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.

LÓGICA JUDAICA

UN ANÁLISIS FORMAL DE BÍBLICO, TALMÚDICO Y RABÍNICO LÓGICA

Avi Sion , Doctor en Filosofía.

© AVI SION , 1995.

Publicado por primera vez en 1995 por Avi Sion, Ginebra, Suiza.
Edición CreateSpace, 2014.

PROTEGIDO POR LAS CONVENCIONES INTERNACIONALES DE DERECHOS DE AUTOR. TODOS LOS DERECHOS RESERVADOS.
NINGUNA PARTE DE ESTE LIBRO PUEDE SER REPRODUCIDA DE NINGUNA MANERA.
O ALMACENADO EN UN SISTEMA DE RECUPERACIÓN O TRANSMITIDO,
SIN EL PERMISO EXPRESO DEL AUTOR-EDITOR,
SALVO EN EL CASO DE CITAS BREVES CON LA DEBIDA ATRIBUCIÓN.

www.TheLogician.net
avi-sion@thelogician.net

Información de catalogación de la biblioteca:

Sion, Avi.
Lógica judaica: un análisis formal de la lógica bíblica, talmúdica y rabínica.

Sin índice. Sin bibliografía.

ISBN 978-1495200106

ב " ה

À mes deux sœurs et leurs familles.

"Aquel que desea alcanzar la perfección humana,
Por lo tanto, primero debe estudiar Lógica...

Hijo mío, mientras estés ocupado estudiando... Lógica,
Perteneces a aquellos que dan vueltas alrededor del palacio en busca de las puertas.

(Moisés Maimónides: *Guía para los perplejos.*)

"Leí [Lógica Judaica]con gran interés.
Es un libro muy importante, que tiene cabida en toda biblioteca judía.

(Prof. Ely Merzbach, Universidad Bar Ilan, editor de *Higayon*).

ABSTRACTO.

Lógica judaica: un análisis formal de la lógica bíblica, talmúdica y rabínica es una investigación original sobre las formas de pensamiento que determinan la ley y las creencias judías, desde la perspectiva imparcial de un lógico [1].

La lógica judaica intenta **evaluar con honestidad hasta qué punto la lógica empleada en el judaísmo se ajusta a las normas generales y si aporta algo a ellas** . El autor recorre un amplio espectro de la tradición judía, encontrando claras evidencias de razonamiento inductivo y deductivo en la Torá y otros libros de la Biblia, y analiza la metodología del Talmud y otra literatura rabínica **mediante herramientas formales** que permiten su evaluación objetiva con referencia a la lógica científica. El resultado es una obra sumamente innovadora: incisiva y abierta, libre de clichés o manipulaciones.

La lógica judaica logra traducir principios y ejemplos interpretativos vagos y confusos en fórmulas con la claridad y precisión del silogismo aristotélico. Entre los resultados positivos para la lógica en general, se encuentran una exhaustiva enumeración, análisis y validación de las diversas formas de **argumentación a fortiori** , así como una clarificación de la **lógica dialéctica** . Sin embargo, como aspecto negativo, esta desmitificación de los modos de pensamiento talmúdicos/rabínicos (hermenéuticos y heurísticos) revela que la mayoría de ellos, contrariamente a las afirmaciones de los comentaristas ortodoxos, distan mucho de ser deductivos y certeros. A menudo son, legítimamente, inductivos. Pero también suelen ser construcciones artificiales y arbitrarias, sustentadas en afirmaciones inverificables y técnicas falaces.

> En este tratado se identifican muchos otros procesos de pensamiento, empleados pero no percibidos ni analizados por los rabinos, y se someten a un examen lógico. También se examinan diversas doctrinas rabínicas, más o menos explícitas, que poseen relevancia lógica. En particular, esta obra incluye un estudio formal de la **lógica ética** (deontología) presente en la ley judía, con el fin de dilucidar tanto sus aspectos universales como sus particularidades.
>
> Con respecto a los estudios bíblicos, un hallazgo notable es una formulación explícita (que, sin embargo, los rabinos no tuvieron en cuenta ni enfatizaron) de **los principios de La aducción** [2]en la Torá, escrita mucho antes del reconocimiento de estos principios en la filosofía occidental y su asimilación en una teoría del conocimiento desarrollada. Otra sorpresa es que, a diferencia de las afirmaciones midráshicas, el Tanaj (Biblia judía) contiene mucho más de diez ejemplos de razonamiento *qal vachomer (a-fortiori).*

En resumen, *Lógica Judaica* dilucida y evalúa los supuestos epistemológicos que dieron origen a la Halajá (jurisprudencia religiosa judía) y doctrinas afines. Las justificaciones o racionalizaciones tradicionales sobre la ley y la creencia judaicas se analizan y sopesan minuciosamente desde una perspectiva lógica, sin considerar el contenido. Este enfoque fundamental, libre de cualquier sesgo crítico o de apoyo, allana el camino para una reevaluación oportuna del judaísmo ortodoxo (y, de paso, de otros sistemas religiosos, mediante analogías o contrastes). Por consiguiente, *Lógica Judaica* debería ser leída por todos los halajistas, así como por los estudiosos y estudiantes de la Biblia y el Talmud, y también por todos aquellos interesados en la teoría, la práctica y la historia de la lógica.

---

[1] Avi Sion es el autor de ***Future Logic: Categorical and Conditional Deduction and Induction of the Natural, Temporal, Extensional and Logical Modalities*** , que es un estudio a gran escala sobre lógica formal genérica y epistemología.

[2] La comprobación, y la confirmación o el rechazo, de hipótesis, es decir, de creencias, e igualmente de las razones o explicaciones presentadas en apoyo de dichas creencias.

Contenido

1. INTRODUCCIÓN. 7
1. El desarrollo de la ley judía. 7
2. Introducción a la lógica. 12
   a. Algunas formas proposicionales y sus interrelaciones. 13
   b. Lógica inductiva. 17
   c. Lógica deductiva. 20

2. LÓGICA ADUCTIVA EN LA *TORÁ* 27
1. El arte de conocer. 27
2. La aducción en la filosofía occidental. 29
3. Aducir profecías y profecía. 31
4. Lógica y misticismo. 36

3. LAS FORMALIDADES DE LA LÓGICA *A-FORTIORI* 41
1. Los estados de ánimo válidos. 41
   a. Estados de ánimo subjetivos. 42
   b. Modos predicativos. 42
   c. Estados de ánimo antecedentes. 44
   d. Estados de ánimo consecuentes. 44
2. Procedimientos de validación. 49
3. Detalles adicionales. 55

4. *QAL VACHOMER* 64
1. Antecedentes 64
2. Ejemplos en la Torá. 67
3. El principio *de Dayo* 73
4. ¡ Objeciones! 76
5. Formulaciones rabínicas. 81

5. LISTA REVISADA DE *A-FORTIORI BÍBLICOS* 84
1. Problemas encontrados. 84
2. La solución encontrada. 85
3. Los datos y su análisis. 88
4. Síntesis de resultados. 92
5. Talmúdico/Rabínico A-Fortiori. 95

6. EL LENGUAJE DEL *A-FORTIORI BÍBLICO* 98
1. Libros de la Torá. 98
2. Libros históricos. 100
3. Otros libros. 104
4. Rechazados. 110

7. SIN PERJUICIO. 112
1. Afrontando un dilema de frente. 112
   a. Para los religiosos. 113
   b. Para lo secular. 114
2. Acerca de la revisión. 116
3. Cambios en la Ley. 122

8. PRIMERAS IMPRESIONES. 124
1. Métodos y contenidos. 124
2. ¿ *Davqa* o *Lav-davqa* ? 130
3. *Kushya* y *Terutz* 136
4. Estándares de conocimiento. 140
9. ENSEÑANZAS TRADICIONALES. 142
1. Hermenéutica. 142
a. Inferencias de información. 146
b. Aclaración de términos. 147
c. Armonización. 149
2. Heurísticas. 152
3. Un enfoque metódico. 158
10. LAS TRECE *MIDOT* (I). 163
1. Exposición y evaluación. 163
2. Inferencia de información. 165
3. Alcance de los Términos. 176
11. LAS TRECE *MIDOT* (II). 182
4. Armonización. 182
12. LA CONEXIÓN CON EL SINAÍ. 209
1. Veredicto sobre la hermenéutica rabínica. 209
2. Obstáculos artificiales al desarrollo natural del derecho. 216
3. Cómo la "tradición" sigue creciendo. 225
13. SOBRE EL CONCEPTO DE *MITZVÁ* 231
1. Propiedades básicas. 231
2. Factores complementarios. 235
3. Cómo contar las mitzvot. 241
4. Moralidad ..... impuesta *frente a* moralidad personal. 248
14. ASPECTOS LÓGICOS DE *LA EMUNAH* 253
1. Sobre las pruebas naturales de la religión. 253
2. La teodicea y la apuesta del creyente. 257
3. Fe y justicia. 260
4. Creencia legislada. 262
15. EPÍLOGO. 266
1. Motivos de la presente investigación. 266
2. Conclusiones de nuestro estudio. 268
16. APÉNDICES. 281
1. Notas adicionales sobre el argumento A-Fortiori. 281
2. Nociones de tiempo. 285
3. *Gematría* 292
4. Tres textos analizados. 295
a. La comprensión del Talmud de Feigenbaum. 296
b. Terminología talmúdica de Rabinowich. 297
c. Los ..... *caminos de la razón* de Ramchal . 303
5. El idioma hebreo. 305
6. Notas adicionales sobre las reglas de armonización. 312

17. ANEXOS Y DIAGRAMAS 318
1. Apéndices a *la lógica judaica* 318
2. Diagramas para *la lógica judía* 331
REFERENCIAS 345

Tablas

Tabla 3.1 Clasificación de los argumentos A-Fortiori. 41
Tabla 5.1 Lista propuesta de A-Fortiori bíblicos. 88
Tabla 5.2 Frecuencias de operadores A-Fortiori. 90
Tabla 5.3 Argumentos A-Fortiori: Por quién, con qué frecuencia, cuándo. 91

Diagramas

1. Regla 1, sobre el argumento A fortiori 307
2. Reglas 4-5, sobre el alcance de los términos 308
3. Reglas 8-9-10, sobre armonización 309
4. *Kol davar shehayah bikhlal veyatsa* 310
5. Regla 8a, *Lelamed oto hadavar* 313
6. Regla 8b, *Lelamed hefekh hadavar* 313
7. Regla 10, *Shelo kheinyano* 314
8. Regla 9, *Shehu kheinyano* 316
9. Regla 11, *Lidon badavar hechadash* 3 17
10. Regla 13, sobre Dialéctica 3 18

1. INTRODUCCIÓN.

1. El desarrollo de la ley judía.

La lógica en el judaísmo se utiliza principalmente para la determinación y aplicación de la ley judía, aunque también para la interpretación de las historias en los textos sagrados. Por lo tanto, antes de comenzar nuestras reflexiones sobre la lógica judía, examinemos brevemente el desarrollo de la ley judía. Para empezar, debemos considerar, por supuesto, cómo se percibe y concibe este desarrollo *dentro del propio judaísmo* .

El documento fundacional y texto fundamental de la fe y la religión judías es, como es bien sabido, la **Torá** (traducida como Ley o Doctrina). Esta se refiere a los Cinco Libros de Moisés o Pentateuco (*Chumash* , en hebreo), que los judíos [3]creen que fueron entregados por Dios [4]al pueblo judío, a través de Moisés, en el Monte Sinaí [5], hace unos 3300 años. Los cinco libros son *Bereshit* (Génesis), *Shemot* (Éxodo), *Vayikra* (Levítico), *Bemidbar* (Números) y *Devarim* (Deuteronomio).

La Biblia judía, o **Tanaj** , consta de esta Torá de 5 volúmenes, junto con los otros 8 libros proféticos (uno de los cuales incluye a doce profetas menores) y otras 11 escrituras sagradas (contando los libros de Esdras y Nehemías como uno solo), escritas bajo inspiración divina durante los siguientes 800 años aproximadamente, principalmente en la tierra de Israel y, en algunos casos, durante el primer exilio babilónico. Tanaj es un acrónimo que incluye las iniciales T de Torá, N de *Neviim* (Profetas) y K de *Ketuvim* (Escrituras); por lo tanto, los libros de la Biblia que no fueron escritos por Moisés se conocen simplemente como el **Naj** [6]. Estos últimos desempeñan un papel relativamente secundario en el desarrollo de la ley judía, siendo consultados ocasionalmente para resolver ciertas cuestiones de detalle [7]o para proporcionar ejemplos.

---

[3] O judíos creyentes, si lo prefiere; y muchos no judíos, por supuesto.

[4] Los nombres de nuestra Divinidad suelen escribirse de forma incompleta, incluso en sus formas no hebreas, para evitar su destrucción (prohibida según Deuteronomio 12:4) en caso de que se dañe un ejemplar del libro. No estoy seguro de que bastara con omitir la vocal, como en *«Dios»* o « *Señor»* en español, pero al menos demuestra respeto. Sin embargo, en internet, estas abreviaturas generan confusión en las búsquedas.

[5] Aparentemente, no solo en el monte Sinaí, sino también anteriormente en Mará y más tarde en las llanuras de Moab. Nos referiremos a ellos simplemente como «Sinaí», a modo de término colectivo. Véase Lewittes, pág. 38.

[6] Sin embargo, a veces el término Torá se amplía para referirse a todo el Tanaj; de hecho, a veces se utiliza de forma aún más amplia para incluir toda la ley judía.

[7] El hecho de que algunas leyes fueran de origen profético en lugar de mosaico constituye, por supuesto, un problema, ya que se supone que el judaísmo se ha mantenido prácticamente inalterado desde el Sinaí. Los Sabios explicaron esto afirmando que se trataba de tradiciones orales que datan del Sinaí, las cuales fueron escritas por los profetas o bien olvidadas y posteriormente reveladas a ellos. Véase Lewittes, págs. 32-33.

El **Talmud** (que significa «enseñanza») es una enorme recopilación de discusiones legales entre rabinos, que abarca varios siglos y comienza hace al menos 2100 años. Incluye dos componentes principales: la **Mishná** (que significa «aprendizaje por repetición» - pl. *Mishnaiot*), editada por el rabino Yehudah HaNassi en el siglo I d. C., seguida de la **Gemará** (que significa «completación» - pl. *Gemarot*), redactada por el rabino Ashi en el siglo V. En realidad, existen dos Talmud: el *Bavli* (o babilónico), que es el que acabamos de mencionar, y el *Yerushalmi* (o Jerusalén [8]), que se cerró en Israel unos 130 años antes, en el siglo IV, y tiene relativamente menos autoridad.[9]

> La Mishná está dividida en seis llamados *Sedarim.* (Órdenes - sing. *Seder*) [10], a las que corresponden sesenta y tres comentarios de la Gemará llamados *Masekhtot* (Tratados - sing. *Masekhet*), que se encuentran en uno o ambos Talmuds. Los nombres de las Órdenes y los números correspondientes de Tratados son los siguientes: *Zeraim* (Semillas), 11; *Moed* (Tiempo señalado), 12; *Nashim* (Mujeres), 7; *Nezikin* (Daños), 10; *Kodashim* (Objetos consagrados), 11; *Taharot* (Purezas), 12.

La ley judía, o **Halajá** (que significa «el Camino» o «la Vía a Seguir»), tal como se presenta hoy, es (como veremos) el resultado de un largo proceso histórico de debate y práctica, en el que los documentos mencionados anteriormente, principalmente la Torá y el Talmud, han desempeñado un papel fundamental. Cabe destacar que la ley judía no solo se refiere a las interacciones entre individuos (ya sean civiles, comerciales o penales) y a cuestiones sociales (estructuras y procesos comunitarios o nacionales), sino también al comportamiento personal de los individuos (en privado o en relación con Dios) y a las obligaciones religiosas colectivas (que pueden ser cumplidas por individuos selectos, como los sacerdotes o levitas).

Muchas personas, poco familiarizadas con el judaísmo normativo [11], creen que la ley judía se derivó pura y exclusivamente de la Torá (o, en un sentido más amplio, quizás del Tanaj). Según esta visión, la Torá (o el Tanaj) constituía la totalidad del mensaje de Dios al pueblo judío en particular y a la humanidad en general; de modo que solo lo que en ella se escribe explícitamente, o lo que se deduce estrictamente de ella, se considera voluntad divina. Sin embargo, en realidad, sería técnicamente imposible derivar de esa manera toda la ley judía existente únicamente de la Torá (o el Tanaj); se requerirían más datos, y de hecho se utilizaron más.

Los judíos ortodoxos creen que, *al mismo tiempo que* se entregó la Torá Escrita (*Torá Shebekhtav), Moisés inauguró una Torá Oral (Torá Shebealpeh*) que sirvió para aclarar y ampliar la ley escrita, considerando casos más específicos. La existencia, ya en el Sinaí, de un

---

8 También conocido como el Talmud palestino. «Palestina» se refiere a la tierra de Israel, que en aquel entonces estaba bajo ocupación romana. Si bien los judíos constituían la gran mayoría de la población, el país recibió su nombre de los filisteos, un pueblo no árabe que para entonces ya había desaparecido.

9 Hoy en día, la mayoría de las ediciones del Talmud incluyen una gran cantidad de comentarios y supercomentarios posteriores.

10 La expresión ***haShas*** es un acrónimo de ' *sh ishah s edarim* ' (seis órdenes), y por lo tanto un nombre para la ley oral.

11 No me refiero aquí a los Saduceos, ni a los Karaítas, ni siquiera a ciertos conservadores y reformistas modernos de ideas afines, que más o menos creían que la ley judía *debía* derivarse exclusivamente de la Torá.

componente no escrito de la Ley se sugiere en la propia Torá escrita (véase, por ejemplo, Éxodo, cap. 18). Los judíos ortodoxos creen que la Tradición (*Hamasoret , en hebreo) se transmitió fielmente* a lo largo de los siglos, mediante la práctica popular y la repetición oral, hasta que se plasmó en gran medida por escrito en el Naj, el Talmud y otros textos rabínicos. Por lo tanto, la ley judía vigente afirma descender lógicamente no solo de la Torá Escrita, sino también de la Torá Oral [12].

Cabe señalar que, si bien las leyes escritas parecen más fiables que las orales, algunas leyes orales (por ejemplo, las que definen la observancia del Shabat) se consideran con la misma validez que las escritas. Estas leyes orales, consideradas como si fueran escritas, se denominan *deoraita* , a diferencia de las leyes orales que se consideran basadas en la autoridad rabínica, llamadas *derabbanan* . Esta distinción es fundamental en la toma de decisiones halájicas, en caso de dudas sobre el tenor de una ley o los hechos de un caso [13]. Se establece una distinción similar con respecto a las inferencias de las Escrituras, aquellas con mera fuerza rabínica se clasifican como *asmakhta* [14].

> En el presente estudio, nos interesan los procesos de pensamiento que se han utilizado para construir la Halajá. Este tema presenta varios niveles. El más sencillo consiste en una descripción acrítica de cómo la ley judía se deriva de los primeros principios que, según la tradición judía, fueron revelados en la Revelación del Sinaí, ya sea por escrito o de forma oral. En una etapa más avanzada, buscaremos determinar hasta qué punto estos procesos de pensamiento, o métodos de «derivación», han sido verdaderamente lógicos. Finalmente, tendremos que examinar con mayor detenimiento los fundamentos de los propios «primeros principios», lo que implica una investigación de los procesos de pensamiento ocultos o implícitos, los cuales, a su vez, deben evaluarse desde un punto de vista puramente lógico.

Analicemos ahora con mayor detenimiento el curso de los acontecimientos, tal como se enseña en el judaísmo. La Torá, escrita y oral, es suprema, incuestionable e irrefutable. Algunos aspectos de la Torá oral aparecen en el Naj, aunque sea de forma incidental, en relatos. Le sigue en importancia la Mishná, que es la esencia condensada de la tradición oral judía, tal como se presentaba en un momento específico. La Mishná relata fielmente no solo las posturas legales generalmente aceptadas por los rabinos de la época y anteriores, sino también sus discrepancias y puntos de controversia. La autoridad de los rabinos emanaba de la propia Torá; por ejemplo, Deuteronomio 17:8-13 (énfasis añadido):

---

12 La transmisión oral puede parecer, en principio, menos fiable que la escrita, pero si se reflexiona sobre ello, no hay razón alguna para considerar los documentos más fiables. Tarde o temprano, es necesario un acto de fe: creer que el documento o el relato oral fue, en efecto, de origen divino. Esta es la fe del judaísmo, como ya hemos dicho, y la tomaremos como punto de partida. (Por supuesto, es hasta cierto punto más fácil datar *documentos* que tradiciones orales y, por lo tanto, verificar en cierta medida las afirmaciones sobre su autoría; pero a menudo surgen dificultades y discrepancias que, de todos modos, nos dejan con dudas).

13 Véase Lewittes, pág. 91. Pero tenga en cuenta que son *los propios rabinos* quienes nos dicen qué leyes orales son *deoraita* y cuáles son *derabbanan* ; no hay forma de auditar de forma independiente sus pronunciamientos al respecto, ya que por definición se refieren a leyes orales y no a leyes escritas.

14 Véase Lewittes, págs. 33 y 57. Esto presumiblemente se refiere a inferencias no deductivas, ya que las inferencias puramente deductivas están lógicamente obligadas a tener fuerza bíblica. Pero de ello no se deduce que solo a las inferencias deductivas se les haya otorgado fuerza bíblica.

> ***Si surge un asunto demasiado difícil para ti en el juicio (...); entonces te levantarás y subirás al lugar que Jehová tu Dios escoja (...), a los sacerdotes levitas y al juez que esté <u>en aquellos días</u> ; y preguntarás; y ellos te declararán la sentencia del juicio (...); y observarás hacer conforme a todo lo que te enseñen.***

Las autoridades religiosas eran, ante todo, las depositarias de la transmisión oral (muchas de estas personas, en la larga tradición que se remonta a Moisés, están identificadas por su nombre [15]). Y, en segundo lugar, se preveía que habría lagunas en el conocimiento o cambios en las circunstancias, lo que requeriría el juicio sabio y ponderado de líderes espirituales competentes y reconocidos [16].

Las decisiones recogidas en la Mishná, una vez cerrada, se volvieron vinculantes para todas las generaciones futuras, adquiriendo así el estatus de principios fundamentales, al igual que las Escrituras, incuestionables y que servían como premisas primordiales para la interpretación de la Halajá. Si bien la Mishná ofrecía más detalles prácticos que la Torá, su redacción era muy concisa, lo que podía dar lugar a malentendidos o desacuerdos. Además, los acontecimientos históricos —en particular, las guerras y persecuciones romanas, que causaron la muerte de muchos rabinos importantes de la época (conocidos como Tanaim **) —** crearon graves lagunas en la memoria colectiva respecto a la Halajá en muchos temas, y el temor a que se perdieran las partes aún orales de la tradición.

Estas consideraciones motivaron a las siguientes generaciones de rabinos (conocidos como **Amoraim** , singular **Amora**), algunos aún en Palestina, pero muchos en el exilio babilónico, a intercambiar notas y recuerdos, debatir cuestiones pendientes y plasmar por escrito sus conclusiones y decisiones colectivas en lo que se conoció como la Gemará. Esta se basaba, pues, en la interacción entre la Torá y la Mishná, así como, en cierta medida, en los recuerdos de testigos presenciales y en las declaraciones no escritas de maestros anteriores recordadas por sus discípulos posteriores, conocidas como *Tosefta* (material adicional) y *Baraitot* (singular *Baraita* , material omitido en la Mishná). Estas últimas incluían listas de principios hermenéuticos. Utilizando estas tres fuentes, los rabinos desarrollaron la Gemará.

Nuevamente, las decisiones claras de la Guemará, una vez tomadas, se volvieron vinculantes para todas las generaciones futuras. Estas, a su vez, se convirtieron en principios fundamentales e inatacables en el sistema de interpretación de la ley judía. La razón de este privilegio de las autoridades anteriores radica en *su mayor cercanía a la fuente* (la Revelación en el Sinaí), en contacto con una tradición relativamente ininterrumpida, en comparación con los rabinos posteriores. Sin embargo, estos últimos aún tenían trabajo por hacer; algunas preguntas quedaron sin respuesta, algunas respuestas estaban sujetas a interpretaciones contradictorias y, además, surgieron nuevas situaciones que requerían una decisión halájica.

Así fue como la ley se desarrolló, capa tras capa: estuvieron los **Savoraim** (siglos VI-VII d. C.), los **Gaonim** (hasta mediados del siglo XI), los **Rishonim** (hasta mediados del siglo XV) y los **Acharonim** (desde mediados del siglo XV). Los rabinos de cada época, basándose en las decisiones y sugerencias de sus predecesores, refinaron y desarrollaron la Halajá *de la manera más deductiva posible* . Y casi siempre, la obra de las autoridades anteriores *adquirió*

---

15 Véase, por ejemplo, el *Pirkei Avot* , cap. 1.

16 Los filósofos observarán que tal innovación implica, en cierta medida, una delegación de *poderes creativos* por parte de Dios a las autoridades humanas; pues el poder de dictar una resolución legal no es otra cosa que el poder de crear *un hecho ético* que antes no existía.

el estatus de premisas fundamentales prácticamente incontrovertibles para las que vinieron después. Estas últimas solo podían comentar o codificar, o, en el mejor de los casos, llenar los vacíos dejados por las anteriores.

Sin embargo, cabe señalar, entre paréntesis, que cuando hoy nos encontramos con una aparente contradicción entre una autoridad anterior y una posterior, solemos considerar a la más reciente como la más autorizada. Se da por sentado que esta última emitió su dictamen con pleno conocimiento de las posturas de la anterior . Así, si bien en principio la figura anterior goza de mayor prestigio, en la práctica *, una vez establecida como autoridad,* se confía más en la figura posterior . El estatus de autoridad no se adquiere, por supuesto, de forma arbitraria, sino que es una función de la erudición demostrada.

> En diversas épocas, algunos pensadores judíos han intentado cuestionar muchos de los principios expuestos anteriormente y liberalizar la ley. Nos interesan especialmente los esfuerzos realizados en este sentido durante los últimos dos siglos, sin duda bajo la influencia de la cultura europea de la Ilustración. Los autores eran generalmente laicos de pensamiento libre, y es innegable que la mayoría de ellos acabaron abandonando muchas prácticas religiosas, si no llegando a ser totalmente indiferentes a la religión. Estos filósofos de la religión impulsaron movimientos judíos no ortodoxos, como el judaísmo conservador, el judaísmo reformista y la Haskalá, de carácter no religioso.[17]
>
> Estos intentos, que solían comenzar con una revisión crítica de las afirmaciones tradicionales, señalando debilidades lógicas, inexactitudes o incertidumbres, a menudo incluían propuestas de reforma legal, generalmente con el objetivo de facilitar la vida de los judíos y permitirles adaptarse más fácilmente al mundo moderno. Sin embargo, era evidente que los autores desconocían con frecuencia las respuestas tradicionales a sus preguntas; además, incluso cuando su crítica resultaba convincente, solían llegar a conclusiones más radicales de lo que permitían sus premisas.
>
> Por poner un ejemplo [18]: se podría argumentar que, aun reconociendo que pasajes bíblicos como el citado anteriormente (Deut. 17:8-13) otorgan efectivamente poder legislativo a los Tanaim, Amoraim y rabinos posteriores, no resulta evidente por qué tales juicios pasados deberían ser *irreversibles* . Lógicamente, lo único que se podría afirmar es que, mientras los jueces de cada generación, designados por los de la generación anterior, sigan confirmando estos juicios, estos se mantienen; de lo contrario, dejarían de ser vinculantes. Afirmar que las generaciones talmúdicas eran necesariamente más sabias por estar más cerca en el tiempo de la revelación del Sinaí son argumentos circulares, basados en una valoración sesgada y positiva, en lugar de una conexión lógica; también se podría afirmar (aunque con el mismo sesgo) que la mayoría de estas personas eran bastante ignorantes y supersticiosas según los estándares modernos.
>
> Sin embargo, cabe señalar que tales objeciones no posibilitan realmente una ruptura en la continuidad de la autoridad rabínica como tal. Aun cuando los cambios en la ley, mediante reevaluaciones de la lógica o la consideración de nuevos datos o nuevas condiciones, fueran en principio permisibles, tendrían que provenir específicamente *de* la línea de sucesión de la autoridad judía para ser efectivamente permisibles. Cualquier otra cosa constituiría, en efecto, un intento ilícito de usurpar una institución, una apropiación indebida del nombre «judaísmo» por una nueva religión. No existe licencia para inventar (como sucedió históricamente) una nueva línea de guías espirituales llamados «rabinos», no vinculados por educación *y nombramiento* a la línea original, e incapaces de reclamar descendencia directa de Moisés. Mientras las autoridades legítimas reafirmen por consenso los mismos juicios, estos parecen seguir siendo vinculantes.

---

17 Algunos de los que se aventuraron a examinar el judaísmo de forma crítica terminaron convirtiéndose a otras religiones.

18 La ilustración que se presenta aquí es aproximada y no debe tomarse como un análisis exhaustivo de los temas tratados, ni a favor ni en contra.

2. Introducción a la lógica.

El lector de este volumen no necesita haber estudiado lógica en profundidad para comprender plenamente el análisis, pero sí deberá familiarizarse con ciertos conceptos y terminología. Intentaremos abordar este tema aquí, recordando al lector que la materia es mucho más amplia.

En términos generales, consideramos «lógico» cualquier proceso de pensamiento que tienda a convencer a la gente. Si dicho proceso sigue siendo convincente bajo un análisis perspicaz, se considera buena lógica; de lo contrario, mala. Más específicamente, solo consideramos lógica «buena» como lógica en general; la lógica «mala» es simplemente *ilógica* . La definición laxa de lógica nos permite hablar de formas de pensamiento absurdas como «lógicas» (por ejemplo, «lógica racista»), degradando el término; la definición más estricta es más exigente.[19]

La lógica , propiamente dicha, es tanto un arte como una ciencia. Como arte, su propósito es la adquisición de conocimiento; como ciencia, la validación del conocimiento. Muchas personas dominan el arte de la lógica, sin estar familiarizadas con la ciencia de la lógica. Otras, en cambio, tienen poca habilidad práctica, aunque posean un buen conocimiento teórico. En cualquier caso, el estudio de la materia sin duda mejorará las habilidades.

La lógica se divide tradicionalmente en dos ramas: inducción y deducción. **La inducción** se refiere a la inferencia a partir de datos particulares para llegar a principios generales (a menudo mediante generalidades previas); mientras que **la deducción** se refiere a la inferencia a partir de principios generales para aplicaciones específicas (o a otras generalidades). Los procesos «de lo particular a lo general» y «de lo general a lo particular» rara vez son puramente unidireccionales. El conocimiento no crece linealmente, desde los datos brutos hacia arriba y desde las generalidades hacia abajo, sino mediante una compleja interacción entre ambos; el resultado, en cualquier momento dado, es una densa red de interdependencias entre los diversos elementos del conocimiento.

La teoría de la lógica ha logrado capturar y expresar formalmente muchos de los procesos lógicos específicos que utilizamos en la práctica. Una vez validados correctamente, estos procesos, ya sean inductivos o deductivos, se vuelven formalmente ciertos. Sin embargo, siempre hay que tener presente que, por muy impecablemente que se hayan seguido estas formalidades, ***el resultado obtenido es tan fiable como los datos en los que se basa*** . En cierto modo, la función de la lógica es analizar la información y asignarle una probabilidad entre cero y cien.

---

[19] También podemos hablar de «lógica» en un sentido no peyorativo, al referirnos a formas inteligentes de pensamiento que se encuentran especialmente en ciertas áreas del conocimiento o campos científicos; por ejemplo, la logística es la lógica del despliegue deliberado de objetos (materiales o mentales) en el espacio y el tiempo, las matemáticas son la lógica de los números y las relaciones espaciotemporales. Del mismo modo, los historiadores de la lógica pueden referirse objetivamente a la lógica de (utilizada por o conocida por) diferentes grupos geográficos o culturales o periodos históricos. Por supuesto, todas las lógicas específicas, buenas o malas, pueden someterse a un estudio objetivo.

> La teoría lógica avanzada ha demostrado que lo que distingue la inducción de la deducción es, sencillamente, el número de resultados alternativos posibles que ofrece la información dada: si hay opciones, el resultado es inductivo; si no las hay, es deductivo. La lógica deductiva puede parecer que ofrece resultados más certeros, pero solo porque oculta mejor sus supuestos; en realidad, simplemente transmite probabilidades, y sus resultados no son más probables que la menos probable de sus entradas. Cuando la lógica inductiva sugiere una idea como la más probable, en comparación con cualquier otra, en realidad no nos deja muchas opciones; nos indica que, en el contexto actual del conocimiento, debemos *seguir* su sugerencia. Por estas razones, la palabra «prueba» suele ser ambigua: ¿nos referimos a prueba deductiva o inductiva? ¿Importa a cuál nos referimos?

a. Algunas formas proposicionales y sus interrelaciones.

La primera tarea de los lógicos es observar el pensamiento y el habla reales, y tomar nota de las fórmulas lingüísticas recurrentes. Al principio, la variedad puede parecer desconcertante; pero, comenzando con los elementos más comunes y simples, y considerando gradualmente cuestiones más detalladas y casos más complejos, la lógica ha crecido y madurado. Un gran avance, que debemos a Aristóteles (siglo IV a. C., Grecia), fue el descubrimiento de un ingenioso artificio que clarificó toda la discusión posterior. En el discurso cotidiano, hacemos afirmaciones *con contenido específico* , como «los cisnes son blancos»; Aristóteles desarrolló la ciencia lógica centrándose en *las formas* , sustituyendo *variables* como «X» e «Y» por *valores específicos* como «cisnes» y «blanco». Este enfoque formal significa que ciertos aspectos del razonamiento pueden justificarse sin referencia al contenido; son verdades abstractas *para todas las proposiciones de cierto tipo* .

Aquí consideraremos primero algunas de las formas más simples, denominadas **proposiciones categóricas. (** Conviene memorizar los símbolos, utilizados tradicionalmente desde la Edad Media para abreviar discusiones teóricas. **A** e **I** provienen de la palabra *«afirmar»* ; **E** y **O** , de *«nego* »; son palabras latinas cuyos significados son evidentes. Nótese que **IO** se refiere a la suma de **I** y **O**).

A :	Todos los X son Y.	**E** :	Ningún X es Y.
I :	Algunos X son Y.	**O** :	Algunos X no son Y.

IO : Algunos X son Y *y* algunos X no son Y.

"X" e "Y" (o cualquier equivalente específico) se denominan términos **,** siendo el primero el ***sujeto*** y el segundo el ***predicado*** . Las expresiones relacionales "es (son)" y "no es (son)" se conocen como ***cópulas*** , la primera con ***polaridad positiva*** y la segunda con ***polaridad negativa*** (nótese que el "no" se usa aquí para negar el "es", aunque se coloque después). Expresiones como "todos", "algunos" se denominan ***cuantificadores*** : sirven para indicarnos la extensión (es decir, el número o la proporción) del sujeto al que se refiere la predicación (es decir, la cópula y el predicado). Hasta aquí las diversas *características* de las proposiciones individuales.

A y **E** se caracterizan como proposiciones ***generales*** (o ***universales***), porque cada una se refiere *a la totalidad* del sujeto, a cada instancia del mismo que haya aparecido o pueda aparecer. **A** también puede expresarse en la forma "Todo X es Y". Debe quedar claro que

"Ningún X es Y" significa "Todo X no es Y", siendo la única diferencia entre **A** y **E** la polaridad de sus cópulas. **I** y **O** se denominan proposiciones ***particulares*** ; cada una se refiere *al menos a una parte* del sujeto, y de nuevo difieren únicamente en su polaridad; cabe señalar que tales proposiciones son ambiguas con respecto a la *cantidad* del sujeto a la que se refieren. A menudo, en la práctica, no especificamos explícitamente la cantidad involucrada, dando por sentado que se entiende (como en "los cisnes son blancos"); en caso de duda, tal afirmación puede tratarse, como mínimo, como una proposición particular.

IO representa la conjunción de **I** y **O** , y puede clasificarse como ***contingente (extensionalmente).*** Aunque aquí se presenta como un compuesto, **IO** también es una proposición en sí misma; podría expresarse igualmente en forma exclusiva, como «Solo algunos X son Y» o «Solo algunos X no son Y» (énfasis diferente, mismo significado lógico). Lo que distingue a **IO** de sus elementos **I** y **O** es que es más *preciso* en cuanto a la cantidad que ellos. De las diversas definiciones se desprende, y es importante señalar, que **I** puede interpretarse como «o **A** o **IO** » (es decir, «o todos los X son Y o solo algunos X son Y»), y de igual modo **O** puede leerse como «o **E** o **IO** » (es decir, «o ningún X es Y o solo algunos X no son Y»).

Las definiciones y correlaciones anteriores, junto con ciertos principios evidentes, nos permiten inferir las siguientes **oposiciones** , como se las denomina. (Cabe señalar que la expresión «oposición», en el sentido especializado que se usa en lógica, no significa necesariamente conflicto, sino que se refiere a un enfrentamiento).

* **A *implica* Yo** ; es decir, *la primera no puede ser verdadera sin que la segunda también lo sea* . Recuerda que "todos" es uno de los posibles resultados de "al menos algunos", y por lo tanto lo presupone conceptualmente. La lógica exige ***que reconozcamos el significado y las implicaciones de lo que decimos*** [20](este principio se conoce como **la Ley de Identidad**). Del mismo modo, **E** implica **O** ; y por supuesto, tanto **I** como **O** están implícitos en **IO** . Pero ten en cuenta que estas relaciones no se invierten: **I** no implica **A,** ni **IO** ; **O** no implica **E** , ni **IO** .

* **A** y **O** son ***contradictorias*** ; es decir, *no pueden ser ambas verdaderas y ambas falsas* , una debe ser verdadera y la otra falsa. La afirmación general "Todas las X son Y" nos dice que *cada* X es Y, y por lo tanto es incompatible con cualquier afirmación de que "Algunas X no son Y", lo que significaría que *una o más* X no son Y; pues debemos admitir que ***nada puede tener y no tener a la vez y en el mismo sentido una característica dada*** (este principio se conoce como **la Ley de No Contradicción**). Además, como ***no hay alternativa a ser o no ser*** (este principio se conoce como **la Ley del Tercero Excluido** [21]), nos vemos obligados a afirmar una u otra de nuestras dos oraciones en cualquier caso dado. De manera similar, **E** e **I** son contradictorias.

* **A** , **E** e **IO** son todos ***contrarios*** entre sí, mutuamente excluyentes; es decir, *solo uno de ellos puede ser verdadero, y los otros dos deben ser falsos* . Además, se toman juntos ***exhaustivos*** ; es decir, *uno de ellos debe ser verdadero* , puesto que no hay otras formas disponibles. De ello se deduce que la contradictoria de la conjunción de **I** y **O** es simplemente

---

[20] Y, en efecto, hay que llamar a las cosas por su nombre.

[21] Las tres leyes —Identidad, No Contradicción y Exclusión del término medio— se conocen como las Leyes del Pensamiento. Fueron formuladas por primera vez por Aristóteles, quien las identificó como los fundamentos de toda la lógica.

una proposición disyuntiva de la forma “o **A** o **E** ”; pues **IO** significa una negación de toda universalidad, ya sea la de **A o** la de **E.**

Por último, ¿cuál es la relación entre **I** y **O** como tales? Obviamente son compatibles, ya que se combinan dentro de **IO** ; es decir, *ambas pueden ser verdaderas a la vez. Pero no pueden ser falsas a la vez* , pues entonces sus contradictorias **A** y **E** serían verdaderas, lo cual es imposible. Por consiguiente, su oposición especial recibe un nombre distinto: se dice que son ***subcontrarias*** . Cabe señalar que el concepto de subcontrariedad se aplica a un par de proposiciones, mientras que el concepto más amplio de exhaustividad (definido anteriormente) se aplica a cualquier número de proposiciones.

> Cabe señalar que estos conceptos de oposición son aplicables a otras formas, además de las mencionadas anteriormente. Asimismo, existen otros conceptos relacionados que merecen ser mencionados. Dos proposiciones son ***implicantes mutuas*** si la verdad de una implica la verdad de la otra, y la falsedad de una implica la falsedad de la otra. Sin embargo, si la implicación es unidireccional, se denominan ***subalternativas*** , y la que implica pero no es implicada se llama ***subalterna*** , mientras que la que es implicada pero no implica se llama ***subalterna*** . Dos formas se consideran ***incompatibles*** si son contrarias o contradictorias; en todos los demás casos, se consideran ***compatibles*** . Esta última categoría incluye formas no ***relacionadas*** o neutramente relacionadas, lo que significa que no están relacionadas ni por implicación mutua ni por subalternación, ni por contrariedad ni por contradicción, ni por subcontrariedad.
>
> Cabe señalar también que los mismos conceptos de oposición pueden aplicarse tanto a términos como a proposiciones. Dos términos, por ejemplo X e Y, son implicantes mutuos si todos los X son Y y todos los Y son X (en tal caso, X e Y son clases equivalentes o coextensivas). X subalterna a Y si todos los X son Y, pero no todos los Y son Y; en tal caso, Y se denomina ***género*** o superclase de X, y X se denomina ***especie*** o subclase de Y; *mutatis mutandis* para el caso inverso, cuando X es subalternado por Y. [22]X e Y son contradictorios si ningún X es Y, y ningún no-X es no-Y. Son contrarios si ningún X es Y, pero algunos no-X son no-Y. Son subcontrarios si algunos X son Y, aunque ningún no-X es no-Y. Y, finalmente, no están conectados si todas las proposiciones categóricas que los relacionan o sus negaciones son contingentes (nótese, sin embargo, que aún pueden tener conexiones condicionales en tal caso).

Por supuesto, existen muchas otras formas, además de las enumeradas anteriormente. Las proposiciones también pueden ser ***singulares*** (estas implican una instancia indicada del sujeto "Este X" o un nombre propio; los símbolos **R** y **G** se utilizan para las variantes positiva y negativa, respectivamente). Todas las proposiciones que no son singulares se denominan ***plurales*** ; esta clase incluye no solo **A** , **E** , **I** , **O,** sino también formas *mayoritarias* o *minoritarias* (introducidas por los cuantificadores "la mayoría" y "pocos", respectivamente) y, de hecho, con cualquier número o proporción que deseemos ("muchos", "unos pocos", "17", "dos tercios de", etc.) [23]. Las proposiciones pueden implicar relaciones distintas de la cópula

---

[22] *Nótese bien* que la subclase implica la clase dominante, y no al revés; de modo que la subclase es la subalterna y la clase dominante es la subalterna. El concepto de subalternancia no debe confundirse, como suele ocurrir, con el de subordinación. Mientras que la especie *implica* el género (porque todo lo que cae bajo la especie está subsumido bajo el género), se dice que el género *incluye* a la especie (porque especie es más específico que género). Para indicar la inferioridad, en este último sentido, de la especie con respecto al género, se puede decir que es ***subordinada*** . Así pues, reiteramos, una subclase no es subalterna a una clase dominante, sino subordinada a ella.

[23] Debe quedar claro que las proposiciones plurales se entienden aquí como resúmenes estadísticos de proposiciones singulares independientes. Es decir, «Todos/Algunos S son/no son P» es equivalente a «Este S es/no es P» y «Ese S es/no es P», etc. (que, sin embargo, no tienen por qué ser todas verdaderas a la vez). Estos cuantificadores se caracterizan como *dispensivos* (o

"es" o su negación; por ejemplo, "se convierte" o "es mayor que". Además, las proposiciones no son todas categóricas en su forma, como se indicó anteriormente, sino que pueden ser construcciones más complejas, como las formas de *condicionamiento* . Asimismo, todas las proposiciones están implícita o explícitamente calificadas por *la modalidad.*

> Por **modalidad** se entienden los atributos de las relaciones que significamos mediante palabras como: *necesariamente, posiblemente, realmente, realmente no, posiblemente no, imposiblemente* . Estas *categorías* de modalidad, como se las denomina, son colectivamente de muchos *tipos* (o *modos*); y el lenguaje ordinario refleja en cierta medida esta variedad de significados. Pueden tener un sentido ***lógico*** (que se refiere a los diversos contextos de nuestro conocimiento), un sentido ***natural*** (que se refiere a las relaciones causales dentro/entre las cosas mismas), un sentido ***temporal*** (que se refiere a los tiempos de existencia de una cosa), un sentido ***extensional*** (que se refiere a los casos de clases de cosas) o incluso un sentido ***ético*** (que se refiere a los estándares de valor disponibles).
>
> Así, por ejemplo, lo lógicamente necesario es lo que es verdadero en todos los contextos de conocimiento, y lo lógicamente posible (o concebible) es algo verdadero en algunos contextos de conocimiento; en cambio, lo naturalmente necesario es lo que ocurre en todas las circunstancias, y lo naturalmente posible (o potencial) es algo que ocurre en algunas circunstancias; y así sucesivamente. Las consideraciones modales surgen inevitablemente en todo el conocimiento humano, como expresiones de sus limitaciones (modo lógico), y en el mundo exterior mismo, como expresiones de su diversidad (modo extensional) y cambio (modos natural y temporal). El estudio de la modalidad es un dominio vasto y fundamental, que tiene importantes repercusiones en todas las cuestiones que atañen a la lógica y la epistemología.
>
> Cabe señalar que, si bien todas las proposiciones poseen atributos modales subyacentes, estas modalidades no siempre se enuncian explícitamente ni se conocen automáticamente. En la práctica, la redacción es bastante confusa, pero para desarrollar la teoría de la modalidad, algunas expresiones pueden reservarse para uno u otro modo; por ejemplo: must, can, cannot, para relaciones naturales; always, sometimes, never, para temporales; all, some, none, para extensionales; should, may, mustn 't, para éticas.

El elemento fundamental de **las proposiciones condicionales** es la relación de **conjunción** (indicada por el uso de la palabra «y») y su negación; de esta última derivamos los distintos tipos de **implicación** (generalmente indicados por «si-entonces-») y **disyunción** (indicada por la relación «-o-»), y sus respectivas negaciones. Se cree que el estudio formal de este campo se remonta al menos al siglo III a. C. en la antigua Grecia (en particular, con Filón de Megá). No podemos abarcar aquí este amplio campo; solo se harán algunas observaciones al respecto.

En cuanto a la relación de implicación, la expresión «P implica Q», donde P y Q se refieren a dos proposiciones cualesquiera, significa que *«P» y «no Q» no pueden ser verdaderas simultáneamente* (en el mismo cuerpo de conocimiento, con referencia a los mismos casos de algún concepto, o en las mismas circunstancias o tiempos naturales). Esto significa que P es *incompatible* con la negación de Q; y puede enunciarse ***hipotéticamente*** como «si P es verdadera, entonces Q es verdadera», o más brevemente como « **si** P, **entonces** Q». Aquí, P y Q se denominan ***tesis*** , siendo P el ***antecedente*** y Q el ***consecuente*** .

---

distributivos) y se distinguen de la referencia *colectiva* (por ejemplo, «Todos los S, tomados en conjunto, son P») y de la referencia *de colección* (por ejemplo, «Todos los S, por separado pero simultáneamente, son P»).

La contraposición de dicha proposición tiene la forma "P no implica Q" o " **si** P, **entonces no** Q", que se define por la afirmación de que *"P" y "no Q" pueden ser verdaderas simultáneamente* , es decir, son *compatibles* . Nótese que ambas proposiciones pueden contraponerse libremente; es decir, "si P, entonces Q" implica "si no Q, entonces no P", y de igual modo "si P, entonces no Q" implica "si no Q, entonces no P"; esto es fácil de demostrar, simplemente comparando las definiciones de las proposiciones originales y sus contraposiciones (que establecen la incompatibilidad o compatibilidad, respectivamente, de "no Q" y "no no P").

En lo que respecta a las proposiciones disyuntivas, tienen la forma "P **o** Q **o** R o...", en la que P, Q, R, etc. son dos o más ***alternativas.*** (o *disyunciones*). Considerando el caso más simple, con dos tesis, debemos notar la distinción entre disyunción *inclusiva* ("P **y/o** Q", equivalente a "si no P, entonces Q") y disyunción *exclusiva* ("P **o** Q", equivalente a "si P, entonces no Q"). En el primer caso, las dos tesis no pueden ser ambas falsas, pero eventualmente pueden ser ambas verdaderas; en el segundo caso, no pueden ser ambas verdaderas, pero eventualmente pueden ser ambas falsas; si la disyunción es inclusiva y exclusiva a la vez, las tesis están en contradicción (y solemos usar la forma " **o** P **o** Q"). En términos generales, las disyunciones se pueden definir con precisión indicando explícitamente *cuántas* de las alternativas disponibles pueden o deben ser verdaderas y *cuántas* de ellas pueden o deben ser falsas.

El estudio de las formas proposicionales es simplemente una preparación para el estudio de la *lógica. procesos* en los que están involucrados, que ahora vamos a considerar.

> Todos estos procesos, en conjunto, se conocen comúnmente como *el método científico* , pero la palabra «ciencia» en esta expresión debe entenderse, por supuesto, como referida al conocimiento, distinto del pseudoconocimiento o la ignorancia; y no a ningún organismo profesional con pretensiones privilegiadas de verdad. Debe quedar claro que ***todos los procesos inductivos y deductivos son de uso común, no solo para quienes se dedican a la investigación científica*** . El científico, si es que se distingue de los demás, se distingue por sus actitudes, como alguien que (idealmente) se esfuerza un poco más por ser cuidadoso con su metodología: ser de ***mente abierta y objetivo, claro y preciso en el lenguaje, y riguroso y perspicaz en la lógica*** .

b. Lógica inductiva [24].

¿Cómo se llegan a conocer proposiciones como las descritas anteriormente? Esta es la pregunta que la lógica inductiva intenta responder. La forma en que comúnmente adquirimos conocimiento de la naturaleza, ya sea como individuos comunes o como científicos, es mediante una progresión gradual que involucra tanto ***la experiencia*** o ***percepción*** , ya sea de fenómenos externos (a través de los órganos de los sentidos) o de fenómenos mentales (con lo que a menudo llamamos la "mente", sea lo que sea), como ***la razón*** o ***comprensión conceptual*** (que determina nuestra evaluación y ordenación de la experiencia).

En su nivel más básico, observamos **fenómenos** y tomamos nota, por ejemplo, de que: "hay X que son Y" (lo que significa que "algunos X son Y" = **I**), *dejando abierta inicialmente*

---

[24] La lógica inductiva también se conoce (aunque raramente) como *epagógica* ; en cuyo caso el término "lógica" se limita (como suele ocurrir en el discurso común) a la lógica deductiva.

la cuestión de si estos X son representativos de todos los X (de modo que **A** sea verdadera), o solo casos especiales (de modo que **IO** sea verdadera). La forma particular **I** nos es necesaria como una posición provisional, para permitirnos expresar nuestra postura empírica hasta el momento, sin tener que ser más definitivos de lo que podemos ser con veracidad, sin vernos obligados a emitir juicios precipitados.

Si tras un examen exhaustivo de los fenómenos en cuestión, una exploración continua de nuestro entorno o la realización de experimentos apropiados, *no encontramos* «X que no sean Y», damos un salto y presumimos que «todas las X son Y» (**A**). Esta es una **generalización** , un acto inductivo que eleva un particular indefinido **I** a un universal de la misma polaridad **A** , ***hasta que se encuentre evidencia de lo contrario.*** La *justificación* de tal salto es que **A** es *más uniforme* con **I** que **O** , y por lo tanto implica menos suposiciones: dado **I** , pasar a **A** no requiere un cambio de polaridad, a diferencia de pasar a **O** , mientras que con respecto a la cantidad, el grado de suposición es el mismo en ambos casos.

Sin embargo, si encontramos *"* X que no son Y" (es decir, que "algunas X no son Y" = **O**), simplemente concluimos con un **IO contingente definido** . Si el descubrimiento de **O** precedió a cualquier suposición de **A** , entonces bien, la inducción de **IO** procedió de manera ordenada. Si por otro lado, habíamos asumido **A** y luego descubrimos **O** , se ha producido una *inconsistencia* en nuestro sistema de creencias, y nos vemos obligados a revertir una posición adoptada previamente y realizar una **particularización** de **A** de vuelta a **I** , para concluir inductivamente **IO** . No hace falta decir —y no es necesario seguir señalando tales paralelismos entre polaridades positivas y negativas— que la secuencia de dicha armonización podría haber sido igualmente **O** seguido de **E** , y luego **I** seguido de **IO** .

Cabe señalar que los detalles involucrados, **I** u **O** , pueden obtenerse directamente, mediante la observación, como se sugirió anteriormente, o, en algunos casos, indirectamente, mediante la deducción a partir de datos previamente inducidos. Los procesos inductivos que hemos descrito hasta ahora, de observación seguida de generalización y particularización, son solo un comienzo. Una vez que se han desarrollado varias proposiciones de esta manera, sirven como premisas en operaciones deductivas, cuyas conclusiones pueden, a su vez, someterse a un análisis deductivo y a avances y retrocesos inductivos adicionales.

Pero no nos limitamos a la búsqueda de tales "leyes" de la naturaleza; tenemos un método inductivo más amplio, conocido como el proceso de **aducción** [25].

Consiste en ***postular*** proposiciones que no se obtienen mediante mera generalización y particularización, sino que implican *términos novedosos* . Estos términos novedosos son *propuestos por la facultad creativa* como construcciones tentativas (a partir de conceptos más accesibles [26]) que podrían servir para explicar las generalidades y particularidades (las «leyes»)

---

25 Esto también se conoce como el método hipotético-deductivo o el método científico.

26 Un buen ejemplo de esto es el concepto newtoniano de «fuerza». En la base de este concepto científico se encuentran las nociones obtenidas a través de nuestra experiencia íntima de empuje y atracción, aceleración y desaceleración. Estas intuiciones dan sentido a la idea de atracciones y repulsiones invisibles entre cuerpos físicos, que provocan que aceleren o desaceleren como lo hacen visiblemente. El factor invisible de la fuerza se cuantifica entonces en referencia a cambios medibles de velocidad. (La filosofía positivista considera el factor invisible superfluo; pero es conveniente y lo usamos, y además, el positivismo mismo utiliza tales abstracciones). Los «nuevos términos» utilizados en la aducción siempre se basan en nociones recicladas de la experiencia, a través de la imaginación,

desarrolladas más directamente a partir de la evidencia empírica, y, con suerte, para realizar ***predicciones lógicas*** e indicar el camino hacia otros fenómenos empíricos. Sin embargo, la imaginación no tiene aquí rienda suelta; está limitada por las conexiones lógicas que sus postulados deben tener con los datos ya disponibles y con los datos que puedan surgir en el futuro.

Las teorías científicas (conjuntos de postulados y predicciones) se diferencian de *las especulaciones infundadas* en que (o en la medida en que) se fundamentan en la experiencia mediante procesos racionales. Deben abarcar deductivamente leyes aceptadas y solo se mantienen vigentes mientras conserven una posición dominante con respecto a los fenómenos recién descubiertos. Si se formulan predicciones lógicas que resultan ser empíricamente ciertas, los postulados se consideran aún más ***confirmados*** ; es decir, aumenta su probabilidad de ser verdaderos. Sin embargo, si alguna predicción lógica se desmiente claramente mediante la observación, los postulados pierden toda credibilidad y deben ***rechazarse o, al menos, modificarse de alguna manera. Las teorías siempre están sujetas a este tipo de pruebas*** empíricas , por muy a menudo que se confirmen.

Así pues, el conocimiento de la naturaleza procede examinando los datos existentes, formulando hipótesis fundamentadas sobre las posibles causas de los fenómenos observados, demostrando que dichos fenómenos se deducen de las hipótesis planteadas y contrastando nuestras suposiciones con investigaciones empíricas posteriores. Sin embargo, existe otro componente del método científico que a menudo se ignora. No basta con aportar pruebas que respalden nuestra teoría predilecta; y el hecho de no haber encontrado aún motivos para refutarla no basta para mantenerla.

También debemos considerar *todas las teorías alternativas concebibles* , y si no encontramos motivos para rechazarlas, al menos debemos demostrar que nuestra teoría preferida es la más creíble. *Este proceso comparativo y crítico es tan importante como el aspecto constructivo de la aducción.* En la medida en que existan posibles objeciones a nuestra teoría elegida, esta se ve ***debilitada*** , es decir, su probabilidad de ser verdadera disminuye. La evidencia aducida a favor de un conjunto de postulados puede constituir, por lo tanto, una contraevidencia aducida contra otras hipótesis. Podemos considerar una tesis como inductivamente « ***probada*** » solo si hemos logrado eliminar una por una a todas sus posibles competidoras. Muy rara vez —aunque sucede— una teoría aparece inicialmente sin objeciones, como la explicación exclusiva de la información disponible, y por lo tanto, inmediatamente «probada». Cabe señalar también que, en el extremo opuesto, a veces nos encontramos perplejos, incapaces de sugerir ninguna explicación.

---

por analogía, en un nuevo contexto. Lo que otorga legitimidad científica al proceso es el control y equilibrio que proporciona la aducción.

c. Lógica deductiva.

categóricas que consideramos anteriormente, son posibles dos tipos de deducción : la educción y el silogismo. **La educción** (o inferencia inmediata) consiste en extraer, a partir de una única proposición dada, información implícita sobre los mismos términos. **El silogismo** (o inferencia media) consiste en extraer, a partir de dos proposiciones dadas que tienen un término en común, información implícita sobre los otros dos términos involucrados. Llamamos premisa a una proposición dada ***y*** conclusión a una inferida ***;*** y todas estas proposiciones consideradas en conjunto constituyen un ***argumento*** . No es necesario aquí realizar aquí una enumeración y un análisis sistemáticos y exhaustivos de estos procesos.

Una conclusión eductiva simplemente cambia la polaridad de uno o ambos términos de la premisa y/o sus posiciones; la polaridad de la cópula puede cambiar o permanecer igual, según corresponda. En total, hay siete procesos; los dos principales son la obversión y la conversión, y todos los demás tipos se reducen a combinaciones de ellos. Aunque los diversos procesos siempre son aplicables a las formas generales, a menudo no lo son a una o ambas formas particulares. Nótese bien que no todos los procesos son reversibles; en algunos casos, aunque la premisa implica la conclusión, la conclusión no implica la premisa. Un ejemplo de educción es: «Todos los Kohens son Levitas; *por lo tanto,* todos los no-Levitas no son Kohens» (esta es la contraposición de una forma **A** , como se define más adelante). En las siguientes definiciones, «S» y «P» simbolizan el sujeto y el predicado iniciales, y «-» una cópula positiva o negativa:

1. ***La obversión*** simplemente cambia la polaridad del predicado, pasando de SP a S-nonP. **A** , **E** , **I** , **O** se convierten en **E** , **A** , **O** , **I** , respectivamente (todo de forma reversible). La *validez* de la obversión procede de las leyes del pensamiento: «S es P» y «S no es nonP» son equivalentes, porque P y nonP son alternativas mutuamente excluyentes y, en conjunto, exhaustivas; la cantidad no se ve afectada, porque las proposiciones plurales son simplemente conjuntos de singulares.
2. ***La conversión*** simplemente transpone el sujeto y el predicado, pasando de SP a PS. **A** , **I** se convierten ambos en **I** (solo este último de forma reversible) **;** **E** se convierte en **E** (de forma reversible); pero **O** no es convertible. La *validez* de la conversión, en el caso de **I** , procede de la equivalencia de las conjunciones “Algunas cosas son S y P” y “Algunas cosas son P y S”, que son respectivamente idénticas a “Algunas S son P” y “Algunas P son S”. **A** es convertible en virtud de su implicación de **I** ; sin embargo, no es completamente convertible, nótese bien. **E** es convertible, porque contradice a **I.**
3. ***La conversión obvertida*** se logra, cuando es posible, mediante la conversión y luego la obversión, pasando de SP a P-nonS. **A** , **I** se convierten ambos en **O** (solo este último de forma reversible) **;** **E** se convierte en **A** (de forma reversible); pero el proceso no es aplicable a **O.**
4. ***La conversión por negación se logra, cuando*** es posible, mediante la obversión y posterior conversión de SP a nonP-S. **A** se convierte en **E** (de forma reversible); **E y O** se convierten en **I** (solo esta última de forma reversible); pero el proceso no es aplicable a **I.**
5. ***La contraposición*** se logra, cuando es posible, mediante la obversión, la conversión y la posterior obversión, pasando de SP a nonP-nonS. **A** se convierte en **A** (de forma

reversible); **E** y **O** se convierten en **O** (solo este último de forma reversible); mientras que **I** no es contraponible. (Nótese que **E** *no* es contraponible a **E**).

6. ***La inversión*** es el movimiento de SP a nonS-nonP. Esto se logra (irreversiblemente, nótese): para **A** , mediante la contraposición, y luego la conversión, para obtener **I** ; para **E** , mediante la conversión, y luego la contraposición, para obtener **O** ; mientras que los particulares **I** y **O** no son invertibles.
7. ***La inversión obvertida se logra (irreversiblemente, nótese), cuando*** es posible, invirtiendo y luego obvirtiendo, pasando de SP a no-S-P. **A** se convierte en **O** ; **E** se convierte en **I** ; mientras que el proceso no es aplicable a los particulares, **I** y **O.**

Los argumentos silogísticos se distinguen por la interacción de sus figuras y modos. La ***figura*** de un silogismo es la forma en que sus tres términos se organizan en las dos premisas y la conclusión. El ***modo*** de un silogismo es una expresión de la cantidad y polaridad de sus tres proposiciones. Se dice que una figura/modo específico de un silogismo es ***válido*** si sus premisas, sean materialmente verdaderas o falsas, *implican formalmente* su conclusión; de lo contrario, es ***inválido*** , incluso si las premisas y la conclusión resultan ser verdaderas. Cabe destacar que la cuestión de la validez es principalmente una cuestión de dependencia, no de verdad.

Las premisas se denominan premisa ***menor*** y premisa ***mayor*** . El término presente en ambas premisas se conoce como término ***medio*** (lo simbolizaremos con una Y); este término está ausente en la conclusión. Los términos restantes se conocen como término ***menor*** (símbolo X) y término ***mayor*** (símbolo Z), al igual que sus premisas correspondientes; estos términos reaparecen en la conclusión como sujeto y predicado, respectivamente. Tradicionalmente, un modo verbal se identifica enumerando explícitamente su premisa mayor, su premisa menor y su conclusión, en ese orden específico; aunque en el discurso práctico pueden aparecer en cualquier orden, y a veces uno o dos de ellos pueden quedar implícitos. Como se muestra a continuación, existen cuatro figuras posibles de silogismo:

Figuras	**Primero**	**Segundo**	**Tercero**	**Cuarto**
Premisa principal	YZ	ZY	YZ	ZY
Premisa menor	XY	XY	YX	YX
Conclusión	XZ	XZ	XZ	XZ

Ahora bien, si tomamos como nuestro arsenal proposicional las formas **A** , **E** , **I** , **O** , que definimos anteriormente, y examinamos detenidamente todas sus combinaciones (un cálculo sencillo muestra que hay $4^3 = 64$ modos posibles en cada figura), encontramos que solo 23 silogismos son lógicamente válidos (es decir, apenas el 9% del total). De estos, solo 13 nos interesan (los otros 10 son de importancia derivada); son:

Figura uno: **AAA** , **AII** , **EAE** , **EIO** .
Figura dos: **AEE** , **AOO** , **EAE** , **EIO** .
Figura tres: **AII** , **IAI** , **EIO** , **OAO** .

Figura cuatro: **EIO** .

Más explícitamente, tenemos los siguientes estados de ánimo válidos significativos en las distintas figuras. Nótese las simetrías y asimetrías.

Figura uno:

1/AAA:	**1/AII:**	**1/EAE:**	**1/EIO:**
Todos los Y son Z	Todos los Y son Z	No hay Y que sea Z	No hay Y que sea Z
Todos los X son Y	Algunos X son Y	Todos los X son Y	Algunos X son Y
∴Todos los X son Z	∴Algunos X son Z	∴No hay X que sea Z	∴Algunos X no son Z

Figura dos:

2/AEE:	**2/AOO:**	**2/EAE:**	**2/EIO:**
Todos los Z son Y	Todos los Z son Y	No Z es Y	No Z es Y
No X es Y	Algunos X no son Y	Todos los X son Y	Algunos X son Y
∴No hay X que sea Z	∴Algunos X no son Z	∴No hay X que sea Z	∴Algunos X no son Z

Figura tres:

3/AII:	**3/IAI:**	**3/EIO:**	**3/OAO**
Todos los Y son Z	Algunos Y son Z	No hay Y que sea Z	Algunos Y no son Z
Algunos Y son X	Todos los Y son X	Algunos Y son X	Todos los Y son X
∴Algunos X son Z	∴Algunos X son Z	∴Algunos X no son Z	∴Algunos X no son Z

Figura cuatro:

4/EIO:
No Z es Y
Algunos Y son X
∴Algunos X no son Z

El modo **1/AAA** (apodado *Bárbara*) es, de hecho, el prototipo de todo silogismo y puede considerarse intuitivamente obvio; todos los demás pueden *reducirse* a él, directa o indirectamente. Podemos utilizar procesos eductivos y transposiciones de premisas para fines

de validación; y también podemos utilizar un método llamado **reducción *al absurdo*** . Por ejemplo, para validar el argumento «si ningún Z es Y y algunos X son Y, entonces algunos X no son Z» (**2/EIO**), diríamos «porque si todos los X fueran Z, entonces ningún X sería Y».

Aquí hay un ejemplo de silogismo (modo **1/AAA** , en el que el término medio es, casualmente, un predicado compuesto): "Todos los peces con aletas y escamas son kosher; las sardinas son peces con aletas y escamas; *por lo tanto,* las sardinas son kosher".

aclarar aquí la **lógica del cambio** , ya que volveremos a abordar este tema en un capítulo posterior. El cambio se manifiesta de dos formas: «llegar a ser» y «devenir». Las proposiciones que implican estas relaciones se conocen como categóricas ***transitivas*** , en contraste con las categóricas *atributivas* , que utilizan la cópula «es». Mientras que «X es Y» se refiere a una relación estática entre los términos, «X se transforma en Y» se refiere a una relación dinámica, de modo que algo X no era Y previamente, y posteriormente se convierte en Y. En «X llega a ser Y», lo que inicialmente es «X y no Y», finalmente es «Y y *sigue siendo* X»; mientras que en «X se convierte en Y», lo que inicialmente es «X y no Y», finalmente es «Y y *ya no es* X». Así, el primer caso se refiere a un cambio superficial (la cosa sigue siendo X cuando aparece como Y), mientras que el segundo se refiere a un cambio fundamental (o metamorfosis, la cosa deja de ser X antes de reaparecer como Y). La distinción es más evidente en el caso límite: si bien X *no puede* ser ni llegar a ser distinto de X, sí *puede* llegar a ser distinto de X; tenga esto muy en cuenta.

El concepto de cambio y la distinción entre cambio superficial y fundamental son de gran importancia para la lógica silogística. Por ejemplo, con referencia a la modalidad natural, las premisas «Todo Y debe ser Z, y X puede ser Y» dan lugar a la conclusión válida «X puede ser Z» (en la primera figura, con premisa mayor necesaria y premisa menor potencial, la conclusión es potencial). Sin embargo, las premisas «Todo Y puede ser Z, y X puede/debe ser Y» no *dan* lugar de la misma manera a la conclusión «X puede *ser* Z», como podríamos imaginar a primera vista, sino a «X puede llegar a ser *o convertirse en* Z»; en el caso de una premisa mayor potencial (primera figura), la conclusión válida sigue siendo potencial, pero no es una única categórica, ¡sino una elección entre dos categóricas! Pues aquí, las premisas dadas, aunque afirman los términos menor y mayor por separado, no garantizan su coexistencia: es concebible, y sucede, que sean incompatibles.

En este caso clave, observamos que las relaciones de ser y devenir están formalmente entrelazadas en la teoría del silogismo (el papel de la modalidad es secundario: simplemente abstrae el elemento temporal). Muchos otros silogismos del mismo tipo son válidos, como por ejemplo: «Todo Y puede convertirse en Z, y X puede/debe ser Y; por lo tanto, X puede llegar a ser o convertirse en Z», o «Todo Y debe convertirse en Z, y X puede ser Y; por lo tanto, X puede llegar a ser o convertirse en Z», o «Todo Y debe convertirse en Z, y X debe ser Y; por lo tanto, X debe llegar a ser o convertirse en Z». (Nótese que «llegar a ser» puede sustituir a «ser» en tales argumentos, puesto que el primero implica lógicamente el segundo). Para nuestros propósitos aquí, no es necesario profundizar en este tema.

Con respecto a *la condicional* También se han identificado diversos procesos deductivos en relación con las proposiciones. Aquí nos centraremos brevemente solo en el condicionamiento lógico, y principalmente en proposiciones de forma hipotética específica, como "si P, entonces Q" o "si P, no-entonces Q".

Tenemos, para empezar, las educciones, las más notables de las cuales son la conversión (que se muestra a continuación) y la contraposición (que se mostró anteriormente, cuando se definieron las formas por primera vez):

"Si P, entonces Q" (=P y no-Q imposible) normalmente se puede convertir en "Si Q, no-entonces no-P" (=Q y no-no-P posible), porque si Q implicara no-P, entonces P sería contradictorio en sí mismo.

"Si P, no-entonces no-Q" (=P y no-no-Q posible) es convertible a "Si Q, no-entonces no-P" (=Q y no-no-P posible), porque si Q implicara no-P, entonces P implicaría no-Q, lo que contradice la premisa.

También tenemos argumentos silogísticos, muy similares a los que encontramos anteriormente; algunos ejemplos importantes:

Primera figura:	*Segunda figura:*	*Tercera figura:*
Si Q, entonces R,	Si Q, entonces R,	Si R, no-entonces no-Q,
si P, entonces Q,	si P, entonces no-R,	si R, entonces P,
entonces, si P, entonces R.	entonces, si P, entonces no-Q.	entonces, si P, no-entonces no-Q.

Si Q, entonces R,	Si Q, entonces R,	Si R, entonces Q,
si P, no-entonces no-Q,	si P, no-entonces R,	si R, no-entonces no-P,
entonces, si P, no-entonces no-R.	entonces, si P, no-entonces Q.	entonces, si P, no-entonces no-Q.

Todos estos argumentos pueden validarse normalmente con referencia al primero de ellos aquí enumerado, mediante reducción directa o indirecta. Cabe señalar que los dos primeros ejemplos aquí presentados, que involucran únicamente hipótesis positivas, pueden denominarse silogismos *en mayúscula* , mientras que los demás, que involucran hipótesis negativas, pueden denominarse modos *en minúscula* ; porque, en efecto, las hipótesis positivas son análogas a las categóricas generales, mientras que las hipótesis negativas poseen propiedades similares a las de los particulares.

Otro tipo importante de deducción es **la apódosis** , que tiene dos modos esenciales, uno positivo y otro negativo [27]:

Modus Ponens:	*Modus Tollens:*
Si P, entonces Q,	Si P, entonces Q,
y P,	pero no Q,
de dónde, Q.	de dónde, no-P.

[27] Cabe señalar que los modos válidos de apódosis consisten en «afirmar el antecedente» o «negar el consecuente». «Afirmar el consecuente» o «negar el antecedente» no es válido desde un punto de vista deductivo; pero cabe destacar que dicho razonamiento tiene valor inductivo, ya que, respectivamente, «confirma el antecedente» o «debilita el consecuente» (véanse los comentarios sobre la aducción en el siguiente capítulo).

Las proposiciones hipotéticas a menudo se derivan de proposiciones no hipotéticas mediante un proceso llamado **producción** . Todos los resultados de la lógica formal pueden considerarse productivos en este sentido. Por ejemplo, las premisas «Todos los Y son Z y algunos X son Y», desde la perspectiva primaria aristotélica, dan lugar a la conclusión categórica «algunos X son Z». Sin embargo, también se puede extraer una conclusión secundaria de forma condicional extensional, «si algún X es Y, entonces es Z»; o bien conclusiones terciarias de forma condicional lógica, como «si todos los Y son Z y algunos X son Y, entonces algunos X son Z».

Al abordar el condicionamiento lógico, es importante distinguir entre formas normales y paradójicas. Algunos argumentos que involucran proposiciones hipotéticas son válidos independientemente de esta cuestión, mientras que otros solo lo son específicamente en casos donde ninguna de las tesis es internamente inconsistente. No podemos profundizar en este tema aquí, solo lo mencionaremos brevemente.

En su sentido más amplio, la forma "si P, entonces Q" permite una **paradoja** : si sustituimos "no-P" por "Q", obtenemos la proposición "si P, entonces no-P". Esta proposición es formalmente posible, ya que simplemente nos dice, según nuestra definición original, que "P y no-no-P no pueden ser verdaderos", y de ella podemos inferir que P no puede ser verdadero. Nótese que la hipotética "si P, entonces no-P" no es errónea en sí misma, sino que revela claramente la *imposibilidad lógica* del antecedente P y, por lo tanto, incidentalmente, la *necesidad lógica* del consecuente no-P. Decimos, por lo tanto, que "si P, entonces no-P" es una proposición o argumento paradójico, lo que implica que P es ***contradictorio*** y no-P es ***evidente*** . Huelga decir que la forma "si no-P, entonces P" tendría el resultado opuesto (es decir, P).

En la práctica, rara vez se encuentra un argumento paradójico; pero cuando es posible, suele justificar algún pilar fundamental del conocimiento humano. Por ejemplo: si afirmamos que «los humanos no pueden saber nada con certeza», en realidad estamos atribuyéndonos cierto conocimiento, al menos en ese caso; por lo tanto, nuestra afirmación explícita es implícitamente contradictoria y falsa; de ello se deduce que «los humanos pueden saber algunas cosas con certeza» es verdadero y evidente por sí mismo. Cabe señalar que «evidente por sí mismo» significa inmediatamente evidente u obvio, independientemente de cualquier contexto de conocimiento, y por lo tanto evidente en todos los contextos de conocimiento; esto puede contrastarse con « *contextualmente* evidente», que se refiere a lo que parece evidente en algunos contextos, pero que eventualmente podría no serlo en otros.

Dicha inferencia también puede ocurrir, más comúnmente, de forma indirecta, en el proceso conocido como **dilema simple** . Este tipo de argumento fue históricamente uno de los primeros en ser observado por los griegos [28]. Se han identificado dos modos:

[28] Sofistas, si no me equivoco; mucho antes de Aristóteles, al menos. Un ejemplo bíblico de este tipo de argumentos se encuentra en 2 Reyes 7:4, que dice más o menos así: si entramos en la ciudad, morimos; si nos quedamos en la puerta, también morimos; pero si vamos al campamento enemigo, podríamos salvarnos. Esto puede interpretarse en parte como un argumento dilemático (tanto si entramos en la ciudad como si nos quedamos en la puerta, morimos), pero, en un sentido más amplio, como un argumento disyuntivo (que presenta tres alternativas, elimina dos y deja una).

Estado de ánimo constructivo:	*Estado de ánimo destructivo:*
Si P entonces R y si Q entonces R,	si R entonces P y si R entonces Q,
pero P o Q (o ambos);	pero no-P o no-Q (o ambos);
por lo tanto, R.	por lo tanto, no-R.

Aquí de nuevo, se extrae una conclusión relativamente categórica de premisas condicionales [29]. Un tipo de inferencia similar, también con dos modos, que sin embargo solo produce conclusiones disyuntivas, es **el dilema complejo** :

Estado de ánimo constructivo:	*Estado de ánimo destructivo:*
Si P entonces R y si Q entonces S,	si R entonces P y si S entonces Q,
pero P o Q (o ambos);	pero no-P o no-Q (o ambos);
Por lo tanto, R o S (o ambos).	Por lo tanto, no-R o no-S (o ambos).

Por supuesto, se podría escribir mucho más sobre todas las formas y procesos mencionados anteriormente [30], e incluso sobre otros más. La ciencia de la lógica, como se presentó brevemente, disecciona nuestros procesos de pensamiento en pequeñas unidades, estudiando cada una con detenimiento. En la práctica, estas unidades formales se combinan y permutan de todas las maneras posibles, generalmente omitiendo muchos pasos intermedios (ya sea por deshonestidad, ignorancia, pereza o simplemente para evitar decir lo obvio). Quien estudia lógica se vuelve experto en analizar cualquier razonamiento que encuentre en función de sus formalidades, y así puede evaluarlo con precisión.

Recomiendo a los lectores interesados en profundizar en el estudio de la lógica formal que consulten los libros de texto disponibles en el mercado, y en especial mi obra ***Lógica del futuro*** . Sin embargo, en este volumen debemos abordar cuestiones más específicas.

---

29 Con las sustituciones adecuadas, es fácil demostrar que la paradoja es un caso especial de dilema simple. Sustituyendo "Q" por "no-P" y "R" por "P", el modo constructivo que implica "si no-P, entonces P" produce P, y el modo destructivo que implica "si P, entonces no-P" produce no-P.

30 Podemos, por ejemplo, observar la continuidad formal entre la apódosis y el dilema. El dilema simple utiliza una premisa más vaga que la apódosis (disyuntiva, en lugar de categórica) para llegar a una conclusión igual de definida (categórica), mientras que en el dilema complejo la conclusión es más vaga (disyuntiva).

2. LÓGICA ADUCTIVA EN LA *TORÁ* .

Este capítulo está dirigido principalmente a historiadores de la lógica o a historiadores de la filosofía, aunque incluye una breve descripción general de la epistemología que resulta útil para todos, así como algunos comentarios interesantes sobre la profecía.

1. El arte de saber.

La *inducción* , como concepto epistemológico, se refiere a los procesos lógicos mediante los cuales todas las proposiciones y sus diversos componentes se desarrollan gradualmente. Algunos filósofos han tendido a definir la inducción como la búsqueda de principios generales a partir de principios particulares, pero dicha fórmula es demasiado limitada y solo refleja la mayor dificultad e interés de ese tema específico. En un sentido más amplio, la inducción incluye todos los siguientes factores de la cognición:

- **percepción** (conciencia directa de fenómenos concretos, ya sean materiales/sensoriales o mentales/íntimos) y **concepción** (conciencia directa de fenómenos abstractos [31]o conciencia indirecta de cualquier cosa), así como **reconocimiento** (memoria de percepciones y conceptos) e **imaginación** (proyección perceptiva o conceptual);

- **identificación** (conocimiento de las similitudes entre fenómenos) y **diferenciación** (conocimiento de las diferencias entre fenómenos), que hacen posible **la clasificación** (agrupación), a menudo acompañada de **verbalización** (nombramiento);

- **formulando proposiciones** , con distintos grados de consciencia, a veces pero no siempre verbalmente, que relacionan entre sí diversas percepciones y conceptos de diversas maneras (primero como posibles particulares potenciales);

- **generalización** y **particularización** (incluidas las técnicas de *factorización* , *selección de factores* y *revisión de fórmulas* ; consulte mi obra *Lógica del futuro* para obtener más

[31] El proceso de **abstracción** consiste en ignorar (excluir de la conciencia) todos los aspectos de algo, excepto ciertos, tal como se percibe; este proceso precede a las comparaciones, contrastes y manipulaciones mentales mediante las cuales conceptualizamos.

detalles), que son los procesos mediante los cuales se descubre hasta qué punto se puede extender o se debe restringir la aplicabilidad de las proposiciones;

- **deducción** , la inferencia de alguna(s) nueva(s) proposición(es) a partir de una o más proposiciones dadas de cualquier tipo, a través de una serie de procesos como *oposición* , *educción* , *silogismo* , *a fortiori* , *apódosis* , *paradoja* y otros;

- **aducción** , la formación y adaptación de postulados, así como su *comprobación* y *confirmación* o *eliminación* , con referencia a consideraciones racionales-empíricas (más sobre este tema a continuación).

Todo lo anterior depende de la referencia a las leyes principales de la lógica, que aseguran la plenitud y armonía definitivas del conocimiento, a saber:

1. **Identidad** : reconocer que todos los fenómenos conocidos son, al menos, apariencias, y por lo tanto, problemáticas con credibilidad variable, ya sean realidades o ilusiones; *nunca ignorar datos ni cuestiones* . (Esto es lo que queremos decir con «los hechos son hechos»).
2. **No contradicción** : no reconocer como reales, sino insistir en que son parcial o totalmente ilusorias, todas las proposiciones que se consideran incompatibles, independientemente de su nivel de abstracción y fundamentos cognitivos; *buscar siempre la coherencia en el conocimiento* . (Las contradicciones son imposibles en la realidad).
3. **Exclusión del término medio** : no se trata de rechazar todas las alternativas posibles, sino de buscar la resolución de conflictos mediante alguna alternativa nueva o algún punto en común; *se trata de buscar soluciones a todos los problemas* . (No existe un punto medio ambiguo entre el ser y el no ser).

Ahora bien, estos diversos factores cognitivos desempeñan un papel conjunto en la adquisición del conocimiento, y aunque aquí se enumeran de forma «lógica», con algunas subdivisiones y en una aparente cronología, en la práctica funcionan de manera muy interdependiente, retroalimentándose mutuamente de múltiples maneras y sin un orden preestablecido. Además, se describen aquí de forma tan concisa que su significado individual, relativo y colectivo puede pasar desapercibido si no se reflexiona sobre él.

Esta breve descripción de la teoría del conocimiento debe entenderse como *tanto descriptiva como prescriptiva* . Es decir, no existe una diferencia esencial entre el conjunto de procesos cognitivos que utilizan los distintos seres humanos, ya sean personas comunes o científicos expertos, formados en lógica o puramente instintivos, hombres o mujeres, jóvenes o mayores, de cualquier clase social, sanos o enfermos. Es importante destacar que todos poseemos, más o menos, las mismas herramientas cognitivas; algunas personas, innegablemente, están mejor dotadas, otras tienen ciertas limitaciones, pero su arsenal general es prácticamente el mismo, como se ha descrito anteriormente.

Lo que distingue a los individuos es, quizás, el esfuerzo y la habilidad que demuestran con estos mismos instrumentos en cada contexto. El conocimiento es un arte, y los artistas

pueden variar en estilo y calidad. Algunos dan más importancia a la experiencia, otros al razonamiento, otros a sus emociones. Algunos son más visuales, otros más auditivos, otros más sensibles al tacto. Algunos son excesivamente categóricos o clasistas, demasiado verbales en su pensamiento, en detrimento de la intuición; otros son esclavos de sus pasiones, sin ejercer un control suficiente sobre la objetividad de sus procesos mentales. Y así sucesivamente; pero, en cualquier caso, el abanico de facultades disponibles para los seres humanos es prácticamente el mismo. El arte, como en la música, como en la pintura, consiste en encontrar el equilibrio: la medida justa, el momento y el lugar precisos para cada instrumento.

Cabe añadir que dos personas igualmente hábiles en el arte del conocimiento (o una misma persona en momentos distintos) pueden llegar a conclusiones específicas diferentes, debido a los distintos ***contextos*** de conocimiento. El contenido y la amplitud de la experiencia —en el sentido más amplio del término, que incluye las percepciones materiales y mentales y las intuiciones conceptuales— influyen directamente en la lógica de una persona, afectando a todos sus procesos racionales.

2. La aducción en la filosofía occidental.

La lógica, desde la Antigüedad y a lo largo de la Edad Media, al menos en Europa, se ha asociado más específicamente con la deducción, ya que ese era el campo en el que se había realizado el trabajo teórico más impresionante, principalmente por Aristóteles. Solo en los últimos siglos se hizo mayor hincapié, gracias en gran parte a pensadores como Newton, en los aspectos experienciales del conocimiento (por filósofos como Locke y Hume) y en sus aspectos aductivos (por filósofos como Bacon y Mill); y en tiempos más recientes en el papel crucial de la imaginación en la formulación de teorías (por Einstein, por ejemplo).

Esto no significa que la inducción, ni más específicamente la aducción, sean conceptos novedosos en sí mismos. Ciertamente, las personas siempre han utilizado todos los factores de la inducción en sus esfuerzos cotidianos por conocer: han usado sus sentidos y su intelecto para intentar comprender el mundo que las rodea, a veces de forma más audaz que nosotros, a veces de forma más rígida, a veces quizás de forma más sensata. Además, debemos admitir que Aristóteles, tras unos cuatro o cinco siglos de desarrollo de la filosofía griega, incluyendo a sus predecesores Sócrates y Platón, era plenamente consciente del problema fundamental de la inducción, el llamado «problema de los universales» (es decir, cómo se conocen los conceptos).

En efecto, su obra formal en lógica, incluyendo la oposición, la inferencia inmediata y el silogismo, constituyó un lúcido intento, aunque incompleto, de resolver precisamente ese problema. La deducción, según Aristóteles , no estaba separada de la inducción ni se oponía a ella, sino que era un aspecto fundamental de la misma. Para él, al parecer, ciertas generalidades se conocían de forma directa e indudable (como los axiomas de la lógica), mientras que otras debían desarrollarse empíricamente (aparentemente, mediante una enumeración completa); a partir de ahí, se podía llegar por inferencia a todos los demás principios generales. Las zonas grises de esta visión eran, sin duda, la fuente, la validez y el

número de los principios fundamentales inicialmente dados, así como el alcance del empirismo a la luz de las dificultades prácticas de la enumeración completa.

Hoy en día, sin duda coincidiríamos en que la deducción es uno de los instrumentos de la inducción, necesaria para inferir predicciones a partir de postulados con fines de verificación y, en términos más generales, para buscar la coherencia. En nuestra opinión, los fundamentos del conocimiento son principalmente datos empíricos, ya sean concretos o abstractos, y en menor medida, proposiciones evidentes cuyas contradicciones son contradictorias entre sí. Somos más conscientes de la naturaleza hipotética y tentativa de gran parte del conocimiento; y en lugar de una enumeración completa, nos referimos a procesos como la generalización y la particularización.

Pero si consideramos los fenómenos perceptivos y conceptuales, que son los puntos de partida del conocimiento, como «axiomas» (en un sentido amplio del término), entonces nuestra perspectiva no difiere mucho de la de Aristóteles en esencia, aunque sí presenta variaciones en los detalles y el énfasis. El punto histórico que pretendo destacar no es, desde luego, que Aristóteles fuera omnisciente y tan plenamente consciente de las cuestiones y respuestas epistemológicas como lo somos hoy. Más bien, que en su época, e incluso antes, ya existía una búsqueda de dichas cuestiones y respuestas, y un espíritu de inteligencia, honestidad y objetividad ya estaba presente, de modo que, para realizar una valoración justa, debemos centrarnos en sus contribuciones en lugar de en sus lagunas.

Creo que es importante que los historiadores tengan presente que los filósofos son humanos. No tienen tiempo para plasmar en palabras todo lo que saben o piensan. A menudo, además, intuyen un horizonte más amplio del que pueden explorar en detalle. Por lo tanto, no se puede esperar que un solo filósofo señale y aclare cada aspecto de la inducción, ni que desarrolle un espectro completo de técnicas lógicas. No decir algo no significa necesariamente desconocerlo, o al menos estar en camino de conocerlo. Algunos discípulos poco imaginativos, así como historiadores, tienden a fosilizar las filosofías, haciéndolas parecer más rígidas y limitadas de lo que realmente eran en sus orígenes.

Así pues, la sugerencia de que las proposiciones generales se obtienen mediante la «enumeración completa», atribuida por algunos historiadores a Aristóteles, contiene las semillas del empirismo. Hoy reconocemos sin duda el papel fundamental que desempeña la enumeración *parcial* : así es como se conocen las proposiciones *particulares* . Se observa que uno o más casos de un tipo poseen un determinado atributo o comportamiento, y se expresa verbalmente esa observación, sin pretender comentar los casos no observados ni afirmar que poseen el mismo atributo o comportamiento.

Este es el punto en común entre nosotros y Aristóteles; la cuestión radica únicamente en cómo avanzar desde ahí hacia las generalidades. La enumeración completa pudo haber sido, para la filosofía occidental, una primera sugerencia tentativa; pero tras una reflexión, pronto se hizo evidente que era un ideal poco práctico, ya que la mayoría de las clases con las que trabajamos son abiertas. Hoy comprendemos que la respuesta se encuentra en los procesos de ensayo y error de generalización y particularización, o, en términos más generales, en la aducción.

No obstante, a pesar de sus profundas raíces en el pasado, es evidente que hasta la Ilustración el concepto y las leyes de la aducción fueron relativamente poco discutidos y comprendidos, al menos en la filosofía occidental. Los historiadores suelen atribuir a Francis Bacon (1561-1626, Londres) la formulación clara de estas leyes. Como señala Anthony

Quinton, la innovación crucial del «nuevo método» de Bacon fue su carácter *eliminativo* (« *major est vis instantiae negativae* »). Bacon también reconoció debidamente los aspectos positivos de la inducción (es decir, la observación y la confirmación), y explicitó muchos de los escollos posibles en el transcurso de dichos procesos (a los que se refería como «ídolos»).

Huelga decir que las palabras de Bacon no fueron las últimas sobre el tema; afortunadamente, se han realizado muchas otras contribuciones desde entonces. Cualquiera que sea su historia precisa, las **Leyes de Aducción** pueden expresarse como se hace a continuación. Por «postulado» se entiende un conjunto de proposiciones imaginadas de verdad aún no resuelta. Por «experiencia» se entiende cualquier apariencia, preferiblemente concreta en lugar de abstracta, tomada *tal cual* , como aparece, como una mera configuración de fenómenos, sin trabajo clasificatorio de comparación y contraste con otros fenómenos recordados. Por «confirmación» o «debilitamiento» de una tesis se entiende añadir o restarle cierta credibilidad; mientras que por «prueba» o «refutación» se entiende credibilidad o incredulidad extremas.

1. **Si algún postulado tiene ciertas implicaciones lógicas necesarias, y se comprueba que estas implicaciones concuerdan con la experiencia, el postulado queda confirmado hasta el momento, aunque no necesariamente probado** (Ley Positiva).

2. **Si algún postulado tiene ciertas implicaciones lógicas necesarias, y se descubre que estas implicaciones están en desacuerdo con la experiencia, el postulado queda refutado, y no simplemente debilitado** (Ley Negativa).

Estas leyes pueden explicarse y unificarse haciendo referencia al concepto de probabilidad, y sobre esta base se pueden derivar numerosos corolarios. Los corolarios surgen de la consideración de postulados contrapuestos; por ejemplo: cada vez que se confirma un postulado, mientras que un competidor no se confirma, este último se debilita; cuando se refuta un postulado, todos sus competidores restantes (ya sean alternativas conocidas o desconocidas) se fortalecen (aunque todos por igual, a menos que alguno de ellos predijera la experiencia que lo refuta, en lugar de simplemente aceptarla). Sin embargo, estos temas y detalles son demasiado extensos para el presente estudio (véase mi obra ***Lógica del futuro***).

3. Aducir profecías y profecía.

La aducción se considera generalmente un concepto filosófico relativamente reciente, y quienes lo defienden, ya sea por tendencias tradicionalistas o modernas, pueden considerar que su aplicación a contextos bíblicos o talmúdicos es un anacronismo. En mi opinión, y lo demostraré a continuación, la realidad es precisamente la opuesta. Las leyes de la aducción se encuentran formuladas casi explícitamente ya en la Torá de Moisés, evidencia de

una madurez lógica muy temprana, y no sorprende, por lo tanto, que se utilizaran con tanta frecuencia y destreza en la época talmúdica [32].

Los fundamentos del método aductivo se encuentran en dos pasajes del Deuteronomio. A continuación, los citaré y explicaré los aspectos de la aducción que cada uno aclara (en referencia a las leyes positivas y negativas descritas en la sección anterior). Cabe señalar que el término «predicción», utilizado más adelante, debe entenderse como la descripción completa del evento o eventos en cuestión, incluyendo posibles plazos y lugares.

PRIMERA LEY: **Deuteronomio 13: 2-4.**

> *Si surge en medio de ti un profeta o un soñador de sueños, y te da una señal o un prodigio, y la señal o el prodigio* ***se cumple*** *, de lo cual te habló, diciendo: «Vayamos tras otros dioses que no has conocido, y sirvámosles», no escucharás las palabras de ese profeta ni de ese soñador de sueños; porque el Señor tu Dios te pone a prueba para saber si amas al Señor tu Dios con todo tu corazón y con toda tu alma.*

SEGUNDA LEY: **Deuteronomio 18:21-22.**

> *Y si dices en tu corazón: "¿Cómo sabremos la palabra que el Señor no ha dicho?" Cuando un profeta hable en nombre del Señor, si lo que dice* ***no se cumple ni sucede*** *, eso es lo que el Señor no ha dicho; el profeta lo ha dicho con presunción, no le temas.*

Evidentemente, la primera ley aborda el aspecto positivo de la aducción: reconoce la tendencia natural de la humanidad a creer ante una predicción correcta (el evento profetizado se cumple empíricamente), pero nos enseña que tal confirmación *no constituye prueba* y, por lo tanto, que aún se pueden encontrar buenas razones para rechazar la tesis en cuestión (como su llamado a la conversión a otros dioses). La segunda ley aclara el aspecto negativo de la aducción: sugiere que las tesis falsas finalmente fracasan, enseñando que una predicción incorrecta (el evento profetizado no se cumple empíricamente) no es simplemente una debilidad, sino que *constituye una refutación* , por lo que la tesis en cuestión debe ser eliminada.

El valor lógico de estas afirmaciones bíblicas, la legitimidad de su interpretación, tal como se presenta aquí como *principios epistemológicos generales* , es (creo que todos estarán de acuerdo) evidente. Nótese bien el **criterio empirista** explícitamente expuesto aquí: la predicción «se cumple» o «no se cumple»; la tesis en cuestión (la profecía) se *contrasta empíricamente con referencia a acontecimientos públicos* y no únicamente mediante la comparación (racionalista) con el documento o la tradición religiosa.

---

32 No obstante, el Talmud, en su afán por crear dogmas, al menos tal como lo vemos hoy en día, prefirió mantener estos procesos aductivos relativamente ocultos y tácitos, para dar la impresión, falsa pero conveniente, de ser una disciplina puramente *deductiva* ; pero ese es otro tema.

Los siguientes comentarios son secundarios con respecto a este tema principal, pero ya que estamos hablando de profecía, vale la pena mencionarlos.

Cabe destacar que los comentaristas tradicionales, basándose en pasajes sobre profecía del Tanaj, perfeccionaron las reglas mencionadas, demostrando así su profundo conocimiento de sus implicaciones. Señalaron que las dos reglas deuteronómicas se formularon en relación con los falsos profetas. Se trata de técnicas lógicas para identificar y evaluar a los candidatos a la dignidad de profeta, enseñándonos a no creer automáticamente a quienes afirman ser portavoces de Dios y a discernir si lo son.

El rabino Abraham Y. Schlesinger de Ginebra me comentó (aunque no lo he verificado) que los matices en cuestión son dilucidados notablemente por Maimónides en *Hilkhot Yesodei haTorah* 10:4; en cuanto a la fuente talmúdica, no es el Talmud babilónico sino el de Jerusalén, concretamente *Sanedrín* 15:5, " *Ani mitnabei...* ". Sin embargo, encontré la principal fuente bíblica gracias al artículo de la Enciclopedia Judaica sobre profetas y profecía: se trata de Jeremías 28:8-9, que cito a continuación (Yirmeyahu habla con Chananyah ben Azur, un profeta rival, que ha prometido cosas buenas a los judíos):

> *Los profetas que nos precedieron, tanto a mí como a ti, en la antigüedad profetizaron contra muchos países y grandes reinos, anunciando guerras, calamidades y pestilencias. En cuanto al profeta que profetiza paz, cuando se cumpla su palabra, entonces se sabrá que el Señor lo ha enviado verdaderamente.*

Este pasaje implica que si un profeta hacía una predicción que no se cumplía, no significaba que no fuera un verdadero profeta. Dependía de la naturaleza de la profecía en cuestión. Si constituía *una bendición* de Dios, entonces, una vez anunciada, debía cumplirse, porque las bendiciones de Dios son irrevocables. Si lo predicho era *una maldición* , bien podría no cumplirse y aun así ser cierta, porque tales profecías negativas siempre son (es decir, hasta que se realizan) condicionales y dependen de que la audiencia no se arrepienta y cambie su conducta (como en la historia de Jonás y Nínive, por ejemplo).

La propuesta es coherente. Cabe añadir que, para ser justos, esta misma laguna legal se aplica tanto a los candidatos a profetas como a los profetas consagrados. En otras palabras, sus predicciones negativas que no se cumplen tampoco los descalifican; solo las predicciones positivas que no se cumplen lo hacen. Como ejemplo bíblico (además del mencionado por Jananías) de predicción positiva falsa, véase 1 Reyes 22 (y 2 Crónicas 18), donde unos 400 «profetas» de la corte de Acab le prometieron la victoria sobre los arameos, mientras que solo Miqueas predijo la muerte del rey de Samaria.

Cabe señalar que lo bueno y lo malo suelen ser relativos: lo que es bueno para una persona o grupo puede ser malo para otro, y viceversa; incluso, para una misma persona, algo puede ser bueno en ciertos aspectos o en ciertos momentos y malo en otros. Las bendiciones suelen ser mixtas. Presumiblemente, la evaluación de una predicción como «positiva» o «negativa» se realiza en función de los términos de la profecía misma: a quién pretende favorecer o perjudicar, cómo y cuándo.

En lo que respecta a las profecías de sucesos *neutrales* , como algunos eventos astronómicos o quizás alguna aparición sobrenatural en público, sin impacto positivo ni negativo en la vida humana, más allá de revelar el poder predictivo del profeta, (supongo) que se rigen por las reglas deuteronómicas citadas anteriormente. Esto significa que los sucesos

neutrales predichos por un profeta de renombre están destinados a cumplirse; y un candidato a profeta que predice sucesos neutrales que no se producen queda descalificado.

Cabe señalar que el artículo *de Enc. Jud.* mencionado anteriormente indica que, incluso con las reglas refinadas propuestas por Jeremías, surgen dificultades al contrastar las profecías aceptadas como verdaderas por la tradición con los acontecimientos posteriores descritos en la propia Biblia. Sin embargo, estas dificultades suelen ser superables, ya que siempre se puede interpretar *a posteriori* incluso las profecías positivas «fallidas» como *tácitamente condicionales , al igual que en los casos negativos* [33]. Se puede afirmar que se prometieron cosas buenas, *siempre y cuando* nos mantuviéramos en el buen camino o mejoráramos nuestra conducta en ciertos aspectos evidentes, del mismo modo que se puede afirmar que se prometieron cosas malas, *a menos que* nos desviáramos del mal camino y mejoráramos nuestra conducta.

Otro comentario que puede resultar provechoso en este contexto, con respecto a las profecías, ya sean bíblicas o de documentos análogos de otras religiones o sectas, es que suelen ser lo *suficientemente vagas* en cuanto al tiempo y el lugar, si no en cuanto a los detalles descriptivos, como para que quienes ya creen en ellas las evalúen con bastante indulgencia y, además, las manipulen para que se ajusten a cualquier escenario que deseen. Por supuesto, las profecías no siempre son convenientemente vagas; por ejemplo, en Jeremías 28, Jananías establece un plazo de dos años para su profecía y Jeremías, un año claro para la suya.

Algunos de estos comentarios sin duda suenan muy escépticos, pero hay que ser honestos y analizar qué se profetiza, a quién se refiere exactamente, y cuándo y dónde con precisión. Sin estas especificaciones, es muy difícil aplicar las leyes aductivas de manera estricta y concluyente. La verdadera dificultad reside en saber dónde trazar la línea entre justificación y pretexto; para ello debemos recurrir al *contexto* : la reputación previa del profeta, el curso de los acontecimientos posteriores y el tema general de la Biblia. (Aquí ni siquiera considero la cuestión de la historicidad, es decir, si los acontecimientos relatados ocurrieron realmente; esto también requiere contexto, pero un contexto aún más amplio que el que proporciona el propio texto).

Es necesario distinguir entre la evaluación aductiva de las profecías y la de los profetas. Un profeta, podría decirse, es un conjunto de profecías. Primero, cada predicción debe evaluarse según los principios establecidos; segundo, la persona que realiza las predicciones es evaluada en función de su historial general de predicciones. Esta distinción se

---

33 Que este es un modo de razonamiento aceptado y utilizado por los comentaristas tradicionales puede demostrarse con referencia a una dificultad en Génesis 28, señalada por R. Adin Steinsalz en una charla en Ginebra recientemente. Durante el sueño de Jacob de la escalera, Dios le promete muchas cosas buenas (vv. 13-15), pero inmediatamente después Jacob parece dudar de estas promesas, cuando dice: « *Si* Dios está conmigo…» (vv. 20-22). La explicación que da Rashi (según R. Steinsalz, pero no encontré el lugar) es que Jacob entendió que las promesas de Dios dependían de su buena conducta continua, es decir, de que siguiera siendo la misma persona. Así, aquí una promesa positiva se toma como *tácitamente condicional* .

Por cierto, el propio R. Steinsalz ofreció una explicación alternativa a la duda de Jacob: que tal vez Jacob no estuviera seguro de si su sueño era realmente una profecía o simplemente la ilusión de un viajero preocupado. Pero, aunque esta explicación es psicológicamente interesante, epistemológicamente implica que un profeta puede dudar de su propia profecía. Tal premisa, en mi opinión, pondría en duda todas las profecías; debemos asumir que la experiencia profética es intrínsecamente indudable, o de lo contrario pierde su estatus especial.

aclara con la historia de Balaam, un falso profeta que, sin embargo, fue utilizado por Dios, incluso contra su voluntad, como instrumento de profecías verdaderas que anunciaron las bendiciones de Israel (Números 22-24) [34].

Otro problema es distinguir entre afirmaciones de profecía y predicciones ordinarias. Incluso si consideramos (como yo lo hago, con gratitud) todo conocimiento, por muy ordinaria que sea su metodología, por muy natural que sea su fuente, como un don maravilloso de Dios, es necesario establecer una distinción. El comentarista medieval Nahmánides interpreta los términos de los pasajes citados anteriormente de la siguiente manera: «un profeta»: aquel que afirma que Dios le comunicó un mensaje mientras estaba despierto [35]; «señal» denota la predicción de un suceso natural, mientras que «prodigio» implica la predicción de un evento sobrenatural [36]. Un meteorólogo, por ejemplo, no afirma tener poderes proféticos, pero pronostica el tiempo; lo consideraríamos un científico eficaz si sus predicciones fueran consistentemente (o incluso habitualmente) correctas, pero nunca le atribuiríamos poderes proféticos.

Lo que cuenta al juzgar una profecía es la fuente del conocimiento o la metodología que la originó. Si se utilizan medios naturales, como los satélites, incluso las predicciones diarias e invariablemente correctas no implican «profecía». Esto es igualmente cierto en el caso de predicciones tan vagas que existe una probabilidad natural de que tal o cual evento ocurra en algún momento futuro en algún lugar del mundo. Por supuesto, las conjeturas descabelladas de los charlatanes, por muy convencidos que estén de los orígenes sobrenaturales de sus predicciones, tarde o temprano resultarán erróneas y revelarán la falsedad de sus autores. La profecía, entonces, debe predecir ***eventos naturales impredecibles por medios ordinarios*** o ***eventos sobrenaturales*** (que, en cualquier caso, son impredecibles por medios ordinarios).

Por cierto, el concepto de un evento «antinatural» presenta dificultades lógicas. La mente científica no tiene ideas preconcebidas ni conocimiento previo sobre la Naturaleza ni sobre lo que es natural; todo lo que sucede, todo lo que sucede, *es* natural, y la Naturaleza *es* la suma total de todo lo que ha ocurrido. El hecho de que un evento sea único, diferente de los eventos rutinarios, no implica que sea antinatural, sino simplemente menos frecuente. La definición de magia o milagro tendría que referirse a algún origen especial del evento, como la telequinesis o la intervención sobrenatural. Sin embargo, una vez que se establece que tal evento puede ocurrir en este mundo, entonces tendríamos que incluirlo en nuestro concepto del Mundo, y por lo tanto calificaría como normal y natural en nuestra visión del mundo

---

34 Esta historia está llena de detalles interesantes sobre la profecía. Según Nahmánides (Cohen, p. 921), el hecho de que Balaam no fuera un profeta más allá de los eventos relatados en ella se sugiere por el uso de las expresiones «Dios vino a Balaam» (22:9) y Dios o el Señor «se encontró con Balaam» (23:4, 16), que sugieren un encuentro no habitual *(yikar)* iniciado por Dios (*yavo*). Además, la expresión «el Señor puso una palabra en la boca de Balaam» (23:5, 16) parece implicar una toma de posesión forzosa por parte del Señor de las facultades del habla de Balaam, al menos en las dos primeras profecías; en la tercera profecía «el espíritu de Dios vino sobre él» (24:2). Otros detalles técnicos incluyen: tener el ojo abierto (24: 3, 15), oír las palabras de Dios, ver la visión del Todopoderoso, caer pero con los ojos abiertos (24: 4, 16) y conocer el conocimiento del Altísimo (24:16).

35 Pero véase Núm. 12:6-8, donde un "profeta" se define como alguien a quien el Señor se da a conocer en una "visión" o le habla en un "sueño", con la excepción de Moisés, a quien se le habla "boca a boca, incluso manifiestamente, y no en lenguajes oscuros" y que contempla "la semejanza del Señor" (Cohen, p. 855).

36 Cohen, pág. 1062.

ampliada. Así pues, el término «natural» es lógicamente muy relativo; pero aún podemos darle su connotación convencional.

Cabe señalar también que la predicción no es, como se suele creer, el atributo esencial ni siquiera principal de la profecía. La profecía parece ser, ante todo, una relación de alto nivel con Dios, lo cual, de forma incidental, implica poderes cognitivos y de otra índole. Los principales profetas, como Moisés, Samuel, Elías, Eliseo, etc., son líderes espirituales de la comunidad israelita y humana; sus poderes cognitivos y de otra índole son meros medios para este fin, la manifestación externa de su profunda dignidad.

En conclusión, volviendo al tema central del presente capítulo, creo que la evidencia documental aducida anteriormente demuestra sin lugar a dudas que la tradición religiosa judía poseía una comprensión muy clara de las dos leyes lógicas de la aducción mucho antes que la filosofía griega, por no hablar de la filosofía occidental posterior al Renacimiento. Para quienes creen en el origen divino y la datación tradicional del Deuteronomio, estas leyes de la lógica fueron reveladas por Dios en el Sinaí hace unos 3300 años, casi 1000 años antes de la época de Aristóteles. Para quienes dudan de esto y consideran que el Libro es de origen humano y más reciente, digamos alrededor del Primer Exilio, ¡estas leyes de la lógica son todavía un par de siglos anteriores a los descubrimientos de Aristóteles![37]

Sin embargo, cabe destacar que (hasta donde sé) las leyes de la Torá sobre la aducción nunca fueron resaltadas ni discutidas por los rabinos del Talmud y posteriores *como principios lógicos aplicables a todo pensamiento* . Evidentemente, practicaron la aducción inconscientemente en sus debates sobre la ley, pero nunca consagraron dicho razonamiento en un principio hermenéutico ni analizaron su eficacia. Podríamos acusarlos de tener razones doctrinales para este silencio, a saber, impedir el desarrollo de modos de pensamiento científico que pudieran debilitar la religión; pero lo más probable es que simplemente no se percataran de la alusión en la Torá. Muy probablemente, yo tampoco la habría notado si no hubiera estudiado filosofía mucho después del advenimiento de la ciencia moderna; hay que reconocer el mérito donde corresponde.

4. Lógica y misticismo.

Una de las dificultades del pensamiento religioso reside en sus expresiones categóricas del conocimiento.

En la mente humana existe una tendencia a confundir la comprensión conceptual con la percepción, considerándolas con el mismo grado de probabilidad. Sin embargo, mientras que la percepción (y sus derivados, que denominamos «hecho empírico») tiene un nivel de credibilidad bastante alto (rara vez se encuentra incorrecto lo que percibimos, en su forma más casi no procesada posible), la conciencia conceptual tiene mayores posibilidades, ya que

---

37 En el caso del Deuteronomio, que es el que nos ocupa, algunos afirman que data del reinado del rey Josías, uno de los últimos reyes antes del exilio. Cualquiera que sea la antigüedad de los Libros de Moisés, aparentemente ya estaban bien establecidos en tiempos de Esdras. A juzgar por el Libro de Esdras, este período pudo haber sido, más bien, el punto de partida del judaísmo rabínico, que alcanzó su máximo apogeo con la Mishná y la Guemará.

incluye lo imaginario, lo que nos permite proponer escenarios alternativos y, por lo tanto, una credibilidad relativamente menor, *desde el principio.*

Para la mente simple, que no ha reflexionado sobre cuestiones epistemológicas, el mero hecho de pensar en un escenario conceptual como respuesta a alguna pregunta es suficiente para justificarlo. No se necesita más evidencia ni verificación. Claro que este es un caso extremo. Supongo que una persona que practicara este enfoque del conocimiento a tiempo completo probablemente estaría en un manicomio. En realidad, todos practicamos estos atajos al conocimiento, aunque en distintos grados y, en algunos casos, en diferentes ámbitos.

El peligro reside en confundir *la especulación* con el conocimiento en su estado final.

Toda intuición o creencia es, estrictamente hablando, una especulación, que puede ser correcta o incorrecta. Tras una evaluación adecuada, que en sí misma es en cierta medida especulativa, podemos acercarnos a la verdad y afirmar con mayor seguridad si es correcta o incorrecta. Dicha evaluación consiste en examinar el contexto perceptivo y conceptual, todos los hechos e intuiciones conocidos, y juzgar su coherencia con la nueva idea propuesta, la tesis en cuestión, y considerar el impacto mutuo de estos conjuntos de información. Además, el contexto está en constante cambio, por lo que la evaluación debe ser continua y recurrente para mantener su precisión. Solo así podemos tener una certeza razonable.

En las primeras etapas del desarrollo humano, ya sea histórico o individual, tendemos a ser menos cuidadosos en nuestras evaluaciones del conocimiento. Con mayor madurez, debemos considerar nuestro supuesto conocimiento de manera más crítica y justa, sin prejuicios, con objetividad y libertad. Si no lo hacemos, a la larga sucumbiremos a la duda, y la estructura inevitablemente se tambaleará. Si es sólida, resistirá todas las pruebas; si es débil, puede fortalecerse, o de lo contrario no merece respeto. Este es un desafío que la religión también debe afrontar para sobrevivir.

La lógica no tiene objeción *alguna* al misticismo. No tiene prejuicios respecto al *contenido final* del mundo. Lo que le concierne a la lógica es *la morfología y la etiología de nuestro conocimiento* , las formas y los procesos que lo originaron. En cuanto al misticismo (la «Cábala»), parece constituir un intento de concebir escenarios —que, a primera vista, son especulaciones desde el punto de vista lógico— para explicar ciertos fenómenos o textos. Dado que las preguntas planteadas conciernen a ámbitos inaccesibles a la investigación científica, las respuestas son, en última instancia, inherentemente *inverificables* , aunque sea posible cierto grado de confirmación, duda, mejora o rechazo.

En otras palabras, existen proposiciones que difícilmente podrán ser probadas, ni correctas ni incorrectas, e incluso imposibles de evaluar de manera convincente. Se refieren a Dios, el principio de las cosas, el fin de los tiempos, etcétera. Están más allá de la comprensión humana, porque se encuentran fuera de su alcance mental o fuera de su universo. Cualquier afirmación al respecto, positiva o negativa, es pura especulación desde un punto de vista humano normal. Incluso aquello que se afirma que es de inspiración divina, aunque bien podría serlo en realidad, es considerado por la lógica como especulativo; puesto que *nosotros* , la gente común, al escuchar tales afirmaciones, nos vemos obligados a considerar la posibilidad de que quien las profiere no haya sido inspirado, por ejemplo. Es un punto muerto.

No debemos rechazar sin más ni ser ingenuos, sino realizar la mayor evaluación posible y, aun así, mantener una mente abierta. Esto se desprende, en cierta medida, de las leyes bíblicas de la aducción. El hecho de que estas leyes se encuentren en la Torá atestigua la

necesidad de cierto grado de empirismo y de ejercitar la facultad crítica. Es un reconocimiento de que los hombres (o mujeres), por su naturaleza, pueden confundir su imaginación y especulaciones con la realidad, y a menudo presentan afirmaciones infundadas de inspiración divina. Estamos llamados a juzgar con cautela.

Incluso dentro de la religión, si no especialmente en ese ámbito, las personas pueden equivocarse con mucha facilidad y tienden a aceptar sin cuestionar las ideas que les ofrece su capacidad conceptual. Lo cual no significa, aclaremos, que tal error sea inevitable o incluso habitual en la religión.

> La especulación sobre las esferas celestes nos ofrece un ejemplo revelador. Esta doctrina, popularizada por los místicos de Safed (siglo XVI d. C.), se considera arraigada en la literatura talmúdica y una tradición judía de origen mosaico, razón por la cual se la considera cierta. Sin embargo, si examinamos los registros históricos, emerge una imagen diferente.
>
> Desde la antigüedad se conocían siete cuerpos celestes cercanos a la Tierra: el Sol, la Luna y los cinco planetas Mercurio, Venus, Marte, Júpiter y Saturno. Estos cuerpos eran visiblemente móviles, a diferencia de las estrellas, que parecían relativamente fijas [38]. Para explicar la suspensión de estos objetos celestes y la rotación diaria de los más cercanos a nosotros en el cielo, Platón y Aristóteles (siglos V-IV a. C.) propusieron la teoría de que existen esferas concéntricas alrededor de la Tierra: siete en las que se mueven los cuerpos celestes y una octava en la que se encuentran las estrellas [39]. Esta teoría presentaba ciertas dificultades y, en consecuencia, fue perfeccionada por Ptolomeo de Alejandría (siglo II d. C.). El modelo ptolemaico del universo, como se le conoció, se mantuvo como verdad aceptada durante siglos, hasta el desarrollo del modelo copernicano.
>
> En la época talmúdica, la idea de las esferas celestes estaba arraigada culturalmente y se consideraba obvia. Si bien no es del todo inconcebible que fuera anterior a los griegos, no existe evidencia escrita al respecto, y parece mucho más probable que llegara a Oriente Medio tras la llegada de Alejandro Magno (discípulo de Aristóteles). Los Siete Cielos se convirtieron en un elemento fundamental de la especulación mística judía, sirviendo tanto para transmitir enseñanzas espirituales y éticas como para explicar diversos aspectos de nuestro mundo físico. Sin embargo, resultó ser una mala inversión: nuevos descubrimientos en tiempos relativamente modernos en el campo de la astronomía han refutado por completo este modelo.
>
> Desde Copérnico, aprendimos que la Tierra, la Luna y los cinco planetas giran alrededor del Sol (la Tierra lo hace en 365,25 días), y que la apariencia de rotación del Sol alrededor de la Tierra se debe más bien a la rotación diaria de esta última sobre su propio eje. Además, se descubrió que el Sol es una bola incandescente, una entidad fundamentalmente diferente de los otros seis vecinos de la Tierra; se entendió que las estrellas son cuerpos celestes incandescentes como el Sol, y se descubrió que se mueven de diversas maneras; la Luna se distinguió por su rotación alrededor de la Tierra de los otros cinco planetas, cuyas trayectorias eran más bien paralelas a la de la Tierra [40]. Además, se descubrieron planetas previamente desconocidos, sin mencionar los asteroides: en 1781, el planeta Urano; en 1846,

---

38 Sus posiciones fueron cartografiadas por primera vez, al parecer, por los caldeos. Los mapas representan las constelaciones más apreciadas por los astrólogos.

39 Más precisamente, se suponía que las estrellas eran agujeros en la estructura del Octavo Cielo, a través de los cuales se podía ver la luz.

40 podemos *concebir* los cuerpos celestes como si giraran alrededor de la Tierra. Es decir, podemos construir un modelo en el que la Tierra es el origen cartesiano (punto cero geométrico) y todos los demás cuerpos describen diversas trayectorias con respecto a ese origen. Este modelo, el ptolemaico, simplemente reflejaría la forma en que observamos el cielo desde la Tierra. Sin embargo, las trayectorias que describen los cuerpos celestes en dicho modelo son muy complejas y difíciles de explicar y predecir. El valor del modelo copernicano, que desplazó el centro del mundo (en realidad, de nuestro sistema solar), residió en su capacidad para simplificar el problema matemático que planteaban las trayectorias observadas. Galileo y Newton pudieron entonces proporcionar una explicación, con el concepto de gravedad y las leyes de la mecánica, que encajaba perfectamente con este modelo.

> Neptuno; en 1930, Plutón; y se descubrió que muchos de los ocho planetas tienen sus propias lunas. Se descubrió que nuestro sistema solar era solo un miembro promedio de una galaxia de unas 100 000 estrellas, y que el universo consistía en multitud de galaxias dispersas, cada una con una miríada de estrellas, planetas, lunas y cometas, todas moviéndose de diversas maneras. Y así sucesivamente.[41]
>
> Ahora bien, lo cierto es que los sabios talmúdicos no tenían ni idea de estos importantes avances en la ciencia astronómica, y, según todas las pruebas, los místicos judíos posteriores, como los de Safed, los ignoraban incluso mientras se producían a su alrededor. El hecho de que todas estas personas construyeran doctrinas basadas en teorías que resultaron ser erróneas, o incluso obsoletas en su época, demuestra que no se les puede considerar, bajo ningún concepto, omniscientes e infalibles. Deben aplicarse las leyes de *la Torá* sobre la aducción, y las especulaciones que contradicen la evidencia empírica deben rechazarse, por mucho que nos aferremos a su mensaje espiritual y ético. Lo único que podemos hacer para salvar las apariencias es recurrir a la alegoría y decir que las Esferas son dominios espirituales, en una dimensión no física de la existencia; o que se refieren a diferentes niveles de conciencia o estados mentales.[42]

Podemos ir aún más lejos, dada la clara formulación de las leyes de aducción en la Torá. El hecho de que la Torá enseñe este proceso lógico (inductivo) lo hace *kosher* , e incluso una *mitzvá* ; los tradicionalistas no pueden afirmar que sea una técnica novedosa y extranjera, una invención de científicos ateos o no judíos. Pero, además, si consideramos el contexto en el que se formulan estas leyes, queda claro que deben aplicarse de forma muy amplia (en la medida de lo posible), no solo a las especulaciones extravagantes de los místicos, sino también a las discusiones legales prácticas de los halajistas.

Pues, si es permisible, e incluso imperativo, evaluar la veracidad de supuestas *profecías* , entonces , con mayor *razón* , es éticamente posible y necesario, según la Torá, evaluar las declaraciones de los rabinos, que ocupan un rango inferior en la jerarquía espiritual. Y de nuevo, si podemos y debemos evaluar a estos y a aquellos líderes religiosos mediante técnicas *aductivas* , entonces , con mayor *razón* , podemos y debemos hacerlo con *todas las demás* técnicas inductivas y deductivas, que son lógicamente más certeras. Me parece que estas inferencias son irrefutables.

La Torá, en las leyes descritas anteriormente, se pronuncia claramente a favor del empirismo y el uso del pensamiento crítico. No recomienda una credulidad incondicional hacia las supuestas «autoridades»; exige integridad, una sana referencia a los hechos objetivos y un juicio intelectual. La Torá no aprueba al «creyente» obsesivo que niega sus sentidos y su razón en pos de sus fantasías, o, como un borrego, de las fantasías ajenas, sean «sinceras» o

---

41 No es mi intención aquí adentrarme en la historia de la Astronomía; pero debo enumerar algunos datos para poner al día a ciertos estudiantes de yeshivá, inmersos *únicamente* en el saber tradicional. En cualquier caso, cabe destacar que el número místico Siete no puede transformarse en el número místico Diez.

42 O bien, que simbolizan las etapas de la Creación o los velos que nos separan de la realidad última del Uno. El postulado de las Esferas es, por supuesto, solo un componente de la teoría mística de las *Sefirot* . Otro componente importante es la idea metafísica de la Emanación, según la cual la existencia del mundo se produce continuamente por emanación de Dios, a través de las sucesivas capas de las esferas. Se supone que esta idea refuerza el concepto de la separación de Dios, su distancia y aislamiento del mundo material, al tiempo que subraya su sustento. Nuestro rechazo a la idea de las Esferas, o al menos a su versión física, no implica un rechazo al Emanacionismo. Sin embargo, aquí también debemos tener en cuenta que esta última teoría tiene, según los historiadores, raíces griegas, alcanzando su máxima expresión en el Neoplatonismo, con Plotino (siglo III d. C.). Todo esto demuestra que la filosofía (en este caso, sus ramas naturales o metafísicas) ha influido históricamente con bastante frecuencia en el pensamiento judío, más de lo que ciertos opositores tradicionalistas de la filosofía eran conscientes o estaban dispuestos a admitir.

manipuladoras. Recomienda el respeto a la verdad y el debido proceso para garantizarla. Este punto de vista se mantiene en otros pasajes de la Torá, especialmente en Éxodo 23:1-3 y Levítico 19:15.

> *No darás falso testimonio; no te aliarás con los impíos para ser testigo falso. No seguirás a la multitud para hacer el mal, ni darás testimonio en una causa para desviarte tras la multitud y pervertir la justicia; ni favorecerás al pobre en su causa.*
>
> *...ni favorecerás a la persona del poderoso; sino que con justicia juzgarás a tu prójimo.*

Estas afirmaciones (y otras similares, por ejemplo, Éxodo 23:6-9 [43]; véanse también los comentarios correspondientes) se entienden tradicionalmente como referidas especialmente a la jurisprudencia, a los testigos y jueces en un tribunal. Un testigo está obligado a decir la verdad con exactitud, sin añadir ni omitir información, sin confundir ficción o valoración con hechos; tampoco debe dejarse llevar por el amor, el odio o la indiferencia, ni permitir que otros influyan en su testimonio, para bien o para mal, mediante sobornos, amenazas o incluso consideraciones «ideológicas». Un juez está obligado a obtener y considerar todos los hechos del caso; no debe dejarse desviar por pasiones personales ni permitir que nadie interfiera en su juicio ni lo influya indebidamente; y en el momento del juicio, debe *ejercer* su criterio lo mejor que pueda y no *ceder* su opinión meditada, ya sea ante una autoridad superior (en el caso de los jueces menos prestigiosos, que deben votar primero) o ante la opinión de la mayoría (en el caso de los jueces de mayor rango, que votan al final).

La intención de estos pasajes de la Torá es, obviamente, principalmente jurídica: fundar una sociedad justa. Pero para lograr tal resultado social y político, se requiere una sólida cultura de honestidad y respeto por la verdad por encima de todo. Esto implica un trabajo ético a un nivel más profundo y personal; el hábito de utilizar las facultades cognitivas al máximo, independientemente de presiones internas o externas lógicamente irrelevantes para los asuntos en cuestión. Si las personas habitualmente no otorgan un valor supremo a la verdad, entonces, cuando llegue el momento de testificar o juzgar, pueden tropezar fácilmente. Así, la enseñanza de la Torá, en pasajes como los de la profecía y la justicia, es, aunque solo sea indirectamente, esencialmente *cognitiva* . Con respecto a *las autoridades religiosas y laicas* , si bien la Torá las respalda firmemente en otros pasajes (como pilares de una buena sociedad), aquí (sugiero) nos recuerda que son humanas, capaces de cometer errores o mentir, y por lo tanto deben ser evaluadas con honestidad (lo cual también beneficia a la sociedad).

---

43 También podemos mencionar el Noveno Mandamiento, relativo al falso testimonio contra el prójimo (Éxodo 20:13, Deuteronomio 5:17). Algunos comentaristas se han referido a los mandamientos relacionados con pesos y medidas justos (Levítico 19:35-36, «no cometeréis injusticia en el juicio...» y Deuteronomio 25:13-16), que pueden considerarse, en un sentido más amplio, como llamamientos a la honestidad intelectual.

3. LAS FORMALIDADES DE LA LÓGICA *A-FORTIORI* .

En este capítulo presentaremos, a modo de propedéutica, las principales formalidades de la lógica a fortiori y en los tres capítulos siguientes analizaremos sus raíces y aplicaciones dentro de la lógica judaica [44]*. Todos los hallazgos aquí presentados son originales.*

1. Los estados de ánimo válidos.

Comencemos por enumerar y nombrar todos los modos *válidos* del argumento a fortiori [45]en forma abstracta; en capítulos posteriores tendremos ocasión de considerar ejemplos. Adoptaremos una terminología lo más cercana posible a la tradicional, pero conviene tener en cuenta que los nombres antiguos que aquí se utilizan pueden tener nuevos significados (en comparación, por ejemplo, con su significado en la teoría silogística), y que algunos neologismos son inevitables dada la novedad de nuestros descubrimientos.

Un argumento a fortiori explícito siempre consta de tres proposiciones y *cuatro* términos. Llamaremos a las proposiciones: premisa mayor, premisa menor y conclusión, y siempre las enumeraremos en ese orden. Los términos se denominarán: término mayor (símbolo, **P** , por ejemplo), término menor (**Q** , por ejemplo), término medio (**R** , por ejemplo) y término subsidiario (**S** , por ejemplo). En la práctica, la premisa mayor suele omitirse, al igual que el término medio (volveremos sobre este tema con más detalle más adelante).

Tabla 3Clasificación de los 1 de 2 de SEQ Table * ARABIC \s 1 operadores A-Fortiori.

OPERADORES	(HEBREO)	FRECUENCIA.	UBICACIONES
ki/af	כי/אף	7	1S, 2S, 2K, Pr.
gallina/af	ואה/הן	5	Dt, Jb, Pr.

[44] Véase también, después de leer este capítulo, **el Apéndice 1** , para obtener más información sobre a fortiori.

[45] Este tipo de argumentos se dan con bastante frecuencia en el lenguaje cotidiano. Les doy un par de ejemplos: «Si puede correr una milla en 5 minutos, sin duda podrá llegar hasta aquí (a media milla de donde está ahora) en 15 minutos». O también: «Si mi abono de autobús es transferible a otros adultos, estoy seguro de que los niños también pueden usarlo».

hine/af	הנה/אף	5	1S, 2S, 2K, 2C, Ez.
reu/af	ראו/אף	1	1S.
ki/ve	כי/ו	2	G, Jr.
u/ve	ו/ו	1	Jr.
gallina/ve	הן/ו	2	G, Ej.
hine/ve	הנה/ו	2	2S, 2K.
lahen/ve	להן/ו	1	Abajo.
gallina/juego,im	הן/אם,גם	1	PD.
soy/-	.../אם	1	PD.
-/-	.../...	3	N, Ps.

Observamos que, en términos generales, las palabras/frases clave individuales, y más significativamente sus combinaciones, parecen estar distribuidas de manera bastante uniforme a lo largo de la Biblia: el lenguaje es, en general, bastante homogéneo. Algunos libros, como Levítico, Josué, Jueces y otros, no presentan argumentos a fortiori, que yo sepa; pero no veo razón alguna para que los tengan, ni qué podría inferirse de ello (quizás alguien más lo haga en el futuro). Si prestamos atención a la datación tradicional de los oradores citados en cada uno de los argumentos anteriores, encontramos los siguientes resultados:

Tabla 33 Argumentos 3 -Fortiori: Por quién, con qué frecuencia, cuándo.

VOCERO	**FRECUENCIA**	**CITAS TRADICIONALES**
Lemech	1	Pre-diluvio
Los hermanos de José	1	Patriarcal
Moisés	5	Sinaítico
Dios (a través de Moisés)	1	Sinaítico
Elifaz	2	Sinaítico
Bildad	1	Sinaítico
Jonathan	1	Reino Unido
David	3	Reino Unido
Los hombres de David	2	Reino Unido
Asaf	1	Reino Unido
Salomón	7	Reino Unido
Los sirvientes de Naamán	1	Reino del Norte
gobernantes de Jezreel	1	Reino del Norte
Dios (a través de Jeremías)	2	Fin del Primer Templo
Dios (a través de Ezequiel)	1	Fin del Primer Templo
Nabucodonosor	1	Primer exilio.

En la tabla anterior observamos que, aparte de cuatro argumentos atribuidos a Dios, veintiún argumentos (68%) son de origen judío y seis (19%) de origen no judío. Por lo tanto, a juzgar únicamente por las fuentes bíblicas, esta forma de razonamiento parece ser predominantemente judía, aunque no desconocida para los no judíos. No pretendo que esta observación sea racista, sino simplemente despertar interés en los estudios históricos de la lógica. Sería interesante saber si los argumentos a fortiori aparecen, por ejemplo, en epígrafes o documentos sumerios, babilónicos, egipcios, cananeos, asirios o griegos; y, de ser así, cuándo y con qué frecuencia.

Además, de 31 casos, solo 2 son presinaíticos; 9 (29%) son de la época de Moisés, es decir, alrededor del siglo XIII a. C.; 14 (45%) son de las monarquías de Saúl, David y Salomón, aproximadamente entre mediados del siglo IX y mediados del siglo VIII a. C.; y los

6 restantes (19%) son del período comprendido entre la división del reino y el exilio babilónico, aproximadamente entre mediados del siglo VIII y mediados del siglo IV a. C.

En el transcurso de esta investigación, se me ocurrió que el lenguaje utilizado en la Biblia para los argumentos a fortiori (y, eventualmente, para otros tipos de razonamiento) podría servir como herramienta de datación para resolver las discrepancias entre tradicionalistas y críticos más avanzados con respecto a la antigüedad y la autoría de los distintos libros bíblicos. Sin embargo, a la luz de los resultados anteriores, personalmente no veo posible llegar a conclusiones definitivas al respecto (incluso si se considera la datación propuesta por la escuela crítica en lugar de la tradicional).

La única conclusión general que puedo sugerir es que el argumento a fortiori fue una forma de razonamiento bastante común desde los inicios de la narrativa bíblica hasta su final, con la mayor frecuencia entre los siglos IX y VIII a. C. Quizás, después de todo, la conclusión valiosa sea que la hipótesis de algunos críticos de que la mayoría de los primeros libros de la Biblia fueron compuestos, o al menos compilados, mucho más tarde de lo que afirma la tradición, es decir, aproximadamente al mismo tiempo que la mayoría de los libros posteriores, queda, si no descartada, al menos *no justificada* por estos datos, ya que, de ser cierto, cabría esperar un uso más frecuente del argumento a fortiori en los libros posteriores en comparación con los primeros. Pero incluso esto es meramente probabilístico y, por supuesto, está abierto a debate.

4. Síntesis de resultados.

Ahora bien, volvamos a la discusión sobre la cantidad de argumentos a fortiori en la Biblia. Primero, permítanme mencionar de paso que dudo seriamente que Est. 9:12 califique como un argumento *qal vachomer genuino* ; lo demuestro extensamente en el siguiente capítulo ya mencionado. Puedo agregar aquí que, si bien *Genesis Rabbah* pretende encarnar la tradición indiscutible y la verdad final sobre el tema, su aparente error al enumerar solo 10 argumentos *qal vachomer* en la Biblia, cuando evidentemente hay al menos el triple, nos permite evaluar sus afirmaciones con mucha más crítica y dudar de que esta décima afirmación realmente califique como un *qal vachomer* .

Digo error «aparente» porque siempre se podría argumentar que las diez afirmaciones elegidas por el Midrash eran, de hecho, *especiales de alguna manera oculta* , pues poseían algo de lo que carecían las demás. De hecho, un rabino conocido mío, R. Alexander Safran de Ginebra, al enterarse por mí del descubrimiento de argumentos *qal vachomer* distintos de los diez midráshicos, ofreció precisamente esta defensa.

Ahora bien, cabe destacar que evidentemente *no existe ninguna distinción formal o lingüística posible* : esto se desprende de todos nuestros descubrimientos y reflexiones, y no admite discusión. Por lo tanto, como siempre en tales situaciones, los defensores de la fe deben recurrir a interpretaciones homiléticas o místicas, y alegar que estas diez afirmaciones poseen una importancia ética, histórica o cabalística especial de la que carecen las demás. Dejo esa tarea a quien corresponda.

Un amigo, Sammy Soussan, que estudia en un *kollel* (grupo de estudio talmúdico) en Aix-les-Bains, me sugirió una defensa más interesante. Me pidió que verificara si los diez

argumentos *qal vachomer del Midrash* no serían simplemente *muestras de diez tipos formales* distintos , cuya tipología, y ninguna otra, se repetiría en los otros veinte casos que encontré. Mi respuesta inmediata fue que tal opinión era improbable, porque mis estudios formales han revelado que el número de formas distintas es (según cómo se cuente) dos, cuatro u ocho, pero no diez (ni cinco).

Como vimos anteriormente, un a fortiori puede ser positivo o negativo, subjetivo o predicativo (si es categórico) o antecedente o consecuente (si es condicional). Con respecto a los diez (u once) a fortiori midráshicos, tienen las siguientes formas lógicas (de forma más natural, aunque pueden reformularse en otras formas): 2 son subjetivos positivos, 3 son subjetivos negativos, 2 son predicativos positivos y 2, 3 o 4 son antecedentes positivos; más específicamente:

Génesis 4:24 es un sujeto negativo;
Génesis 44:8 es predicativo positivo;
Éxodo 6:12 es un sujeto negativo;
Números 12:14 es positivo subjetivo;
Deuteronomio 31:27 es predicativo positivo;
1-Sam. 23:3 es antecedente positivo;
Jeremías 12:5 tiene dos antecedentes positivos;
Ezequiel 15:5 es subjetivo negativo;
Proverbios 11:31 es positivo subjetivo;
Ester 9:12 es positivo antecedente (si es que lo es a fortiori).

Es interesante notar, de todos modos, que Génesis 4:24 y Ezequiel 15:5 tienen forma negativa subjetiva, porque si (a) solo se adopta una de las listas midráshicas de argumentos *qal vachomer* , pero no una fusión de ambas, aunque ambas deben aceptarse como igualmente válidas, y (b) la hipótesis de Soussan resultó ser correcta, entonces estos dos argumentos a fortiori tendrían que tener la misma forma, lo cual es cierto. Sin embargo, la hipótesis es incorrecta, porque su predicción principal, a saber, que la lista midráshica de diez incluye diez (o cinco) formas distintas, no puede sostenerse.

Ninguno de estos casos, leídos simplemente, presenta una forma negativa de predicado, antecedente o consecuente; por lo tanto, si bien en el mejor de los casos el Midrash sugiere las formalidades de los a fortiori, no las abarca todas. Además, se puede demostrar caso por caso que todos los a fortiori bíblicos, reconocidos como tales en este estudio, se ajustan perfectamente a nuestra clasificación; es decir, que, en lo que respecta a los datos disponibles, esta clasificación es exhaustiva. Este razonamiento parece descartar la defensa propuesta: podemos predecir con seguridad que el Midrash no es una taxonomía.

Alternativamente, podríamos considerar la posibilidad de que la lista midrásica de diez argumentos *qal vachomer* revele diez tipos de *fraseología* . Esta cuestión lingüística presenta diversas facetas: podemos centrarnos en operadores individuales, en sus combinaciones, en palabras o frases clave, o en sus combinaciones a su vez. Asimismo, podemos preguntarnos si la lista midrásica se reduce precisamente a diez expresiones de este tipo, y si dicho número es exhaustivo (a la luz de nuevos descubrimientos).

En primer lugar, debemos admitir que la lista midrásica no abarca *todos* los operadores individuales ni sus combinaciones que se encuentran en los a-fortiori bíblicos. En cuanto a los operadores de condicional, incluye *hen, hine, ki, u,* pero ignora *reu, im, lahen* ; en cuanto a los operadores de entonces, incluye *ve, af, meh* , e ignora *gam, im* . Estas omisiones son algo discutibles: las oraciones en cuestión podrían construirse o entenderse sin interpretar estas palabras como operadores; pero en cualquier caso, el número total no es diez (es 7 en la lista midrásica y 11 en la mía).

Con respecto a las combinaciones de operadores, mientras que la lista detecta *ki/ve, u/ve, hen/ve, hen/af, hine/af, -/meh, -/-* , omite la combinación más frecuente *ki/af* , así como *hine/ve, lahen/ve, reu/af, hen/gam,im, im/-* ; y en cualquier caso, nuevamente, el número total no es diez (sino 6-7 en el Midrash, y 12-13 en mi opinión).

En cuanto al número de palabras/frases clave individuales presentadas por el Midrash, también son nueve; *hen, hine, ki, u/ve, ve-ekh, halo, ve-af-ki, af-ki* y *meh* , independientemente de cómo organicemos nuestra lista. A menos que consideremos la *u* que señala el antecedente de la segunda parte de Jer. 12:5, y el *ve* que señala el consecuente de Gén. 4:24, como dos términos distintos, que lo son en significado (*u* = si, *ve* = entonces) aunque no en ortografía (vav). En ese caso, y conservando Est. 9:12, obtenemos el número deseado de diez palabras/frases clave distintas en el Midrash. Sin embargo, el Midrash no es exhaustivo en este sentido; ya que, en una perspectiva más amplia, faltan 4-5 expresiones aquí, a saber: *reu, im* (como "si" o como "entonces") *, gam, lahen* .

Con respecto a las palabras/frases clave en combinación, dado que dos de los casos que enumera el Midrash usan el mismo idioma (*hen/ve-ekh* en Gén. 44:8 y Éxodo 6:12), solo hay nueve combinaciones, incluso si como Rashi incluimos Gén. 4:24 (*ki/ve*). en la lista en lugar de Ezequiel 15:5 (ya que su *hine/af-ki* queda excluido). Sin embargo, si contamos Jeremías 12:5 como un *qal vachomer* en lugar de dos, pero uno que revela dos fraseologías, e incluimos Génesis 4:24 en la lista sin excluir Ezequiel 15:5, y por supuesto (contrariamente a mi recomendación) no dejamos fuera Ester 9:12, obtenemos el número deseado de diez combinaciones distintas de expresiones clave. Pero aquí de nuevo, este número no es exhaustivo, ya que ignora combinaciones como *reu/af-ki, ki/ve-af-ki,* etc.

En resumen: cabe destacar que la lista del Midrash revela expresiones cruciales como *ve-ekh, halo, ve-af-ki* , etc., que señalan argumentos *qal vachomer* (aunque no siempre). Incluye diez (u once) ejemplos bíblicos (yo diría entre nueve y diez) de *qal vachomer* ; y se puede reconocer que estos ejemplos muestran diez expresiones clave y diez combinaciones de las mismas. *Sin embargo,* la lista del Midrash de diez casos es ciertamente *incompleta* , ya sea desde un punto de vista estadístico, lógico o lingüístico.

Por lo tanto, no hemos encontrado ninguna justificación científica para la enumeración midrásica de *solo diez* argumentos *qal vachomer* . Debe considerarse que, en estos aspectos, se trata, en el mejor de los casos, de un conjunto parcial y aleatorio de ejemplos. Si el autor de la lista pretendía que fuera completa o sistemática en cuanto al número de muestras, las formalidades lógicas o las formas lingüísticas, fracasó: su investigación fue descuidada. La única salida posible a estas conclusiones es, siguiendo la hipótesis de Safran, presumir que el autor tenía motivos homiléticos o místicos para su selección.

5. Talmúdico/Rabínico A-Fortiori.

Una última consideración sobre el argumento a fortiori en la literatura rabínica talmúdica y post-talmúdica. El *lenguaje* empleado en dicha literatura para el razonamiento a fortiori es variado y, según *el Diccionario Práctico del Talmud,* se divide en cuatro tipos principales (que se enumeran a continuación). Véase también *Terminología Talmúdica* [46] y otros libros similares sobre el tema.

a. Varias frases con la palabra *din* (que significa juicio lógico, generalmente a-fortiori), a saber: ***eino din she, din, dina*** (Aram.) ***, bedin, vedin hu, vehadin notein, vehalo din hu*** .

b. Variantes de *kol sheken* (que significa 'tanto más'), a saber: ***kol sheken, kol deken*** (aram.) ***, lo kol sheken.***

c. La expresión ***al achat kamah vekamah*** (que significa «si en este caso... ¡cuánto más en aquel otro!»). Según se informa, esta expresión se usa más en contextos halájicos que en halájicos.

d. Y la expresión definitoria ***qal vachomer*** (que significa 'clemencia y rigor'; tenga en cuenta que *qal* debería haber sido más precisamente *qol* , siendo un sustantivo como *chomer*).

Respecto a la *frecuencia de uso* de esta terminología, al no disponer de una concordancia de la literatura postbíblica, no puedo precisar su significado exacto. Si consultamos el Índice de la edición Soncino (1952) del Talmud babilónico, encontramos las entradas que se enumeran a continuación, las cuales sugieren un mínimo de 137 argumentos del tipo que nos ocupa. Digo «sugieren» porque las referencias remiten a números de página, que pueden contener más de un argumento del mismo tipo; además, al no haberlas consultado, no puedo garantizar que todos sean casos legítimos. Sospecho, basándome en mi escasa experiencia en el estudio del Talmud, que esta lista está incompleta (sobre todo si incluimos los Comentarios).

A fortiori		52		
A minori ad majus		31		
Deducción, demostraciones por				2
Inferencia de menor a mayor	8			
Kal wa-homer			34	
Mayor, inferencia de menor a		8		
Menor, inferencia de mayor a		2		

Al comparar la literatura bíblica y talmúdica/rabínica, se observan ciertas tendencias con respecto al argumento a-fortiori. Primero, con respecto a la *cantidad* : el Tanaj registra al

[46] Págs. 69-70.

menos unos treinta casos (lo que, por supuesto, no significa que no hubiera muchos más casos no registrados); en el Talmud me atrevería a adivinar que el número de casos ronda los cientos, y si observamos la literatura posterior (por ejemplo, Rashi, que parece tener predilección por la forma), también aparece allí con mucha frecuencia.

En segundo lugar, con respecto a *la calidad* : la complejidad y la seguridad en el uso de a fortiori aumentan progresivamente; se utilizan argumentos condicionales más complejos y se dejan implícitos más elementos del argumento. Esto tiene que ver con el *nivel de apoyo teórico y la sofisticación lingüística* : el lenguaje a fortiori de la época bíblica es coloquial y general (se utiliza una terminología indiferenciada de "si/entonces", y expresiones típicas como *ve-af-ki* aparecen en contextos distintos a los a fortiori); en la época talmúdica, y posteriormente, encontramos el uso común de expresiones como *qal vachomer* o *kol sheken* , que indican una reflexión teórica (como la obra de Hillel, Shammai, R. Akiba o R. Ishmael) y constituyen un léxico mucho más especializado.

Quisiera señalar que la *ausencia* de tales expresiones técnicas en toda la Biblia tendería a desmentir la tesis anacrónica de que *el pilpul al estilo talmúdico* (argumentación más o menos lógica con fines interpretativos) ya existía en una forma muy desarrollada en tiempos bíblicos. Si, por ejemplo, el rey David hubiera tenido un contexto intelectual similar y hubiera estudiado diariamente de manera parecida (como afirmaron algunos comentaristas posteriormente), ¿no habría tendido a usar un vocabulario igualmente explícito, incluso en su discurso cotidiano (como ocurre con rabinos, eruditos y estudiantes incluso hoy en día)?

Es decir, la afirmación de que el don de la Torá en el Sinaí incluía un equivalente oral ya elaborado del Talmud y de escritos posteriores, con todos los principios hermenéuticos accesorios más o menos claramente implícitos, no parece confirmarse con las observaciones anteriores. *La ausencia de pruebas no es, por supuesto, prueba en contrario, pero debilita en cierta medida la tesis.* La teoría alternativa, según la cual la conciencia, o al menos la verbalización de la lógica, experimentó un *desarrollo histórico* después del Sinaí, parece, a la luz de lo expuesto, más creíble.

Por otro lado, las observaciones anteriores tienden a confirmar la tradición de que todos los libros del canon bíblico son bastante antiguos. La afirmación de algunos críticos de que, por ejemplo, el libro de Daniel es un producto literario de épocas mucho más tardías, parece desmentida por su lenguaje lógico (*lahen/ve*), que es bastante típicamente bíblico. Por supuesto, incluso eso puede ser falsificado; pero hacerlo implicaría cierto conocimiento del lenguaje lógico bíblico, que, como hemos visto, ni siquiera el autor del *Génesis Rabá,* siglos después, había dominado por completo.

En última instancia, sin embargo, es difícil precisar cuándo se produjo el cambio en el lenguaje lógico entre la época bíblica y la mishná. La hipótesis más probable es que ocurriera justo donde lo sitúan los registros escritos existentes: es decir, de forma más o menos abrupta, a modo de revolución cultural, durante el siglo o dos formativos de la Mishná (aproximadamente, del siglo I a. C. al siglo I d. C.), y que se prolongó durante los siglos en que se desarrolló la Guemará.

Pues, como se desprende de su forma y contenido, la reflexión intelectual sobre la lógica, que dio origen a este cambio lingüístico y se manifiesta en él, no surgió de la nada, como mera teoría filosófica, sino como respuesta *ad hoc* a los problemas específicos que los rabinos talmúdicos encontraron al formular sus ideas y debates jurídicos. Esta reflexión verbal sobre la lógica, al igual que su contexto jurídico, debió de ser plasmada por escrito en cierta

medida casi al mismo tiempo que se desarrollaba, por la sencilla razón de que la mente humana, incluso en su mejor momento, solo puede procesar una cantidad limitada de datos por sí misma; después de eso, necesita apoyos materiales.

Así como el cálculo aritmético no puede desarrollarse mucho sin lápiz y papel, y eventualmente sin herramientas algebraicas (y más adelante, sin ordenadores); y de igual modo, disciplinas como la arquitectura se ven limitadas sin el dibujo geométrico, y eventualmente sin equipos teóricos (y más tarde aún, sin tecnologías más sofisticadas); así también, sin el uso de la palabra *escrita* para solidificar etapas pasadas de pensamiento y debate, y eventualmente la reflexión abstracta sobre la metodología lógica subyacente, la reflexión no puede desarrollarse de manera creíble más allá de cierto nivel intelectual.

4. EL LENGUAJE DEL *A-FORTIORI BÍBLICO* .

En este ensayo, mi propósito es analizar el lenguaje empleado en las afirmaciones bíblicas a fortiori. Un estudio empírico, sin ideas preconcebidas.

Un a-fortiori bíblico Como vimos, un argumento suele constar de dos oraciones más o menos explícitas: la premisa menor y la conclusión; la premisa mayor siempre es más o menos implícita. Dicha premisa y la conclusión pueden ser, una o ambas, categóricas o condicionales, y pueden expresarse completamente o estar parcialmente implícitas.

La premisa y la conclusión suelen estar señaladas, aunque no siempre, por palabras que funcionan como operadores condicionales ("si") y "entonces", respectivamente. Sin embargo, a veces estas palabras clave no se refieren al argumento en sí, *sino* que pertenecen *a* cláusulas subordinadas al argumento. Por lo tanto, nuestra tarea aquí es distinguir y evitar confusiones entre los operadores condicionales ("si/entonces") que enmarcan el antecedente (premisa) y el consecuente (conclusión) del argumento, y los operadores condicionales ("si/entonces") que forman parte de estas oraciones.[47]

1. Libros de la Torá.

Génesis 4:24. Lemej ben Metusael:

"Si (***ki***): Caín será vengado siete veces,
entonces (***ve***): Lemekh [será vengado] setenta y siete veces."

> Lectura de Rashi: Si el castigo sobre Caín, que asesinó deliberadamente, se retrasó siete generaciones, seguramente el castigo [de mi Lemekh]se retrasará muchas veces siete, ya que maté sin intención.

---

47 He consultado diversas traducciones estándar: para el Pentateuco, Samuel y Reyes, principalmente los *Libros de la Biblia de Soncino, más clásicos* ; para los Salmos, *el Metsudah Tehillim* , y para el resto, *la Biblia de Jerusalén* . En algunos casos, he tenido que realizar pequeñas modificaciones en la elección o el orden de las palabras, según las necesidades de nuestro análisis. Me esfuerzo por explicar las posturas que he adoptado; aunque, si las situaciones son similares, procuro evitar repetirme. (Quienes tengan inclinaciones místicas podrían encontrar interesante observar, de paso, el contenido de los pasajes bíblicos que esta investigación ha reunido; su mensaje colectivo, por así decirlo).

Los operadores condicionales de este argumento son ***ki/ve*** . Debo decir que, sin el comentario de Rashi, este versículo me parecería bastante oscuro, al menos a mí. Esto quizás atestigua su verdadera antigüedad. En cualquier caso, podemos aceptar la interpretación de Rashi de la oración como un argumento a fortiori. El contexto narrativo que él deduce de la tradición es que Lemekh mató a Caín accidentalmente mientras cazaba ciervos.

Cabe señalar que este argumento a fortiori no está perfectamente construido; si bien el paso de lo intencional a lo no intencional (la premisa mayor tácita) es efectivamente a fortiori, la transición de siete (en la premisa menor) a setenta y siete (en la conclusión) no obedece la regla del " *dayo* ": implica una extrapolación que puede tener una justificación inductiva, pero que es débil desde el punto de vista deductivo. Sin embargo, aunque se trata de un pasaje bíblico, carece de autoridad halájica que pueda respaldar un razonamiento que no sea *dayo* , al ser una declaración privada de Lemekh y no una afirmación de origen divino o profético.

Génesis 44:8. Los hermanos de José:

> "He aquí (***hen***): el dinero que hallamos en las bocas de nuestros sacos, te lo trajimos de vuelta de la tierra de Canaán;
> entonces (***ve***): ¿cómo (*ekh*) podríamos robar de la casa de tu señor plata u oro?

Aquí, los operadores condicionales son ***hen/ve*** . *Hen* (observa) indica la presentación de la evidencia, mientras que *ve* (y) presenta la inferencia que se deriva de ella. La expresión *ekh* (cómo) forma parte de la conclusión y sirve retóricamente para negar la capacidad de los hermanos para robar; literalmente significa: dada la evidencia, ¿cómo podría alguien sostener lógicamente tal afirmación (que los hermanos robarían)? Por lo tanto, *ekh* significa *la necesidad* de negar una afirmación: tiene *una función modal* ; y así podríamos considerarla como un calificador de la relación general entre la(s) premisa(s) y la conclusión, en lugar de un mero calificador interno de la conclusión.

Éxodo 6:12. Moisés:

> "He aquí (***hen***): los hijos de Israel no me han escuchado;
> entonces (***ve***): ¿cómo (*ekh*) me oirá el faraón?

El mismo idioma que en el caso anterior.

Números 12:14. Dios:

> "[Concediendo que:] si su padre le *hubiera* escupido en la cara, ¿no debería esconderse avergonzada durante siete días *?*
> [De igual manera, puesto que Dios está enojado con ella,] que la encierren fuera del campamento durante siete días.

En este caso, el argumento en su conjunto, aunque claramente con intención a fortiori, se expresa *sin operadores explícitos de if/then* (esto no es preocupante, sino una forma común de hablar en todos los idiomas). La premisa enunciada es una proposición condicional, con *ve* como su operador if pero sin operador then explícito; la expresión *halo* cumple una función retórica dentro del consecuente. La conclusión (como se vio en nuestro análisis técnico anterior), aunque enunciada como una proposición categórica, debe leerse como una condicional desprovista de operadores explícitos; su cláusula antecedente tácita es el hecho de la desaprobación divina, mientras que su consecuente es similar al de la premisa.

Con respecto a *halo* (¿no es eso?): expresa en el hablante y provoca en el oyente una determinada forma de pensar, que no es peculiarmente hebrea ni oriental, sino que también se encuentra en la lógica formal occidental. Su función es recordarnos la siguiente formalidad: «si X, entonces Y» significa que X *no puede sino* existir con Y, y no simplemente que X e Y hayan ocurrido juntas por casualidad. Así, *halo* , al igual que *ekh* , es una modalidad, aunque de polaridad opuesta; mientras que *ekh* significa «debe negar» (=no puede afirmar), *halo* significa «no puede sino afirmar» (=debe afirmar); y, en última instancia, dicha modalidad puede considerarse igualmente como referida a toda la relación antecedente-consecuente en cuestión, en lugar de solo a la parte consecuente.

Deuteronomio 31:27. Moisés:

> "He aquí (***hen***): mientras (*be*) aún vivo con vosotros este día, habéis sido rebeldes contra el Señor;
>
> ¿Cuánto más (***af***): en el tiempo (*ki*) después de mi muerte, así (*ve*) [es decir, seréis rebeldes]?"

Aquí, sugiero que el if/then del argumento a fortiori como tal es ***hen/af*** . La premisa es una proposición condicional con *be* como su operador if, y ningún operador then explícito. La conclusión es igualmente una proposición condicional, con *ki* como su operador if, y *ve* (que significa, así o el mismo) como su operador then, lo que implica tácitamente 'vosotros seréis rebeldes'. La expresión realmente utilizada en el texto es *ve af ki* , pero los elementos de esta expresión desempeñan roles distintos en el enunciado, razón por la cual los he reorganizado ligeramente.

2. Libros históricos.

1 Samuel 14:29-30. Jonatán:

> "Mira (***reu***): porque (*ki*) probé un poco de esta miel, cómo (*ki*) mis ojos se iluminaron.
>
> ¿Cuánto más (***af***): si (*ki*) tal vez el pueblo hubiera comido libremente hoy del botín de sus enemigos que encontraron, entonces (*ki*) no habría habido una matanza mucho mayor entre los filisteos?

Aquí, el *qal vachomer* es una proposición condicional más amplia, señalada por ***reu/af*** , que contiene dos proposiciones condicionales más pequeñas, señaladas por *ki/ki* , que son respectivamente la premisa menor y la conclusión del argumento. (Nótese la reordenación del antecedente y el consecuente en la premisa para mayor claridad lógica. El orden original, opuesto, tiene un propósito meramente retórico: del fenómeno a su explicación, del efecto a la causa; es una presentación didáctica). Principio de Dayo ignorado.

1 Samuel 21:6. David:

> "En verdad (***ki***): cuando (*be*) salí, aunque (*ve*) era solo un viaje común, sin embargo (*im*) las mujeres se han mantenido alejadas de nosotros durante estos tres días, y (*ve*) los vasos de los jóvenes eran santos;
>
> cuánto más (***af***): cuando (*ki*) hoy habrá pan santo en los vasos, así (*ve*) [es decir, hemos evitado a las mujeres y hemos mantenido santos los vasos de los jóvenes].

En este caso, el *qal vachomer* propiamente dicho se forma con los operadores ***ki/af*** . Tiene una proposición condicional, con un antecedente compuesto y un consecuente compuesto, como premisa (aquí reordenados para mayor claridad); y otra, con un antecedente simple y un consecuente compuesto tácito pero suficientemente obvio, como conclusión. Los operadores (*be/im*) y las conjunciones (*ve*) dentro de la premisa, y las que se encuentran dentro de la conclusión (*ki/ve*), no deben contarse entre los operadores del argumento como tal.

1 Samuel 23:3. Los hombres de David:

> "He aquí (***he aquí***): aquí en (*sea*) Judá [=nuestro propio territorio], tenemos miedo;
>
> ¿Cuánto más (***af***): si (*ki*) vamos a Keilah [=territorio enemigo], entonces (*ve*) [es decir, ¿tendremos miedo]?

Aquí, los operadores del a-fortiori como tal son ***hine/af*** . La premisa está en forma condicional, su antecedente está señalado por *be* , pero su consecuente no tiene señal (como es común en todos los idiomas). La conclusión se anuncia con la frase *ve af ki* : el *af* de esta frase pertenece, como dijimos, a la construcción *qal vachomer , mientras que el ve* de *ve af ki* sirve para implicar el consecuente de la conclusión, igualándolo al consecuente de la premisa (y por esta razón se deja tácito en el texto, para evitar repetición), y el *ki* de *ve af ki* se refiere al antecedente de la conclusión.

2 Samuel 4:10-11. David:

> "Si (***ki***): [cuando] alguien me dijo diciendo: 'He aquí, Saúl ha muerto' y (*ve*) él estaba en sus propios ojos como si hubiera traído buenas noticias, entonces (*ve*) lo apresé y (*ve*) lo maté en Ziklag como castigo.

> ¿Cuánto más (***af***): cuando (*ki*) hombres malvados hayan matado a un hombre justo en su propia casa, en su cama, entonces (*ve*) ahora no voy a (*halo*) exigir su sangre de tu mano y (*ve*) llevarte de la tierra?

En este caso, los operadores condicionales del argumento son ***ki/af*** . La premisa menor consiste en una proposición condicional, con ambas tesis compuestas, sin operador condicional explícito (a menos que el *ki inicial* tenga un doble propósito, para evitar decir ***ki*** *ki*) y con *ve* como operador entonces. La conclusión también es una proposición condicional, con un consecuente compuesto, con *ki/ve* como operadores. Las ocurrencias adicionales de *ve* sirven para señalar antecedentes o consecuencias compuestas. Se cumple el principio de Dayo.

2 Samuel 12:18. Los siervos de David:

> "He aquí (***hine***): mientras (*be*) el niño aún vivía, [el dolor de David era tan grande que] le hablamos, y (*ve*) no escuchó nuestra voz;
> entonces (***ve***): ¿cómo (*ekh*) le diremos que el niño ha muerto, para que (*ve*) no se haga daño a sí mismo?

En este caso, los operadores del *qal vachomer* en su conjunto son ***hine/ve*** , y estos enmarcan dos proposiciones condicionales. Una, la premisa, tiene *be* como operador if, pero ningún operador then visible (y de hecho parte de su consecuente compuesto también es tácito); la otra, la conclusión, no tiene un operador if visible, aunque tiene *ve* como su operador then (*ekh* cumple una función retórica interna en la conclusión: sin *ekh* la conclusión sería meramente hipotética 'si se lo decimos, se hará daño', *ekh* señala una continuación del razonamiento por apódosis 'no queremos que se haga daño, por lo tanto no podemos decírselo').

Nótese que todo el argumento a fortiori está en sí mismo encerrado en un antecedente/consecuente más amplio (no mostrado arriba), expresado por *ki* (porque pensaron así), *ve* (por lo tanto temieron decírselo). Todas estas oraciones dentro de oraciones pueden generar confusión; por eso es importante analizar cuidadosamente su jerarquía lógica, si queremos tener claridad sobre la identidad del argumento a fortiori *en sí* . Principio de Dayo ignorado.

2 Samuel 16:11. David:

> "He aquí (***hine***): mi hijo, que salió de mi cuerpo, busca mi vida [aún así, no reacciono];
> cuánto más (***af***): en el caso de (*ki*) este benjaminita ahora [que es menos cercano], y me maldice, entonces (*ve*) debería dejarlo en paz; porque el Señor se lo ha ordenado.

Aquí, el argumento se señala mediante ***hine/af*** . La premisa es una proposición condicional sin ningún operador explícito, y con un consecuente tácito implícito en la conclusión. La conclusión toma el *ki* de la expresión *ve af ki* como operador de si y, podríamos

decir, su *ve* como operador de entonces. Pero, más precisamente, la conclusión, al tener un consecuente explícito, puede prescindir de la conjunción *ve* , que sirve más bien para implicar el consecuente tácito de la premisa.

En cuanto a la frase «porque el Señor se lo ha ordenado», su función es fortalecer los vínculos entre antecedente y consecuente en la premisa y la conclusión; pues ninguno de estos vínculos es automático por naturaleza, sino que proceden de una elección voluntaria de David. Podría objetarse que la indulgencia que se le puede conceder al hijo de un rey no se aplica a un simple súbdito como Simei (el benjamita en cuestión); en ese caso, el argumento de David parece débil: en el peor de los casos, oculta pasividad o fatalismo; en el mejor, muestra misericordia en tiempos de tribulación. Por esta razón, David debe explicarse, aclarar su motivación y señalar su actitud general de aceptación de la voluntad de Dios. Una vez que los vínculos condicionales se han consolidado, el *qal vachomer* como tal puede proceder con mayor credibilidad.

1 Reyes 8:27 y 2 Crónicas 6:18. Salomón:

> "He aquí (***hine***), ni el cielo ni el cielo de los cielos pueden contenerte;
> ¿Cuánto menos (***af***): en el caso de (*ki*) esta casa que he construido, ¿habitará (*ki*) Dios en verdad sobre la tierra, [es decir, estará contenido en esta casa]?

Aquí, el a fortiori se expresa mediante ***hine/af*** . La premisa es categórica en su forma, sin necesidad de operadores; y la conclusión utiliza el operador *ki* tanto para su antecedente como para su consecuente, el primero derivado de la expresión *af ki* , y el segundo ya mencionado en el texto original incluso antes de la premisa, junto con el consecuente de la conclusión (que aquí se traslada correctamente al último lugar).

2 Reyes 5:13. Los siervos de Naamán:

> "Concediendo (***ki***): si el profeta te hubiera ordenado hacer algo grande, ¿no lo habrías (*halo)?*
> ¿Cuánto más bien (***af***): él [simplemente] te dice: lávate y queda limpio? entonces (*ve*) [debes hacerlo]"

En este argumento, ***ki*** y ***af*** podrían tomarse de la frase clave *ve af ki* como los operadores de "si" y "entonces" del argumento a fortiori en su conjunto. La premisa es una proposición condicional, sin operadores explícitos (aunque contiene la expresión retórica *halo*). La conclusión consiste en un antecedente explícito con un operador "si" tácito y un consecuente tácito implícito por el *ve explícito* en la frase clave. (Esta interpretación es discutible: se podría considerar igualmente a *ki* como operador "si" de la conclusión o de la premisa; o podría interpretarse como un operador que desempeña un triple papel. Véase también Proverbios 15:11 más adelante).

2 Reyes 10:4. Los gobernantes de Jezreel en Samaria:

> "He aquí (***hine***): los dos reyes [Joram y Ocozías, que eran hombres poderosos] no se presentaron ante él [Jehú];
> entonces (***ve***): [nosotros, que somos relativamente débiles,] ¿cómo (*ekh*) nos mantendremos [ante él]?"

En este caso, el a fortiori se señala con ***hine/ve*** . La premisa y la conclusión no tienen operadores explícitos, porque, aunque explícitamente categóricas, son implícitamente de forma condicional. Se cumple el principio de Dayo.

3. Otros libros.

Job 4:18-19. Elifaz el Temanita:

> "He aquí (***hen***): Él no confía en sus siervos, y (*u*) a sus ángeles les impone insensatez;
> ¿Cuánto más (***af***): aquellos que habitan en casas de barro, cuyo fundamento está en el polvo [desconfía y acusa de insensatez]?

Job 15:15-16. Elifaz el temanita:

> "He aquí (***hen***): Él no confía en sus santos; y (*ve*) los cielos no son limpios a su vista.
> ¡Cuánto menos (***af***): aquel que (*ki*) es abominable y vil, hombre, que bebe iniquidad como agua [¿confía o considera limpio]!

Job 25:5-6. Bildad el suhita:

> "He aquí (***hen***): ni siquiera la luna tiene brillo, y (*ve*) las estrellas no son puras delante de Él;
> ¿cuánto menos (***af***): hombre, que (*ki*) es un gusano [es brillante y puro a sus ojos]?"

En Job encontramos tres argumentos a fortiori con una redacción y significado muy similares, a saber, que el hombre no puede juzgar a Dios, siendo infinitamente inferior moralmente a Él. En cada caso, los operadores del argumento son ***hen/af*** . Los dos últimos casos involucran la expresión *af ki* ; mientras que el primer caso tiene *af* sin *ki* , lo que demuestra incidentalmente que la palabra *af* puede usarse independientemente de *ki* .

Salmos 78:20. Asaf:

> "He aquí (***hen***): Golpeó una roca, entonces (*ve*) fluyeron aguas y (*u*) brotaron arroyos.
> En ese caso (***gam***): pan puede dar; ¿acaso hay alguna duda de que (***im***): preparará alimento para su pueblo?

El operador condicional del argumento es ***hen*** , y ***gam*** e ***im*** parecen ser sus operadores entonces. La premisa es una proposición condicional, sin operador condicional, aunque con *ve* como operador entonces para un consecuente compuesto. La conclusión es doble, un compuesto de categóricas. La premisa mayor implícita debe ser, para efectos a fortiori, que es igual de difícil (o más difícil) obtener agua de una roca que (o que) proveer pan y carne. Por cierto, «Asaf» probablemente se refiere al levita que servía en el Templo durante el reinado de David, mencionado en 1 Crónicas 16:7.

Salmos 94:9-10. Moisés:

> "Aquel que implantó el oído, ¿acaso no *oye* ?"
>
> "Si ***Él*** formó el ojo, ¿acaso no *ve* ?"
>
> "El que castiga a las naciones, ¿acaso no reprende [*también* al individuo]?"

Aquí tenemos tres argumentos *qal vachomer distintos* , con el mismo impulso (en cada caso, la conclusión es algo más fácil de hacer que la premisa [48]). Uno de ellos tiene ***im*** como operador if, pero dos de ellos no tienen operador if; y ninguno de ellos tiene un operador then, aunque los tres usan en su lugar la expresión retórica *halo* .

Proverbios 11:31. Salomón:

> "He aquí (***hen***): el justo será recompensado en la tierra:
> cuánto más (***af***): el impío y el pecador, así (*ki*) [serán recompensados en la tierra].

Esta afirmación es a fortiori solo si «recompensa» se interpreta negativamente, como en «si el justo (que tiene pocos pecados) será *castigado* aquí en la tierra, mucho más lo serán el malvado y el pecador (que tiene muchos pecados) *»* (siendo esto un sujeto positivo de menor a mayor, válido). Si «recompensa» se interpretara positivamente, la afirmación no constituiría un a fortiori válido (siendo un sujeto positivo de mayor a menor); sino que tendría que leerse como una mera afirmación conjuntiva: «el justo (que tiene mucho mérito) será

48 Sin embargo, la veracidad de las dos primeras proposiciones es cuestionable. Esto se hace evidente si aplicamos un razonamiento similar a los seres humanos y decimos: «Quien diseña un avión, ¿acaso no puede volar?».

recompensado aquí en la tierra, e incluso el malvado y el pecador (que tiene poco mérito) serán *recompensados* ».

A juzgar por su uso en otros contextos, el lenguaje (***hen/af***) favorece la primera alternativa, es decir, la interpretación de la afirmación como un a fortiori. La palabra *ki* aquí sirve para señalar el predicado tácito de la conclusión (añadido entre corchetes), equiparándolo al de la premisa.

Quienes se inclinan por la teodicea (como Jeremías: «¿Por qué prospera el camino de los impíos?», etc.) tenderían a dudar de la veracidad empírica de esta afirmación, independientemente de su interpretación; pero siempre se puede argumentar que solo Dios conoce realmente las motivaciones más profundas de los hombres (como afirma el siguiente argumento) y el valor relativo de todas sus acciones, y por lo tanto, sus juicios, aparentemente empíricos, bien podrían estar plenamente justificados, por muy contrarios que sean a nuestras expectativas. La refutación es quizás demasiado simplista, razón por la cual los teólogos suelen recurrir a una explicación más completa que incluya la vida después de la muerte (y, para algunos, las vidas anteriores).

En efecto, encontramos al Malbim (R. Meir Leibush ben Yechiel Michael, Rumania, siglo XIX d. C.), refiriéndose a este versículo, comentando que mientras el justo tiende a pagar por sus pecados en este mundo y a ser recompensado por sus buenas obras en el más allá, el malvado cosecha sus recompensas en este mundo y es privado de ellas en el más allá [49]. Sin embargo, aunque esto bien podría ser cierto, me pregunto si está lógicamente implícito en el proverbio en cuestión. Pues, nótese bien, la premisa menor especifica la recompensa *en la tierra* , en cuyo caso, *por el principio de dayo,* la conclusión debe estar igualmente limitada. Hasta donde puedo ver, no podemos, estrictamente, sin un proceso ilícito, extrapolar más allá, a un mundo más allá.

Quisiera añadir, aquí, que con demasiada frecuencia he observado violaciones similares del principio de suficiencia en otros comentarios talmúdicos y rabínicos.

Proverbios 15:11. Salomón:

> “Si (***ki***): el infierno y la destrucción están delante del Señor;
>
> ¿Cuánto más (***af***): los corazones de los hijos de los hombres [están delante del Señor]?”

Aquí, la premisa aparentemente no está señalada por un operador condicional, mientras que la conclusión sí lo está por la palabra ***af*** ; pero dado que ambas proposiciones son categóricas (la última con un sujeto explícito y un predicado implícito), la palabra ***ki*** , que normalmente es un operador, sería redundante si se considerara parte de la conclusión: por lo tanto, debe interpretarse como el operador condicional faltante del argumento, ubicado más apropiadamente antes de la premisa. (Alternativamente, el argumento podría haberse interpretado como carente de un operador condicional explícito, y *ki* como una referencia al predicado ausente de la conclusión; o *ki* podría tener ambas funciones. Pero véase el siguiente caso).

---

49 Pág. 119.

Malbim interpreta correctamente la premisa mayor implícita de este argumento a fortiori cuando afirma: «El inframundo es mucho más profundo, mucho más allá de la vista y el conocimiento, que el corazón humano...» [50]. La prueba inductiva de esta afirmación sería que la mayoría de nosotros sabemos algo sobre el corazón humano y absolutamente nada sobre el inframundo. Aun así, quiero hacer un comentario general en este contexto, que considero importante.

Si bien la *forma lógica* en que se presenta el versículo en cuestión es indudablemente a fortiori, no puede considerarse como una instrucción para un proceso deductivo. La deducción, entendida estrictamente, es la inferencia de contenidos más conocidos a contenidos menos conocidos. En el caso de nuestro versículo, no podemos decir que conozcamos la premisa menor *;* más bien, tanto esta como la conclusión se nos enseñan simultáneamente, presumiblemente como de inspiración divina. Ninguno de nosotros, que no somos profetas, puede afirmar saber lo que Dios sabe; a lo sumo, partimos de la suposición general de que Dios lo sabe todo, bajo la cual todas las afirmaciones particulares (ya sean ordenadas lógicamente o no, en relación unas con otras, como premisas o conclusiones) quedan igualmente subsumidas, en cuyo caso la inferencia implicada es esencialmente silogística.

Debemos, pues, considerar todo el versículo simplemente (desde un punto de vista lógico) como una afirmación: que Dios nos juzgará, con pleno conocimiento de nuestros pensamientos más íntimos, y bien podría enviarnos al infierno y a la perdición. El propósito de esta afirmación no es mayéutico, aunque externamente se presente de esa forma, sino más bien homilético, una advertencia para los no creyentes o un recordatorio y aliento para los creyentes: es decir, que habrá un juicio final, etc. La literatura religiosa, judía o de cualquier otra índole, a menudo recurre a estas técnicas retóricas, dando a los sermones una apariencia mayéutica.

Proverbios 19:7. Salomón:

> "Si (***ki***): todos los hermanos de los pobres lo odian,
> ¿Cuánto más (***af***): sus amigos se alejan de él?

Los operadores ***ki/af son los mismos*** que en el caso anterior, por las mismas razones. Sin embargo, cabe señalar que aquí la palabra *ki* no tiene otro papel posible que el que le hemos asignado, puesto que las proposiciones no solo son categóricas, sino totalmente explícitas; esto justifica la postura similar que adoptamos en casos similares anteriores.

En cuanto al contenido: cabe señalar que a veces los amigos, o incluso desconocidos, te apoyarán más que la familia. Al menos en apariencia; en realidad, su motivación no siempre es el amor desinteresado, sino, por ejemplo, el deseo de vincularte con ellos por gratitud, para poder utilizarte en el futuro, o simplemente un juego de roles para satisfacer su ego, impresionar a sus semejantes con su generosidad o realizar una transacción comercial con Dios.

Proverbios 19:10. Salomón:

---

50 *Ibíd.* , pág. 159.

> "Si (***ki***): para un tonto tener lujos no es apropiado;
> cuánto menos (***af***): que un sirviente tenga autoridad sobre los príncipes [sería apropiado].

El lenguaje y la estructura lógica son los mismos que en el caso anterior. Sin embargo, cabe señalar que la *relación* entre la premisa y la conclusión resulta algo difícil de encontrar aquí; quizás sea meramente estética: así como el deleite de un necio nos resulta desagradable, la visión de un hombre humilde con poder sobre sus superiores perturba nuestro sentido de la moralidad. Supuestamente, en cualquier caso, esto no es una declaración de arrogancia intelectual, ni mucho menos de prejuicio aristocrático, sino de preocupación moral (la alegría de una persona poco inteligente no es, *en sí misma,* fea; y algunos «príncipes» sin duda merecerían ser gobernados por sus «sirvientes»).

Profundizando en el tema, encontré un comentario muy interesante de Malbim, que aclara de manera convincente la relación entre premisa y conclusión. Señala que el necio es aquel que deja que su alma sea gobernada por su cuerpo (en la búsqueda del placer); por lo tanto, al considerar la premisa menor, la referencia a príncipes y sirvientes en la conclusión deja de ser una *falacia* [51]. Sin embargo, en ese caso, premisa y conclusión se convierten en dos metáforas de lo mismo, y el versículo se transforma en una mera reformulación de la misma afirmación, en lugar de un argumento a fortiori. Quizás deberíamos centrarnos en la pregunta: ¿por qué la referencia a un «sirviente» y a muchos «príncipes»? Esto nos llevaría de nuevo a la interpretación sociopolítica de la conclusión.

Proverbios 21:27. Salomón:

> "Si (***ki***): [incluso traído con una intención 'sincera'] el sacrificio de los impíos es una abominación;
> ¿Cuánto más (***af***): traído con una intención perversa [es una abominación]?"

En este caso, como antes, la frase clave *af ki* nos proporciona los operadores if/then ***ki/af*** . Nótese en la afirmación anterior cómo la primera parte de la premisa y la segunda parte de la conclusión eran tácitas, pero podían verbalizarse fácilmente imitando las partes explícitas de la otra, una especie de «efecto espejo». Es obvio que la premisa no podía ser una generalidad absoluta sin la cláusula que le añadimos, porque entonces la conclusión estaría incluida en ella y sería redundante; en cuanto a la conclusión, sería claramente incompleta e inexplicable sin la cláusula que le añadimos, lo que también muestra su relación a fortiori con la premisa. Así, aunque las proposiciones dadas parecen categóricas, son implícitamente condicionales, una con un antecedente tácito y la otra con un consecuente tácito. Están formuladas con la máxima economía de palabras, pero debido a su simetría, no se pierde nada del mensaje.

Jeremías 12:5. Dios:

---

51 *Ibíd* ., pág. 198.

"Si (***ki***): has corrido con los infantes y (*ve*) te han cansado,
entonces (***ve***): ¿cómo (*ekh*) puedes contender con los caballos [y no cansarte]?

y si (***u***): en la tierra de la paz, apenas te sientes seguro;
entonces (***ve***): en la tierra salvaje del Jordán, ¿cómo (*ekh*) te sentirás seguro?

Estos son dos a fortiori con el mismo impulso. Los operadores if/then de estos argumentos son respectivamente ***ki/ve*** y ***u/ve*** , aunque en el último caso *u* (= *ve*) une e iguala los dos argumentos y, por lo tanto, podría considerarse como un sustituto de un *ki tácito* . Nótese que en el primer argumento, la premisa es una proposición condicional sin operador if, aunque con *ve* como operador then, y la conclusión tiene una forma similar aunque parcialmente tácita. En el segundo caso, la premisa y la conclusión son igualmente condicionales, aunque todos sus operadores son tácitos. En ambos casos, *ekh* se usa retóricamente, como de costumbre, para negar la fuerza o seguridad sugerida irónicamente.

Ezequiel 15:5. Dios:

"He aquí (***hine***): cuando (*be*) estaba entera, no era apta para ninguna obra;
¿Cuánto menos (***af***): cuando (*ki*) el fuego lo haya devorado y (*ve*) se haya quemado, ¿acaso (*ve*) seguirá siendo apto para algún trabajo?

Aquí, los operadores del argumento en su conjunto son ***hine/af*** . La premisa es una condicional con *be* como operador if, y ningún operador then explícito; y la conclusión es una proposición condicional (con un antecedente conjuntivo, que explica el primer *ve* , incidentalmente), cuyos operadores son *ki/ve* .

Daniel 2:9. Nabucodonosor:

"Así (***lahen***): cuéntame el sueño,
y (***ve***): sabré que puedes declararme su interpretación."

Aquí, la declaración del rey no es en sí misma un argumento *qal vachomer* , estrictamente hablando (ya que la primera declaración es una orden, no un elemento de información), pero atestigua un proceso de pensamiento subyacente que es *qal vachomer* en forma. El argumento es obviamente 'si mis consejeros son capaces de decirme qué fue el sueño, entonces son lo suficientemente hábiles para decirme qué significa'. Por esta razón, falta un operador if, aunque podemos tomarlo como ***lahen*** (cognado del ya conocido *hen*), ya que esta es la palabra que el rey usa para expresar su precondición; asimismo, podemos considerar ***ve*** como el operador then del argumento, aunque en la declaración del rey se refiere a la consecuencia mental en él de la satisfacción de la precondición que estableció.

4. Rechaza.

Por último, algunos comentarios sobre casos que superficialmente podrían interpretarse como a fortiori, pero que tras un examen más detenido no cumplen con los requisitos por una razón u otra.

Acerca de 2 Crónicas 32:15. Senaquerib, rey de Asiria (a través de sus mensajeros) dice:

> "Porque (*ki*): ningún dios de ninguna nación ni reino pudo librar a su pueblo de mi mano, ni de la mano de mis padres;
> Asimismo (*af*): por tanto (*ki*), ¿acaso tu Dios no podrá librarte de mi mano?

La primera afirmación se basa en la enumeración de la experiencia asiria pasada; la segunda es una aplicación del mismo predicado a un nuevo sujeto: el Dios de Judá. Por lo tanto, el argumento es esencialmente inductivo, partiendo de lo relativamente particular hacia una mayor generalidad, para luego regresar por subsunción (educción o silogismo) al nuevo caso. No se trata de un argumento a fortiori; para tener esta forma, el argumento necesitaría como premisa mayor afirmar que algunos de los dioses de las naciones ya derrotadas eran superiores en poder al Dios de Judá, y tal afirmación no parece siquiera estar implícita aquí.

Sin embargo, el argumento da la impresión de ser a fortiori, porque utiliza la terminología característica *af ki (de hecho, esta oración usa la palabra ki* dos veces, una de ellas redundante, con la intención de enfatizar que implica una inferencia). Quizás el orador quería darle más fuerza, para intimidar a su audiencia y someterla. Nótese que un poco más adelante, en el versículo 17, se repite esencialmente la misma afirmación usando otra terminología, *ken/lo* ; pero allí el estilo claramente no es a fortiori.

Nota también: 2 Reyes 18:23-24 , y su repetición en Isaías 36:8-9 , podrían interpretarse a primera vista como un argumento a fortiori. Pero por mucho que lo he intentado, no he podido construir un argumento a fortiori claro, por muy artificial e improbable que parezca lógicamente. Si suponemos que el orador argumenta: «Aunque os diera dos mil caballos, no podríais ponerles jinetes; ¿cómo, pues (*ve-ekh*), podéis esperar derrotar siquiera al más humilde de los capitanes de mi señor?», nos resulta difícil explicar el resto de la afirmación sobre «confiar en Egipto para obtener carros y jinetes». El texto es ambiguo, incluso visto de forma simplificada.

Por último, con respecto a Ester 9:12, Asuero dice:

> "En *Susa* , la capital, los judíos mataron y destruyeron a quinientos hombres y a los diez hijos de Amán;
> en (*ser*) el resto de las provincias del rey, ¿qué (***meh***) han hecho?

Este es uno de los diez argumentos *qal vachomer reconocidos por Genesis Rabbah* . Según los rabinos (por ejemplo, leí en alguna parte que Malbim lo interpreta basándose en el Talmud), el rey se sorprendió y enojó al ver que el pueblo de Ester, los judíos, había sido tan amenazado que se encontraron al menos 500 antisemitas; este punto de vista ayudaría a explicar por qué el rey le pregunta a Ester qué más le pide (estaba preocupado, evidentemente se sentía algo responsable).

Pero, francamente, tengo algunas dudas sobre si la frase constituye un argumento *qal vachomer* . Para empezar, su lenguaje es *sui generis* : no he encontrado otro a fortiori señalado por la palabra ***meh*** . Esto, por supuesto, no es prueba suficiente, ya que los hábitos lingüísticos de ese lugar y época podrían haber sido particulares (y bien podría haber pasado por alto otros casos). Y, en efecto, es fácil imaginar que la declaración (quizás acompañada de un movimiento ascendente y descendente de su mano abierta [52]y un énfasis en el *mah*) significara que el rey esperaba que más personas hubieran muerto en el resto del reino. Sabemos, por supuesto, del versículo 16 que, de hecho, murieron hasta 75.000 personas en otros lugares.

Pero el problema no reside en las expectativas del rey, sino en si se formuló siquiera *un argumento* (y, en concreto, *un a fortiori*) (y mucho menos si se formuló correctamente). Partiendo de esa premisa, cabría esperar igualmente que se hubiera matado a menos gente en otros lugares. Es tan plausible suponer que la mayoría de los enemigos de los judíos se encontraban en la capital como suponer que eran proporcionalmente (o incluso más) frecuentes en el resto del imperio, según nuestra visión del perfil sociológico de los antisemitas. Por lo tanto, la pregunta del rey bien pudo haber sido simplemente una pregunta abierta; y, de hecho, no hay indicios en el texto de que su afirmación fuera otra cosa que una simple expresión de asombro y curiosidad.[53]

---

52 Esto no es solo un gesto pintoresco israelí, sino que en mi opinión significa el acto de *pesar* , de donde proviene "¿cuánto?!"

53 Por casualidad encontré (esto es junio de 1998) otro a fortiori: Jonás 4:10-11, que demuestra, como afirmé anteriormente, que probablemente haya aún más casos que los indicados hasta ahora. Este argumento lo pronuncia el Señor, quien dice: «Te preocupas por la planta de ricino, por la cual no has trabajado..., ¿y no debería yo preocuparme por Nínive...?». La expresión ***va ani lo*** (¿y no debería yo?) es obviamente similar en función a *halo* .

5. SIN PREJUICIO.

En este ensayo, analizamos algunos de los factores psicosociales que subyacen a las formas de pensamiento religioso.[54]

1. Afrontar un dilema de frente.

En cuanto uno empieza a expresar opiniones sobre temas religiosos, se enfrenta a un dilema excepcional, inexistente en otros ámbitos. La primera parte de este dilema reside en la posible antipatía del sector religioso, ya sea rabínico o laico; la segunda, en el posible descrédito del sector secular, académico o aficionado. Se trata de una situación sin salida, donde probablemente no se tendrá una oportunidad justa para ninguna de las dos opciones. El filósofo de la religión debe estar atento y encontrar la manera de afrontar este dilema con determinación.

> He optado por dejar cierta ambigüedad en el término «secular», permitiendo que abarque desde una postura neutral respecto a la religión hasta la posición antirreligiosa más ideológica, que se denomina con mayor precisión «secularismo». Considero que esto se justifica, ya que las personas no siempre tienen una postura clara, sino que pueden partir de una perspectiva puramente secular y evolucionar hacia opiniones más firmes, o viceversa. Además, por supuesto, ser religioso no implica necesariamente el rechazo de todas las opiniones seculares.

Para los religiosos, las creencias acumuladas de la religión judía ortodoxa son inquebrantablemente ciertas; y los procesos intelectuales (a menudo inspirados) que han dado lugar a esta acumulación de creencias a partir de una revelación divina inicial en el Sinaí no admiten duda alguna, al menos no a posteriori, una vez que su resultado se ha establecido con

---

54 Estas reflexiones surgieron en las siguientes circunstancias. A finales de 1991 o principios de 1992, tras un par de meses escribiendo, tenía un primer borrador de unas 60 páginas, del que distribuí copias a algunos académicos y rabinos judíos locales. Algunos se negaron a leerlo; a otros les pareció interesante, y uno tuvo una reacción negativa. Este último fue el profesor Simon Lauer, a quien la Dra. Esther Starobinski, de la *Société suisse d'études juive , le había enviado mi manuscrito* . Desconozco cuánto leyó realmente, pero (según me dijeron) lo rechazó por considerarlo una obra «apología». Al principio me molestó bastante que no hubiera notado ni apreciado los elementos constructivos que contenía (en particular, mi teoría original del argumento a fortiori), pero al cabo de un tiempo tuve que admitir que su crítica era, en muchos aspectos, acertada. Escribí este ensayo para aclarar las cuestiones en mi propia mente y, como resultado, decidí ser más crítico. Más precisamente, decidí ser lo más *honesto* posible, sin congraciarme ni con la jerarquía religiosa judía ni con el mundo académico, sino admitiendo abiertamente las dificultades dondequiera que las encontrara e intentando resolverlas de la manera más justa posible, sin prejuicios religiosos ni sesgos secularistas; simplemente dejaría constancia de una búsqueda sincera de la verdad.

la aprobación general de autoridades rabínicas contemporáneas. La función de la erudición, en este caso, es esencialmente el estudio: reconstruir los pasos ya recorridos; quienes nos precedieron lo sabían todo, quienes nos siguen deben intentar recuperar ese conocimiento.

Para el laico, idealmente, toda creencia debe someterse a un escrutinio y una evaluación independientes e imparciales, tanto empírica como racionalmente; y toda creencia puede abandonarse o adoptarse, según los fallos o méritos que la investigación revele a la luz de toda la información y el conocimiento disponibles. Esta es una imagen ideal de la búsqueda laica de la verdad, porque en la práctica, por supuesto, diferentes personas (o una persona en diferentes momentos de su vida) pueden ser más o menos capaces de desarrollar y mantener las actitudes correctas, estar más o menos al tanto de la información y los métodos lógicos disponibles, y tener mayor o menor capacidad intelectual innata.

Estos dos enfoques epistemológicos son significativamente diferentes; sin embargo, también comparten aspectos notables. Para los religiosos, ningún factor del conjunto de creencias recibidas puede ponerse en duda, pues ello provocaría el colapso de toda la estructura. Para los seculares, toda revisión y modificación de las creencias es, en principio, aceptable, por radical que sea, siempre que dichas propuestas sean convincentes. En ambos casos, existe una amenaza implícita, un temor paralizante, que acompaña a cualquier declaración: en el primero, la excomunión o castigos divinos incalculables; en el segundo, el ridículo y la exclusión profesional. Pero ambos enfoques también exigen ciertas cosas del intelecto humano: esfuerzo, investigación y comprensión; y comparten, además, numerosos procesos lógicos.

No parece haber manera de conciliar realmente estos enfoques. Si bien comparten algunos puntos en común, en general se basan en principios radicalmente opuestos: en lo religioso existe un límite y una reticencia, una fe inquebrantable en la tradición recibida y un escepticismo absoluto en la mente humana; en lo secular, se cree con optimismo en el poder del libre pensamiento y se mira con recelo cualquier apego prejuicioso a datos o interpretaciones particulares.

Me gustaría proponer aquí algunas meditaciones sobre la Verdad, que quizás ayuden un poco a resolver los problemas de ambas partes.

a. Para los religiosos.

La fe es una actitud de la voluntad humana ante la incertidumbre. Significa asumir la verdad más allá de las recomendaciones del juicio empírico/racional: donde la cognición normal deja lagunas, la fe interviene libremente, y con frecuencia lo hace en *contra* de las probabilidades concebidas por dicho juicio no comprometido. Así, la fe es un concepto medible (aproximadamente, intuitivamente): es una voluntad de creer inversamente proporcional al juicio empírico/racional. Si la probabilidad de que una proposición sea verdadera según la experiencia y la razón es, digamos, del 90%, entonces la fe en que *no es* verdadera (que cuenta con una probabilidad de solo el 10%) debe ser proporcionalmente fuerte. Obviamente, *no* se requiere mucha fe para adherirse a una creencia que la razón y la experiencia ya respaldan abrumadoramente.

Me parece lógico que las personas religiosas acojan con beneplácito los desafíos que el pensamiento secular plantea a su fe. Mantener la fe mediante la ignorancia, o ser mantenido en ella, no es, por tanto, señal de piedad, sino de debilidad, si no de simple pereza o estupidez intelectual. El fanatismo ciego no es una demostración de fe, sino un uso de la fuerza;

obligarse a uno mismo o ser obligado por otros a adherirse a una creencia no tiene cabida en la búsqueda de la verdad. Una fe fuerte y segura es generosa y abierta, y no teme al desafío: como el amor verdadero, se mantiene firme a largo plazo, imperturbable ante las apariencias del momento, siempre agradecida por recibir nueva información y perspectivas, siempre en busca de soluciones a los problemas.

El juicio de cualquier proposición, de cualquier conocimiento presentado para su consideración y evaluación, es *como un juicio* (individual y colectivo), y la(s) persona(s) que asumen esta función son juez(es), funcionarios judiciales. Es como el juicio de una persona: implica una ética, una moralidad necesaria. Esta ética está bien documentada en la Torá (véase, por ejemplo, Éxodo 23:1-9, Deuteronomio 16:18-20, e incluso Deuteronomio 25:13-15), y, en consecuencia, en el Talmud y en los escritos rabínicos. Los testigos o jueces pueden tener alguna opinión intuitiva sobre el resultado del juicio, pero en su función dentro del mismo tienen el deber moral de mantener una absoluta apertura mental y voluntad de verdad. La verdad, se nos enseña, requiere en todo momento:

- tratar a los litigantes por igual, sin prejuicios en función de su pobreza o respetabilidad, su exclusión o pertenencia a un grupo, o su virtud o vicio más allá del asunto tratado;
- que no se deje corromper por el miedo a las represalias o las promesas de recompensa, y que no se vea influenciado por la opinión pública o de sus pares;
- encontrar testigos honestos e imparciales, e indagar diligentemente en sus testimonios, así como brindar una audiencia equitativa a todas las partes;
- distinguir entre pruebas contundentes y circunstanciales, y juzgar con conocimiento de la ley y sus procedimientos;
- Utilizando las mismas escalas y estándares para todos (conforme a la ley); con la intención de hacer justicia, sin condenar a los inocentes ni dejar de condenar a los culpables.

Todo esto se aplica tanto al juicio de *las ideas* como al de los hombres, pues ¿acaso el juicio de los hombres no está, en última instancia, determinado por el juicio de las ideas? Pero lo que distingue la investigación teórica de la jurisprudencia práctica es que, ***en la búsqueda general del conocimiento, la prueba nunca termina, por lo que la fe nunca corre verdadero peligro*** . Aun así, es un deber mantenerse al tanto de los acontecimientos a medida que se producen, y no simplemente cerrar la mente: casi siempre hay lecciones valiosas que aprender.

b. Para lo secular.

Los desafíos para el laico son diferentes. Es muy fácil dejarse llevar por un prejuicio antirreligioso, que, al igual que un prejuicio prorreligioso, puede distorsionar las percepciones y concepciones de la verdad, debido al deseo de liberarse de las restricciones y obligaciones que la religión podría imponer. A menudo, el pensador laico, al igual que el religioso, está sujeto a motivaciones subconscientes no admitidas y utiliza las formas del pensamiento científico, pero sin su espíritu esencial, para llegar a resultados que justifican sus deseos. En tales casos, se requiere lucidez y honestidad introspectivas. Para el laico, como para el religioso, el requisito epistemológico fundamental es actitudinal.

En ciertos círculos académicos, se distingue entre obras *apologéticas* y obras *críticas* . Los académicos seculares suelen rechazar de plano cualquier apología de las creencias

religiosas, sin una consideración o evaluación seria, por considerarla inherentemente sesgada y acientífica, ya sea tradicional (antigua) u original (nueva). Por su parte, las personas religiosas suelen evitar las voces y los escritos críticos, percibiéndolos como provocación y negatividad injusta. Podría considerarse igualmente bien como obras apologéticas «críticas» a las tendencias seculares, y obras críticas como «apologías» del ateísmo y las inmoralidades. Desde el punto de vista filosófico, el ateísmo es tan problemático como la creencia religiosa: con los medios cognitivos ordinarios, ninguno de los dos es susceptible de prueba o refutación absolutas. Hacer acusaciones intimidatorias, en un sentido u otro, no contribuye al avance del conocimiento.

La mente científica, en el sentido más amplio y puro del término, que se refiere a cualquier búsqueda atenta, lógica e inteligente del conocimiento, es escrupulosamente justa. La imparcialidad, o ecuanimidad, implica considerar todas las tesis con igual cuidado, si no con entusiasmo. Un pensador secular tiene la obligación de tomar en consideración las explicaciones apologéticas de los religiosos, y un pensador religioso, asimismo, las críticas, dudas y propuestas de los seculares. Si se presentan dos o más hipótesis, todas deben ser analizadas y contrastadas con igual cuidado dentro del marco más amplio posible del pensamiento y del contexto del conocimiento [55]. No se puede simplemente concentrarse en las propias teorías favoritas e ignorar o descartar sin más las demás. Al menos, si uno se contenta con dedicarse a sus propios estudios especializados, no debería criticar los campos de los demás; sino que la comunicación mutua y la integración transparente son preferibles.

En ambos casos, tanto en el religioso como en el secular, el error epistemológico fundamental es el de ***juzgar precipitadamente*** . Los religiosos, ante las críticas, se apresuran a juzgar y condenan al orador por temor a que su fe se tambalee, si no se destruye; es difícil ser religioso (o cualquier cosa que requiera disciplina constante) sin certezas firmes y un profundo entusiasmo, no se llega muy lejos. Los seculares, ante las apologéticas, bostezan de aburrimiento o se enfrían con hostilidad; su opinión suele estar ya formada, el juicio final se dictó hace mucho tiempo. Por supuesto, cada parte alegaría que su juicio fue rápido, no precipitado; rápido, como cuando uno detecta rápidamente los errores en una tesis estúpida o ignorante.

El error de los religiosos radica en olvidar la infinitud del conocimiento: nuevos datos, nuevas perspectivas, siempre pueden acabar refutando creencias seculares previamente arraigadas. En cuanto a los seculares, olvidan que una proposición que parece descabellada e improbable puede, al final, resultar cierta; una baja probabilidad sigue siendo una probabilidad. En esencia, se trata del mismo error, lo que exige un esfuerzo por seguir adelante, independientemente de las circunstancias actuales.

El conocimiento, todo conocimiento, el conocimiento de la verdad, requiere capacidad de observación, razonamiento lógico y mucha imaginación; pero, sobre todo, requiere las actitudes mentales adecuadas: *honestidad intelectual y valentía intelectual, es decir, integridad intelectual* . Independientemente de las habilidades técnicas o la inteligencia de

---

55 Por ejemplo, un arqueólogo que encontrara menciones o representaciones pictóricas de la historia de Adán y Eva o del Diluvio Universal en culturas anteriores a la Torá se equivocaría al inferir que las versiones de la Torá de estas historias derivan de esas otras culturas. La Torá no niega en ningún momento que otros pueblos, además de los hebreos, pudieran haber recordado esos acontecimientos, y es perfectamente concebible que el recuerdo se transmitiera de generación en generación en muchas familias diferentes.

cada uno, en última instancia, lo que más cuenta es la *voluntad de verdad* , y para ello son necesarias *la apertura, la paciencia y el trabajo arduo* . El conocimiento no es la mera manipulación de datos, ideas o símbolos, sino principalmente un acto moral. Si su objetivo es la superioridad o el privilegio, pronto transformará el razonamiento plausible en un intento de encubrimiento o una difamación. El conocimiento como arma, como fuente de poder y autoridad, no es verdadero conocimiento. El verdadero conocimiento es libre, pero está completamente sustentado por una voluntad moral; de otro modo, carece de credibilidad y se reduce a ideología y eslogan.

Ante todo, para cualquier persona, la búsqueda de la verdad exige un compromiso personal con el *realismo* : la convicción de que *los hechos son hechos* , que desear que fueran de otra manera o apartar la vista de ellos no los alterará en absoluto. Si algo en lo que creo, ya sea de importancia espiritual o de cualquier otro tipo, resulta ser falso, quiero ser el primero en saberlo; la ignorancia no es felicidad, o al menos no una forma muy respetable de felicidad.

El realismo exige transparencia (o « *glasnost* », como se le conoce hoy en día); para resolver los problemas, es necesario abordarlos *abiertamente* y tratarlos con franqueza, en lugar de ignorarlos o encubrirlos. Ante las dificultades, no se debe reaccionar con pánico, previendo lo peor y tomando decisiones precipitadas; sino con serenidad, sopesando los pros y los contras con objetividad y buscando soluciones creíbles.

> Cabe señalar que la cuestión fundamental no es tradición versus cambio, sino pensamiento versus irreflexión. Mientras que antaño el conformismo era sinónimo de inmovilismo, hoy en día, sobre todo en Estados Unidos, se asemeja más al consumismo. Antes, la gente se sometía sin reflexionar a las autoridades institucionales; hoy, sigue sin pensar, de un lado a otro, las panaceas pasajeras, superficiales y generadas por los medios de comunicación. La población actual, a pesar de su aparente libertad de autoridad, en realidad no se diferencia mucho de la de ayer.

2. Acerca de la revisión.

Por supuesto, es innegable que la palabra «crítico» no tiene por qué tener una connotación peyorativa que implique parcialidad, sino que puede significar una loable negativa a dejarse engañar o confundir. Y, en efecto, las «apologéticas» (sobre todo, como admitirás, las de otra religión o secta distinta a la tuya) suelen ser, si no en la mayoría de los casos, construcciones artificiales cuyo propósito es, evidentemente, dar una mera ilusión de explicación o prueba, y eludir los problemas o esconderlos bajo la alfombra.

En este contexto, cabe reconocer que quien toma decisiones en el derecho judío (como probablemente en el derecho de cualquier otra religión), así como cualquier erudito o estudiante en la materia, puede permitir que su juicio se vea distorsionado de diversas maneras. La posibilidad de tales distorsiones no implica que ocurran en todos los casos, ni nunca; pero, en aras de la honestidad, conviene ser consciente de estas posibilidades.

a. La primera cuestión es **la escala de valores** de cada uno . En religión, la verdad objetiva, ya sea en cuestiones de principios o con respecto a la historicidad de las historias, no es necesariamente el valor primordial. Uno puede considerar que desempeñar un papel vistoso o hacer cierta declaración piadosa contribuirá a la causa de la religión, y defender esa postura sin haber evaluado su veracidad objetiva o, peor aún, siendo vagamente consciente de que es

cuestionable o incluso tenue. El problema radica en que los religiosos suelen confundir "bueno" con "verdadero", o más precisamente, creen que lo que les parece bueno tiene que ser verdadero; y, por consiguiente, descartan como falsa cualquier idea que les parezca mala.

Lamentablemente, tal premisa es epistemológicamente insostenible, pues es imposible predecir en qué etapa de su desarrollo la verdad se cruza con la bondad; el evento puede no ocurrir a un nivel superficial, sino que puede materializarse en una etapa mucho más avanzada del proceso. Algunas verdades resultan desagradables al principio, pero luego uno se da cuenta de la profundidad y la madurez que nos enseñaron, así como de las mejoras que produjeron en nuestro carácter y la visión del mundo más amplia y precisa que generaron. Por el contrario, la fe simple o el fanatismo rígido pueden brindar una apariencia inicial de logro moral, pero a la larga su único residuo puede ser una mente reprimida y desconectada de la realidad, una persona rígida, una vida desperdiciada.

b.Otro escollo es el de **la rivalidad** (en francés, *la surenchère*). Para ser aceptado, respetado o admirado por los demás, uno puede juzgar las cosas con cierta severidad (o, más raramente, con indulgencia). En el judaísmo, cuanto más exigente sea tu nivel de observancia, más virtuoso parecerás [56]. La capacidad de juzgar con indulgencia es un lujo permitido solo en los niveles más altos de la jerarquía, cuando tu severidad está bien establecida y puedes permitirte el lujo de emular a Hillel, añadiendo así una capa adicional a tu apariencia de virtud.

Mientras que en el tema anterior (la escala de valores) el error puede deberse a un idealismo excesivo, en el caso de la rivalidad entre iguales el motivo es esencialmente más egoísta. Es un deseo muy humano de encajar socialmente y ascender en la escala social, bajo el pretexto de la responsabilidad y la búsqueda espiritual. Es egoísta porque, al imponer a otras personas normas de comportamiento poco realistas, puede causarles graves dificultades. El problema es inherente a un sistema de conocimiento cerrado como el judaísmo (pero no solo el judaísmo): la única manera de tener un impacto real dentro de él es, literalmente, añadirle algo, lo que significa, en la mayoría de los casos, hacerlo aún más severo, ya que cualquier relajación puede considerarse una retirada y una muestra de decadencia personal. Por lo tanto, el intelectual que quiere demostrar su capacidad intelectual en público dentro del sistema está prácticamente obligado a participar en la rivalidad entre iguales.

Me gusta pensar que todos los judíos responsables y sinceros que toman decisiones eran y son conscientes de tales escollos, y que poseían y poseen la capacidad de introspección y la agudeza psicológica necesarias para evitarlos. Probablemente sean la mayoría, reconociendo que «no se puede engañar a todo el mundo todo el tiempo». Aun así, quizás algunos no logren evitarlos. Pero también debemos admitir que los pensadores religiosos judíos heterodoxos (conservadores, reformistas, etc.), y de igual modo los pensadores secularistas, están igualmente expuestos a escollos similares, aunque en direcciones opuestas, y también necesitan examinar su propia conciencia y considerar sus propios motivos y

---

56 Encontré un buen ejemplo de esta rivalidad en Bergman (p. 120), quien describe a R. Eliahu Mizrachi asombrado de que Rashi inicie una interpretación concreta, con referencia a Núm. 30:2, y lo cita diciendo: «...ya que solo los Sabios de la Mishná, que recibieron estas explicaciones como tradiciones, están autorizados a hacerlo y nadie más, ni siquiera los primeros *Gueonim* , y ciertamente no sus sucesores». A mi parecer, estos hombres se aprovechan de la sólida reputación de Rashi como comentarista ortodoxo y establecen sus propias credenciales criticándolo por su falta de compromiso. En el caso de R. Mizrachi, el ataque es «original»; en el caso de R. Bergman, es solo un eco: pero para ambos la psicología y el objetivo social son los mismos.

honestidad. Siendo justos, es posible que algunos de ellos tampoco logren evitar las distorsiones.

El lector no debe ser parcial en su análisis y evaluación, sino que debe tener en cuenta que el pensamiento falaz y superficial se encuentra en todos los bandos [57].

En cualquier caso, afirmo que la veracidad es señal de *dignidad y decencia humanas* . En circunstancias normales, no hay belleza, pureza ni inocencia, ni santidad, ni honor, ni bondad en fingir la verdad. Siempre hay personas para quienes la verdad no es un valor absoluto ni indispensable. Distorsionarán los hechos o exagerarán las inferencias, inventarán leyendas y crearán mitos, endulzarán sus mentiras, abusarán de su reputación *o aceptarán pasivamente tal comportamiento por parte de otros* , por todo tipo de motivos, positivos o negativos, nobles o depravados, ninguno de ellos virtuoso.

Los vanos viajes del ego, la voluntad egoísta de sacrificar a otros por los propios fines, la negativa a reconocer los propios errores y admitir hechos o incertidumbres, la voluntad de sacar conclusiones injustificadas de datos dudosos, el pensamiento ilusorio, el cegarse a uno mismo y a los demás, la debilidad de carácter, el conformismo o la cobardía, la incapacidad de decir "¡no!" o "¡basta!" por miedo al rechazo o "¡sí!" por miedo a las obligaciones de acción implícitas: estas son algunas de las posibilidades "humanas, demasiado humanas" en cada bando, los estrictamente o débilmente religiosos, los judíos o no judíos, los no religiosos o antirreligiosos, los educados o desinformados, donde sea.

¿Cómo sé estas cosas? Sencillamente porque a menudo me he sorprendido haciéndolas o he sentido la tentación de hacerlas. Nadie tiene el monopolio de la virtud o el vicio intelectual; todos debemos esforzarnos por ser prudentes.

Es fácil comprender por qué la mayoría de los rabinos (Maimónides fue una notable excepción, aunque sus esfuerzos en este sentido no han sido, por decir lo menos, bien recibidos) sienten una aversión tan feroz hacia la filosofía. Su reacción es muy similar a la que tienen ante la desnudez o la sexualidad inmodesta. La reflexión racional sin reservas expone todas las fallas y debilidades de los dogmas y tiende a destruir la fe. En su opinión, las doctrinas pueden someterse a cierto grado de escrutinio, pero el respeto tiene límites.

Todo lo dicho hasta ahora podría ser aceptado de buen grado (en principio, aunque quizás no siempre en la práctica) por pensadores totalmente seculares o por religiosos reformistas; pero, francamente, difícilmente sería aceptado con todas sus implicaciones por la clase religiosa ortodoxa menos moderna. Porque las implicaciones son claramente que algunas decisiones rabínicas del pasado pudieron haber sido erróneas o débiles. Esto no concuerda con la veneración que se les profesa, la cual, en la práctica, les atribuye una especie de infalibilidad inexpugnable.

La explicación que se ofrece para contrarrestar tales inferencias es que los líderes religiosos del pasado fueron beneficiarios de un *nivel privilegiado de conciencia* , con la capacidad de comprender percepciones, conceptos y relaciones lógicas inaccesibles con los medios cognitivos ordinarios. En tiempos bíblicos, esto era *hanevuah* , la profecía (en varios

---

57 Un libro que disfruté recientemente y que recomiendo, en lo que respecta al campo específico del estudio bíblico, es " *Falacias exegéticas"* ; está escrito por un erudito cristiano, D.A. Carson, y se refiere principalmente a la Biblia cristiana, pero sus observaciones son incisivas y de valor general, ya que muestran muchos de los errores que pueden cometer tanto los supuestos defensores como los supuestos críticos de las Escrituras.

niveles); en tiempos talmúdicos, era *ruach haqodesh* , traducido como el espíritu santo (considerado también con varios grados); y posteriormente, una agudeza intelectual más prosaica pero igualmente favorecida por la Divinidad, reservada para los puros y obtenida mediante el estudio profundo del Talmud, llamada *chokhmah* , sabiduría.

En términos generales, la explicación es efectiva porque modifica considerablemente la situación. De este modo, se introduce un nuevo factor epistemológico en el debate. Las críticas consideradas anteriormente eran aplicables bajo el supuesto de que las capacidades cognitivas perceptivas, conceptuales y lógicas normales son comunes a todos los seres humanos, aunque su base de datos e inteligencia varíen; y, por lo tanto, que todos están sujetos a las mismas trampas metodológicas y deben ser evaluados en sus juicios según criterios uniformes. Si ahora este supuesto se pone en duda, todo vale.

Analicemos este punto de vista, tanto en contra como en defensa. En principio, no es inconcebible (podemos referirnos a las variaciones en los niveles de conciencia en el mundo animal); simplemente es difícil de definir, delimitar y demostrar. Cualquiera podría afirmar poseer una conciencia privilegiada o sobrenatural, y de hecho, los seguidores de muchas religiones (no solo el judaísmo) lo hacen y lo han hecho: ¿cómo podría una persona sin una afirmación similar saber en quién creer? No existe un criterio concebible, más allá de la estricta verificación de predicciones explícitas; esto puede aplicarse a eventos concretos y precisos, pero muchas afirmaciones abstractas son de amplio alcance e inverificables.

Además, en el judaísmo (al menos), los receptores de tales dispensaciones especiales (profetas y sabios) se sitúan en un pasado remoto: fuera del alcance de cualquier verificación actual de su historicidad o de la historicidad, actualidad y exactitud de sus declaraciones, a salvo de cualquier experimento controlado. Es demasiado fácil proyectar lo que uno desee al pasado, reordenar los acontecimientos a posteriori según convenga, inventar leyendas, encontrar en sucesos posteriores la materialización concreta de predicciones anteriores vagas y ambiguas. ¿Hasta qué punto son fiables las tradiciones orales o incluso escritas? Los testigos, aun suponiendo que presenciaran algo, podrían haber sido crédulos, supersticiosos y fácilmente engañados por carecer de métodos y conocimientos científicos.

Permítanme aclarar esto. Aquí tenemos una teoría que postula la existencia de dos categorías de conocedores: los divinamente inspirados, como Moshe Rabbenu (por poner un ejemplo extremo), y el judío común, no inspirado (entre otros). Para un hombre como Moshe, el problema epistemológico de la Revelación es bastante sencillo: al ser un receptor presente y directo, solo tiene que tener fe en que lo que ha oído/visto era, en efecto, la palabra de Dios; y supuestamente, ese atributo del mensaje está presente de forma convincente, como un componente inherente e inseparable del mismo. (Por supuesto, bien podríamos decir que Moisés debió haberse ganado este gran don, del mismo modo que decimos que un hombre nacido rico debe haber tenido buen karma).

Pero para el judío común, que puede tratar sinceramente de reflexionar sobre las cosas, los problemas son honestamente mucho más complejos: su fuente de conocimiento es indirecta, solo rumores; él mismo no ha experimentado a Dios, ni ningún fenómeno que pueda identificar inequívocamente como comunicaciones de Dios; viviendo mucho después de los eventos del Sinaí, no tiene ninguna prueba más allá de un documento (la Torá escrita) y una tradición (la cultura oral y escrita que rodea a la Torá) de que estos eventos alguna vez tuvieron lugar, de que Moisés alguna vez existió, e incluso si fue así, de que la transmisión posterior de los datos y las interpretaciones por innumerables generaciones de maestros fue precisa, y no fue distorsionada, ni censurada, ni amplificada.

Así, al distanciarse radicalmente de estos temas, se puede apreciar la dificultad que supone para la mayoría de los seres humanos la cuestión de la fe religiosa. Quienes, con toda humildad, tienen dificultades para creer en algo, bien podrían ser comprendidos, con mucha empatía y compasión. Incluso aquellos que necesitan y están dispuestos a creer, se enfrentan a decisiones muy difíciles entre escenarios contrapuestos y doctrinas alternativas; es difícil culparlos si se decantaron por la fe equivocada, y francamente, es difícil creer que puedan ser condenados justamente por ello. En cuanto a quienes hicieron la elección correcta de fe, sea cual sea, sin duda merecen grandes elogios, pues su tarea epistemológica fue mucho más difícil que la de cualquiera que haya sido bendecido con la inspiración.

los rabinos que dictan sentencias (*poskim*) del pasado son prácticamente infalibles, si no omniscientes, y existen argumentos que respaldan esta opinión en el propio Talmud. Sin embargo, esta afirmación no parece compatible con las diferencias de opinión entre estos rabinos, registradas a lo largo del mismo documento y a lo largo de la historia posterior. Se enuncia un principio general: que estas y aquellas son palabras del Dios vivo (*elu vaelu divrei Elokim Hayim*); y que la Torá tiene «setenta facetas», todas igualmente verdaderas, aunque aparentemente contradictorias. Pero tal afirmación es más una expresión de fe que una solución práctica y detallada al problema evidente: algunos rabinos ganaron el debate, otros lo perdieron; eso es un hecho.

¿Cómo evaluar las derrotas? ¿Se trató acaso de un colapso momentáneo de la conciencia privilegiada? En ese caso, ¿cómo es que los rabinos en cuestión no se percataron de este colapso y continuaron manteniendo sus posturas erróneas? Si no podían distinguir la diferencia, ¿cómo podían siquiera alegar una conciencia privilegiada? Y si sabían que sus posturas eran erróneas, ¿qué sentido tenía mantenerlas? En realidad, la naturaleza *inductiva* , más que místicamente privilegiada, de su pensamiento y debate resulta muy evidente.

Pero la crítica puede ir más allá: hay casos en los que los errores salen a la luz mucho más tarde. Consideremos, por ejemplo, la afirmación midrásica de que hay diez argumentos a-fortiori en el Tanaj; o su afirmación de que el sexo de los niños es incognoscible antes de su nacimiento. Durante casi dos mil años, se afirmó que tales pronunciamientos eran infalibles. Ahora encontramos que hay más de diez a-fortiori. argumentos en el Tanaj, o que la medicina moderna pueda predecir el sexo [58]. Claro, siempre podemos intentar suavizar las afirmaciones originales para hacerlas más o menos compatibles con los nuevos hallazgos, de una forma u otra; pero lo cierto es que durante veinte siglos innumerables rabinos las tomaron al pie de la letra. ¿Qué sucede entonces con su credibilidad?

Sin embargo, si ahora adoptamos la postura «revisionista» [59]de que la cuestión no tiene por qué ser «todo o nada», y aceptamos a regañadientes que *algunas* afirmaciones talmúdicas y rabínicas (e incluso, más aún, bíblicas) pueden ser erróneas: *¿ dónde trazamos la línea?* Si no admitimos todo, ¿debemos necesariamente rechazarlo todo? Quizás baste con decir (con cautela y generosidad): admitamos todo lo que se recibe de la tradición, a menos que se

---

58 Actualmente, si no me equivoco, se utiliza la ecografía; pero se están desarrollando métodos más sofisticados.

59 Debe quedar claro que utilizo esta palabra con total inocencia, sin ninguna connotación política (en referencia al sionismo o a la historia del Holocausto).

demuestre que es erróneo y deba ser rechazado. De hecho, encontramos ejemplos de este enfoque en los debates rabínicos [60].

Así funciona, al fin y al cabo, la investigación empírico-racional: las apariencias se aceptan como realidad, hasta que se demuestre que son ilusorias. No rechazamos *todo* conocimiento solo porque *parte* de él haya resultado ser erróneo tras haber sido creído durante mucho tiempo. Eso sería contradictorio, pues implicaría rechazar el rechazo mismo. Por lo tanto, es axiomático que *cierto* conocimiento es correcto, aunque ese axioma no especifica *cuál* . Sin embargo, en el caso del conocimiento específicamente religioso, no se puede construir un axioma epistemológico tan claro.

> Nuestro único recurso, me parece (y muchas personas a lo largo de la historia y en todas las culturas han tenido una impresión similar), puede ser la insistente *intuición* de que la existencia de la Existencia como tal, de un Mundo, de las complejidades de la Materia, la Vida y la Conciencia, es una *sorpresa absoluta* (a veces mezclada con alegría, a veces con consternación), un misterio inefable e insondable, que solo puede atenuarse un poco para nuestra satisfacción mediante la suposición de Dios, aunque tal suposición en sí misma plantea una mistificación aún mayor.
>
> Y una vez que se reconoce a Dios de esta manera, la *expectativa* de recibir algún tipo de comunicación suya, una explicación y una guía, si no individualmente al menos colectivamente, por cualquier medio, parecería necesaria e inevitable. Al menos para mí; que algunas personas carezcan de tal expectativa no demostraría su vanidad, pues no todos se detienen a reflexionar mucho, e incluso quienes lo hacen bien podrían verse conmovidos por consideraciones incidentales. Esta expectativa y necesidad, a su vez, abre a los seres humanos a la religión, a todo tipo de religiones; y aquí, sus caminos divergen en distintos grados, y las cuestiones epistemológicas se multiplican. Algunos pensadores las responden con entusiasmo, otros con escepticismo, otros con cautela.

Aunque alguien aparentemente resolviera algunos de los problemas, ¿qué se lograría? No más que una religión más, una secta más. Algunas personas se volverían más o menos religiosas, de una u otra manera. Pero ciertamente (*contrariamente a* Nietzsche) la religión nunca morirá; siempre habrá judíos y otros que defiendan creencias religiosas. Y del mismo modo, el espíritu del pensamiento independiente, que es uno de los aspectos de la grandeza humana, sin duda perdurará; y la gente seguirá haciéndose preguntas e investigando.

En cualquier caso, ninguna de las partes puede ni debe ignorar ni desestimar a la otra con ligereza, ni conformarse con un tradicionalismo o modernismo superficial y preconcebido. Es positivo que el debate continúe, con tolerancia y respeto mutuos, pues constituye una dialéctica valiosa para todos, que refleja la psique y el destino de la humanidad.

Sabiendo todo esto, y habiendo dicho todo esto, no creo que sea posible una resolución definitiva y completa de los grandes problemas, de una forma u otra. La tarea es imposible: poco se puede probar o refutar *con certeza* . Es poco probable que cambie mucho en el plano de las cuestiones teóricas profundas. En la práctica, cada uno debe seguir tomando una decisión personal y apostar por una doctrina u otra, ya sea un sistema de creencias o un patrón

---

60 Un ejemplo de este cambio inductivo lo ofrece Mendell Lewittes en **Principios y desarrollo de la ley judía** : «Tras citar declaraciones de Rashi y Tosafot, [Moshe Sofer, conocido como el "Hatam Sofer", una importante autoridad halájica, 1762-1839] escribe: "Todo esto se dijo únicamente según su comprensión (del proceso de la menstruación). Sin embargo, con su permiso, *no tienen razón en lo que dicen, pues la verdad es...* según los eruditos y los libros de cirugía... y tengo ante mí otros libros de médicos expertos que no son judíos"» (cursivas mías). Ese «con su permiso», por cierto, refleja la intimidación que lo agobiaba, su temor al rechazo por pensar libremente; sin embargo, tuvo la integridad de buscar la verdad y añadir: «pero no tienen razón, etc.».

de comportamiento. Sí o no, esto o aquello, día a día, de forma gradual o repentina, la elección es inevitable. En cualquier caso, en última instancia, las decisiones se toman más por consideraciones existenciales que por fundamentos teóricos.

Así pues, contentémonos, digo, con una fe sencilla (constante, pero desprovista de pretensiones arrogantes), y disfrutemos de las (sin duda muy limitadas) revelaciones que surgen de las preguntas e investigaciones en busca de la verdad.

3. Cambios en la ley.

La tradición judía, que incluye la Halajá (ley estricta, el núcleo invariable de la ley judía), los *minhagim* (leyes subculturales, que varían de una comunidad a otra) y la Hagadá (relatos y explicaciones no legales), intenta dar cabida a todas las declaraciones e interpretaciones de los rabinos más influyentes. Si un rabino se contradice a sí mismo o a otro rabino igualmente importante, se aceptan todas las propuestas involucradas y se consideran aspectos distintos de la tradición.

Se afirma que todo es Torá, " *leMoshe miSinai* ", transmitido oralmente si no por escrito. Sin embargo, esta afirmación se ve matizada por la paradójica historia de Moshe *Rabbenu,* quien fue transportado momentáneamente a la época de R. Akiba y se sentó al fondo de una de sus clases, sin reconocer ni comprender del todo lo que se enseñaba, a pesar de que todo se presentaba como una transmisión fiel de las enseñanzas de Moshe.

Pero la tradición tiene una historia que se puede rastrear hasta cierto punto, y esta historia muestra cambios: leyes añadidas, leyes eliminadas, leyes modificadas, nuevas costumbres, costumbres extintas, nuevos textos, nuevas influencias, textos perdidos, textos existentes que pierden su influencia, nuevas interpretaciones, nuevos puntos de vista, personas que ya no están convencidas por ciertas afirmaciones o explicaciones, personas con nuevos valores y emociones que no se conmueven por argumentos o apelaciones del pasado, y así sucesivamente.

¿Es razonable afirmar que esta ingente cantidad de datos ya existía, aunque solo fuera de forma oral, en el Sinaí? No es *inconcebible* , puesto que: (a) no se excluyen medios sobrenaturales de adquisición y transmisión de datos, (b) todo un pueblo, es decir, una cultura, estaba involucrado, y (c) lo que es posible ahora era posible entonces (si bien la «memoria» colectiva actual se encuentra mayoritariamente en forma escrita, mientras que en aquella época no era así). Sin embargo, no nos parece muy *probable* , dados los hechos históricos que conocemos.

Si bien es cierto que ha habido cambios reales en la ley judía, algunos se han inclinado hacia la indulgencia (por ejemplo, el *prosbol* o la interrupción del sacrificio en el Templo), y otros hacia la severidad (por ejemplo, la abolición de la poligamia masculina o el aumento del número de oraciones diarias). En cuanto a los cambios hacia la indulgencia, algunas personas religiosas podrían lamentarlos e incluso anhelar más restricciones y deberes, considerándolos oportunidades para «cumplir mitzvot», es decir, para servir a Dios. Pero, francamente, la mayoría de la gente hoy en día preferiría sentir alivio ante cualquier aligeramiento de la carga y, además, vería con recelo cualquier cambio hacia la severidad.

Desde una perspectiva filosófica, uno podría preguntarse sobre tal cambio, incluso en un mundo en constante transformación. ¿Se trata de un cambio en el precio del cielo? Quizás algunas generaciones están más lejos y tienen que pagar más para llegar allí. ¿O es, por el contrario, una diferencia en la misión? Quizás algunas generaciones son más débiles y, por lo tanto, solo se les puede confiar una responsabilidad relativamente baja.

Sea cual sea el motivo, tal cambio no es inconcebible. No hay razón lógica para que la ley sea inmutable, del mismo modo que no la hay para que todas las criaturas, todos los pueblos o todos los individuos estén sujetos a la misma ley. La lógica formal de las proposiciones éticas admite todas las cantidades (generales, particulares, singulares) y todas las modalidades (incondicionales, condicionales; constantes/permanentes, ocasionales/temporales). No establece ningún estándar preconcebido de universalidad e invariabilidad.

6. PRIMERAS IMPRESIONES.

En este capítulo, haremos algunas comparaciones preliminares y generales entre algunas de las formas proposicionales y los procesos lógicos utilizados en la literatura bíblica, talmúdica y rabínica, y los que se encuentran en el pensamiento científico moderno y secular [61].

Pero cabe destacar que estas reflexiones iniciales se escribieron antes de adentrarnos en el análisis formal de los principios hermenéuticos. Este último análisis, como veremos en capítulos posteriores, cambia considerablemente nuestra perspectiva [62].

1. Métodos y contenidos.

El presente estudio se centra principalmente en cuestiones *metodológicas* , no en cuestiones de contenido. Nuestro enfoque no es filosófico, en el sentido metafísico, ni científico, en el sentido de relacionarse con ciencias específicas como la cosmología, la biología o la historia. Nuestro enfoque es más bien *epistemológico* , con el fin de comparar los aspectos metodológicos de la religión y la ciencia, y observar sus similitudes y diferencias.

La visión tradicional del desarrollo de la ley judía, que analizamos brevemente en el capítulo inicial, sugiere que se trata principalmente de un proceso *deductivo* . Las leyes se derivaron de la Torá, revelada por Dios a través de Moisés a los hijos de Israel en el Sinaí. Estas leyes fueron dadas explícitamente en la revelación, mayormente por escrito, en parte oralmente, y luego transmitidas fielmente; o bien, posteriormente, fueron inferidas de acuerdo con estrictas reglas hermenéuticas por las autoridades religiosas encargadas de esta responsabilidad desde Moisés.

> Que yo sepa, la tradición judía no nos dice con precisión cómo **se escribió el primer *Sefer Torá (rollo físico de la Ley)*** .[63]

---

61 El uso de los términos «secular» y «científico» no implica que dicho pensamiento sea, de entrada o inevitablemente, antirreligioso (secularista). Podemos incluir bajo esta misma categoría amplia no solo las ciencias naturales y la historia, sino también la filosofía en su máxima expresión (no toda filosofía está bien fundamentada; sin embargo, la mayor parte de ella aporta algo, aunque se exprese de forma poco elocuente), y cualquier aspecto de las humanidades que evidentemente cumpla con los requisitos.

62 Las conclusiones generales del presente ensayo son algo optimistas; pero los datos concretos en los que se basan son esencialmente correctos.

63 Véase Lewittes, pág. 35. Cita al Rambam diciendo: «...aunque el método exacto solo lo conoce el receptor, Moisés». En el Talmud, *Gittin* 60a, se plantean dos posibilidades: una, que Moisés escribió la Torá cuando le fue comunicada; otra, que la memorizó y la escribió al final de su vida.

> ¿Dictó Dios todo a Moisés palabra por palabra, y de ser así, en voz alta o en su mente? ¿O le mostró Dios el texto a Moisés para que lo copiara, y de ser así, externa o internamente? ¿O tomó Dios el control de la mano de Moisés directamente, sin transmitirle el mensaje mentalmente y pedirle que lo transcribiera? Esta última hipótesis parece más probable, al menos en ciertos pasajes *sobre* Moisés, como aquellos que lo declaran el más humilde de los hombres. Las hipótesis del dictado se sugieren en pasajes bíblicos como Éxodo 17:14, «escribe esto... en el libro», aunque cabe preguntarse por qué se habrían dado tales órdenes en casos específicos si fueran la regla general [64]; la visualización en video se sugiere, por ejemplo, en Éxodo 25:40.
>
> En cualquier caso, la Torá debe provenir *enteramente* de Dios para ser autorizada; no podemos sospechar *que algunas partes no especificadas* de ella hayan sido escritas por humanos, ya sea Moisés o cualquier otro(s), sin origen ni control divinos.
>
> En lo que respecta a la redacción de la Torá, conviene distinguir entre el momento en que ocurrieron los *hechos* y el momento en que *se narraron* . Al leer las historias, uno suele estar demasiado absorto como para reflexionar sobre el hecho de que probablemente no fueron escritas en el momento en que sucedieron. Obviamente, hubo situaciones de acción durante las cuales Moisés estaba demasiado ocupado para redactar informes; debió escribirlos posteriormente, bajo algún tipo de guía divina (preferiblemente, dado que la memoria humana siempre es selectiva). Incluso cuando leemos que Dios habló con Moisés para comunicarle leyes (por ejemplo, Levítico 1:1), cabe preguntarse si Moisés lo escribió mientras sucedía o si lo escribió a posteriori.

Un intento de fundamentar epistemológicamente la ley judía sería el siguiente: lo que es revelado divinamente es indudablemente cierto, porque Dios es omnipotente, omnisciente y santo; y lo que hombres santos y plenamente comprometidos, como los sabios judíos, deducen con precisión de dichos datos, también es indudablemente cierto. Por lo tanto, tales leyes son inmutables, no sujetas a duda ni revisión por parte de autoridades religiosas posteriores ni de pensadores laicos. Consideremos ahora brevemente las fortalezas y debilidades de este razonamiento.

Primero, algunos comentarios en defensa del concepto de ***revelación*** . Lo que en principio confiere a la verdad revelada su carácter «apodíctico», absolutamente cierto, es que nos es propuesta por un Ser, Dios, Creador de toda la realidad (incluidos los valores objetivos, así como los hechos neutrales), y por lo tanto omnisciente (habiendo creado conscientemente todo lo que deseaba, sabiendo exactamente lo que hacía y por qué lo hacía), y que es perfecto en moralidad (habiéndola inventado y deseado libremente), y por lo tanto completamente honesto y digno de confianza (queriendo persuadirnos, no manipularnos). Ciertamente, estos no son argumentos, sino conceptos incluidos o implícitos en la propia revelación de la Torá, que deben aceptarse por fe; sin embargo, su significado radica en su capacidad para encajar en el concepto de necesidad lógica.

Como vimos en el capítulo inicial, una proposición es lógicamente necesaria si se presenta como verdadera en todos los contextos de conocimiento. Solo existen dos maneras concebibles de que tal modalidad se dé: o bien mediante una contradicción que es inmediatamente evidentemente autocontradictoria; o bien ***mediante su comprensión como evidente en todo contexto de conocimiento que pueda surgir*** . El primer tipo de comprensión está al alcance de todos los seres humanos, aunque sus facultades cognitivas tengan límites naturales; y posibilita el sólido fundamento del conocimiento secular (la ciencia). El segundo tipo de comprensión, obviamente, no está a nuestro alcance, pero sería accesible a una conciencia omniabarcante, como la de Dios; de ahí la importancia de la omnisciencia de Dios

---

[64] A. Ibn Ezra sugiere que esta orden específica puede haberse referido al Libro de las Guerras del Señor, en lugar del Libro de la Torá (Cohen, p. 433).

para la religión revelada. La dificultad de este razonamiento radica en que los humanos no tenemos conocimiento previo de Dios, salvo a través de la revelación, y por lo tanto no podemos justificar lógicamente la revelación sin caer en la circularidad, sino que siempre debemos, en última instancia, confiar en la fe.

En cuanto a la segunda parte de la justificación del *statu quo judío* , a saber, la infalibilidad implícita de los Sabios Talmúdicos y las autoridades religiosas posteriores, la justificación que se ofrece es esencialmente que, en virtud de su inquebrantable obediencia a la ley en la práctica, estas personas fueron favorecidas por Dios con una ayuda especial en su búsqueda de la verdad, una ayuda que muy pocos desde entonces han merecido; por lo tanto, nadie puede revisar jamás sus conclusiones. Reflexionando sobre la maravilla milagrosa de la conciencia en sí misma, y reconociendo la existencia de la Providencia, es fácil comprender que todo conocimiento es un don de Dios. Desde esta perspectiva, cuando incluso el investigador científico es un receptor pasivo, la idea de que algunas personas puedan estar sujetas a una gracia adicional y recibir inspiración especial en su búsqueda del conocimiento religioso no parece descabellada. Sin embargo, aquí también se presentan circularidades lógicas, y debemos considerar las afirmaciones hechas como expresiones de fe, más que como mero razonamiento. La dificultad reside, por supuesto, en que otras personas, incluso de otras religiones, pueden hacer afirmaciones similares, y de hecho históricamente las han hecho.

> A diferencia de la religión, la ciencia natural es principalmente una empresa *inductiva* . Es decir, se basa en gran medida en la evidencia empírica, de la cual deriva afirmaciones generales mediante métodos de ensayo y error, como la generalización y la particularización, y la aducción, formulando teorías imaginativas y comprobándolas; métodos en los que el papel de la deducción, aunque muy importante, sigue siendo relativamente secundario. Ante un mundo de apariencias, que a menudo entran en conflicto entre sí y cambian, el científico [65]es simplemente un ser humano que se esfuerza por comprender y dar sentido a las cosas. Al no haber tenido acceso a ningún plan secreto, incluso las herramientas metodológicas en las que se basan los científicos han tenido que evolucionar inductivamente, partiendo de nociones intuitivas que gradualmente, en un contexto cada vez más amplio, han demostrado su fiabilidad.
>
> En este enfoque del conocimiento, se ha prescindido de toda apelación a la inspiración divina, y por lo tanto, todos los investigadores están en igualdad de condiciones con respecto a la necesidad de aportar pruebas y argumentos convincentes para sus afirmaciones. Nadie tiene una autoridad inquebrantable, por muy respetado que haya sido en su época por grandes descubrimientos e ideas geniales [66]. No existe el vino bueno de antaño, o mejor dicho, el origen y la antigüedad son irrelevantes. Las verdades más recientes son más fiables que las antiguas, en la medida en que toman en consideración no solo los datos en los que se basaban las creencias precedentes, sino también los descubrimientos y las perspectivas más recientes. No estamos apegados a un pasado perfecto, sino que, por el contrario, el conocimiento pleno se proyecta hacia un futuro lejano, algo a lo que solo podemos aspirar pero que nunca podremos alcanzar por completo.
>
> Dado que la base de datos de la experiencia está en constante cambio y crecimiento, y siempre es posible concebir nuevas ideas y perspectivas, debemos estar siempre dispuestos a revisar nuestras creencias y sistemas de creencias, por muy seguros que parezcan en un momento dado. Esto no implica anarquía ni trabajar en el vacío; existe una continuidad intelectual y cultural, y los cambios se logran con el tiempo y mediante esfuerzos colectivos. Sin embargo, toda proposición no es más que una teoría, una hipótesis de trabajo, válida solo mientras no sea refutada por otra más informativa y coherente. Una

---

65 El científico ideal, si lo prefiere.

66 Cuando apoyamos o rechazamos una idea basándonos únicamente en la persona o personas que la formulan, sin tener en cuenta su coherencia y solidez, cometemos la falacia lógica ad *hominem* . (Algunos reservan esta expresión para el caso negativo, prefiriendo *ad verecundiam* para el caso positivo; pero, en mi opinión, no hay una diferencia esencial).

> visión científica del mundo puede abandonarse de golpe, tan pronto como se encuentre otra razonablemente más convincente y fructífera, y esto ha ocurrido con bastante frecuencia.

Como veremos, el contraste anterior entre los métodos de la religión y la ciencia, como deductivos e inductivos respectivamente, tiene cierta verdad y justificación; pero enfatiza las diferencias, algunas de las cuales son superficiales, sin prestar la debida atención a muchas similitudes.

Pero antes de profundizar en las cuestiones metodológicas, conviene hacer algunos comentarios sobre el *contenido* . La comparación de los contenidos específicos de la Torá y la ciencia no es el tema que nos ocupa aquí; para ello, remitimos a los lectores interesados a la literatura especializada [67]. Mucho se ha escrito y se sigue escribiendo comparando las afirmaciones de la religión judía con las de las ciencias naturales. Dichas comparaciones suelen referirse a la cosmogonía [68], la cosmografía [69], la biología [70]o la historia [71].

Según la ideología y la información del autor, estos estudios comparativos buscarán contrastar la religión y la ciencia, rechazando una o resistiéndose a la otra; o bien, reconciliarlas mediante una reinterpretación en términos más metafóricos de ciertas afirmaciones religiosas, demostrando la compatibilidad esencial de afirmaciones religiosas específicas con las perspectivas científicas actuales, o evidenciando las continuas incertidumbres en las posturas científicas analizadas.

La Torá misma contiene diversa información "fáctica"; parte de ella se refiere a la historia humana, parte a la naturaleza y parte es más metafísica [72]. Con respecto a la historia, por ejemplo, el origen común de todos los pueblos (la historia de Adán y Eva), su subdivisión en grupos lingüísticos (la historia de la Torre de Babel), el tiempo y las circunstancias del Éxodo de Egipto y la entrada de los Hijos de Israel en la Tierra Santa, etc. Con respecto a la naturaleza, por ejemplo, la edad del mundo o datos sobre la fisiología de ciertos animales o la

---

67 Para ver ejemplos, consulte a Schroeder o Kelemen. Consulte también **el Apéndice 2** para obtener comentarios adicionales.

68 Por ejemplo, comparar el relato bíblico de la Creación, que aparentemente ocurrió en 7 días, hace 5754 años, con el escenario del Big Bang, hace 15 mil millones de años.

69 Por ejemplo, al comparar la aparente visión bíblica de la Tierra como el escenario principal del drama universal, con la evidencia empírica de que nuestro planeta carece de centralidad en su propio sistema solar, o incluso galaxia, y es una simple mota de polvo en un universo inmenso. De hecho, este tema parece haber sido un asunto candente en la época de Galileo, pero hoy parece irrelevante, excepto quizás para quienes se adhieren a las nociones cabalísticas de las "esferas celestiales" basadas en el modelo ptolemaico del universo (que en realidad es varios siglos más antiguo que Ptolomeo, ya que se encuentra en Platón y Aristóteles).

70 Por ejemplo, ¿cuál es la naturaleza de la vida? ¿Es material o espiritual? ¿Y cuáles son los orígenes, las edades y los procesos evolutivos, si los hay, de las especies vivas?

71 Por ejemplo, comparar las historias y las fechas que aparecen en la Biblia y la tradición posterior con los hallazgos arqueológicos y los escenarios que estos sugieren.

72 La historia es, por supuesto, un aspecto de la naturaleza, en la medida en que los seres humanos pertenecemos a este mundo; sin embargo, lo que distingue filosóficamente los procesos históricos de otros procesos naturales es el papel que desempeña en los primeros el libre albedrío humano. Metodológicamente, las diferencias se deben a la peculiar intimidad, singularidad y distancia temporal de la mayoría de los hechos históricos, lo que hace que la mayoría de las descripciones de estos sean en gran medida conjeturales, mientras que los hechos naturales suelen ser más fácilmente verificables. La metafísica puede analizarse de manera similar en relación con sus diferencias con las ciencias naturales.

psicología de los seres humanos. Con respecto a la metafísica, podemos mencionar información como la existencia de Dios, Sus nombres, Sus atributos, poderes y actos, como Su unidad, primacía, supremacía, Su justicia y misericordia, Su autoría del universo y la intervención providencial, manifiesta u oculta, en los asuntos humanos, etc.

De manera similar, ocurre con el resto de la Biblia, el Talmud y otros escritos rabínicos. En los debates legales del Talmud, los rabinos suelen hacer afirmaciones fácticas, que pueden ser históricas o naturales, así como metafísicas, para justificar sus posturas. Por ejemplo, en *Yom Tov* 2b, Rabbah afirma que un huevo siempre está "completamente desarrollado" un día antes de ser puesto; para él esto es obvio, porque se requiere como condición lógica de la ley que defiende [73]. En efecto, las leyes transmitidas por una tradición pueden ser lo suficientemente ciertas como para inferir incluso hechos físicos o biológicos evidentes a partir de ellas [74].

> Cabe señalar, de paso, que gran parte de la visión del mundo de la religión judía, tanto «natural» como «sobrenatural», se fundamenta en este modo de pensamiento: es decir, en la proyección de atributos del mundo a partir de leyes (o incluso, eventualmente, simplemente tradiciones). Estas últimas sirven, en efecto, como «datos empíricos» a partir de los cuales se desarrolla acumulativamente una cosmovisión; constituyen puntos de partida y límites para teorías no jurídicas. Sin embargo, tales teorías deben considerarse especulativas, en la medida en que ignoran o contradicen los datos del conocimiento natural.

Ahora bien, en caso de desacuerdos entre la religión y la ciencia respecto a hechos naturales o históricos, nos enfrentamos, por supuesto, a un problema que, tarde o temprano, deberá resolverse si queremos contar con un cuerpo de conocimiento coherente. Sería deshonesto ignorar tales discrepancias; pero, por otro lado, sería ingenuo pretender resolverlas todas de forma convincente o emitir juicios demasiado severos cuando no es posible. Debemos dejar espacio para la duda e incluso el misterio [75]. En lo que respecta a los hechos metafísicos, como la soberanía suprema de Dios, estos son en gran medida inaccesibles a la evaluación empírica normal; solo podemos especular sobre ellos, a menos que hayamos sido dotados de estados especiales de conciencia o revelación divina.

En cualquier caso, la visión tradicional es que la Torá, como su nombre indica, es esencialmente un documento legal. Los datos fácticos que contiene, relativos a la historia o la naturaleza, son incidentales y proporcionan un contexto para la comprensión de la ley. En cuanto a la información sobre Dios, ofrece una justificación y un fundamento para la ley, sugiriendo la existencia de un «orden moral» en el universo. Pero el mensaje esencial es la ley. Por lo tanto, el contenido de un documento religioso de este tipo es principalmente ***normativo*** , más que descriptivo. Su función es prescribir o proscribir, permitir o eximir, o dejar a la elección individual, actos específicos de la conducta humana [76]. Desde esta perspectiva, puede que importe poco cuál sea la fecha de la Creación, o si los humanos evolucionaron de los

---

73 Es decir, la prohibición de comer un huevo puesto en un día sagrado.

74 En el ejemplo aquí presentado, el concepto de desarrollo completo de un huevo es tan vago y ambiguo que resulta imposible de verificar. Debería buscarse un ejemplo mejor.

75 En cualquier caso, como ya se ha indicado, dichas armonizaciones no entran dentro del alcance del presente trabajo.

76 Cabe señalar que el judaísmo considera que las leyes de la Torá son vinculantes para sus súbditos, mientras que el concepto de "normas" se entiende generalmente de forma más amplia, incluyendo los consejos sabios y amables.

animales, y los pasajes bíblicos relacionados con estos temas no tienen por qué interpretarse literalmente [77].

> En contraste, el contenido de la ciencia es abrumadoramente ***descriptivo*** ; tiende a evitar deliberadamente las cuestiones normativas. Su objetivo es «llegar a los hechos», proporcionar a la humanidad una base de datos neutral que nos permita tomar decisiones informadas y nos brinde las herramientas intelectuales y materiales para llevarlas a cabo de manera efectiva. Los juicios de valor se consideran un problema aparte, propio de la filosofía ética o la religión. La ambición de la ciencia es solo conocer cómo «son» las cosas (o al menos, cómo nos parecen ser), lo que incluye ciertas formas de explicación (nuestras respuestas al «por qué» las cosas son como son, son en sí mismas descripciones adicionales, con referencia a abstracciones más amplias o profundas o a factores causales aún más distantes). Con respecto a cómo «deberían ser» las cosas, la ciencia guarda un modesto silencio [78].
>
> Además, los fundadores de la ciencia moderna optaron deliberadamente por eludir las cuestiones metafísicas. La idea de Dios quedó, por así decirlo, entre paréntesis. Esto se debía a razones políticas: la Iglesia, siglos atrás, tenía el poder de perseguir a quienes profesaban ideas que consideraba amenazantes, y a menudo ejercía ese poder. Los intereses de los científicos eran, en cualquier caso, seculares y materiales; no les importaba dejar las cuestiones religiosas y espirituales a los «especialistas». Pero también comprendían que tales cuestiones eran, en última instancia, irresolubles, y no querían enfrascarse en ellas, sino que preferían seguir adelante y abordar fenómenos más accesibles a la comprobación empírica y al escrutinio racional.
>
> Esta fragmentación de la búsqueda del conocimiento no reflejaba necesariamente una actitud negativa hacia la religión, sino que representaba una estrategia legítima. La idea de Dios no se pretendía ignorar ni rechazar permanentemente, sino simplemente dejarla en suspenso. A menudo, los problemas difíciles que encontramos se dejan de lado y nos concentramos en los más fáciles, con la esperanza de que al menos sea temporalmente, a la espera de nuevas perspectivas y recopilando más datos mientras tanto. A medida que aumentaban los logros científicos, los eclesiásticos fueron aceptando gradualmente, aunque a regañadientes, la reducción de su ámbito de competencia. En la práctica, la división del trabajo no siempre se ha mantenido, en ninguno de los dos lados. Muchos creyentes en Dios y la Biblia siguen teniendo opiniones disidentes sobre la naturaleza y la historia [79], y algunos científicos afirman ocasionalmente que sus teorías o hallazgos tienen implicaciones metafísicas o normativas [80].

---

77 La dificultad surge del razonamiento de que si la Biblia no es completamente literal, no puede considerarse estrictamente cierta, y por lo tanto, cabe dudar de su origen divino. Sin embargo, también es concebible que Dios deseara que descubriéramos por nosotros mismos, con el tiempo y por medios naturales (la ciencia), ciertos asuntos menos relevantes o urgentes, y que considerara suficiente que, hasta entonces, contáramos con descripciones superficiales y fáciles de comprender de cosas, imágenes e ideas diseñadas para inspirar más que para informar.

78 Por supuesto, los datos normativos que constituyen la principal preocupación de la religión son, en última instancia, tan «fácticos» y «descriptivos», en un sentido amplio de estos términos, como los datos neutrales que interesan a la ciencia. Si existen valores objetivos, decretados por el Creador, están efectivamente «inscritos en la naturaleza», al igual que otros fenómenos. Su estatus ontológico es el mismo, aunque difieran constitutivamente. Sin embargo, su estatus epistemológico puede ser diferente: mientras que la información neutral se conoce a través de su aparición gradual ante nuestros sentidos y nuestra comprensión conceptual, el judaísmo sugiere que Dios eligió transmitirnos la información normativa (principalmente, si no exclusivamente) mediante una proclamación especial.

79 La creencia o la incredulidad en Dios no deberían afectar la descripción del mundo natural, ya que siempre se puede afirmar que, sea cual sea su apariencia, bien podría ser la forma en que Él decidió crearlo. Los conflictos entre religión y ciencia surgen únicamente en relación con textos religiosos o tradiciones orales; e incluso en esos casos, la flexibilidad y la inteligencia del observador son factores determinantes.

80 Por ejemplo, las especulaciones sobre la Creación de los defensores del Big Bang, o los consejos que los psicólogos dan a sus pacientes. Pero no debemos olvidar que los científicos también

Desde el punto de vista lógico, el establecimiento de normas siempre ha sido un problema difícil de resolver. Si bien se han intentado derivar proposiciones éticas a partir de hechos emocionales, psicológicos o sociológicos, un análisis minucioso revela invariablemente la arbitrariedad inherente, la subjetividad y el sesgo cultural subyacentes a las normas propuestas. Muchos, incluyendo a numerosos filósofos de gran capacidad, concluyen que las normas objetivas son imposibles. La religión judía sugiere que, en el ámbito normativo, las facultades cognitivas humanas son insuficientes, ya que las respuestas a nuestras preguntas no están inscritas ni se manifiestan en la naturaleza: debe existir un impulso externo, un mensaje creíble de Dios, para resolver los problemas y proporcionarnos estándares. Dios, al parecer, quiso reservarse el acceso a este ámbito y transmitirnos la guía moral a través de las palabras de la Torá.

2. *¿Davqa* o *Lav-davqa* ?

En esta sección, demostraremos, mediante una particularidad técnica de la lógica talmúdica, que, a diferencia de otros tipos de discurso, está intrínsecamente orientada hacia la deducción. Sin embargo, también comenzaremos a desvelar, con referencia a las excepciones a esta misma particularidad, las fuertes corrientes inductivas que subyacen a los procesos de pensamiento talmúdico.

Al comparar las afirmaciones lógicas del Talmud y otros discursos rabínicos con la lógica presente en el pensamiento y la discusión comunes y científicos, una distinción práctica inmediatamente perceptible es ***la diferente interpretación que cada uno da a proposiciones particulares*** . Esto se refiere a oraciones introducidas por el cuantificador "algunos", como en "algunos cisnes son blancos".

Normalmente, **en el discurso cotidiano o en la ciencia** , entendemos la expresión "algunos" como "al menos algunos"; es *indefinida* en cuanto a la cantidad exacta. Esta afirmación se *deja abierta para darnos tiempo para una investigación más profunda* , que determinará si podemos asumir, para el tema en cuestión, que el universal "todos" es aplicable o si debemos afirmar que el contingente "solo algunos" (que significa "algunos, pero no todos", o "algunos sí y algunos no") es el caso. Estas últimas cantidades son *relativamente más definido* (en cuanto a proporción, aunque no a número) . En cambio, **en los debates talmúdicos y afines** , la palabra «algunos» suele tener un valor *prima facie* de «solo algunos», lo que excluye la opción «todos». Solo tras mucho debate *, en raras ocasiones* , se concluye que el «algunos» inicial se refería a un particular indefinido, que admite la interpretación de «todos».

Las afirmaciones particulares consideradas contingentes se denominan ***davqa*** particulares; mientras que las afirmaciones indefinidas, que permiten una interpretación tanto

---

son personas; y como todos, necesitan respuestas a ciertas preguntas ahora mismo para poder llevar una vida normal. Las personas, incluso sin religión, pueden tener opiniones sobre lo que está bien o mal, e ideas correctas o incorrectas sobre cómo justificar esas opiniones. A menudo, las creencias morales seculares tienen su origen histórico en la religión, pero una vez profundamente arraigadas en una persona o cultura, se independizan de ella.

universal como contingente, se denominan ***lav davqa*** . *Davqa* es arameo [81]y significa «así», «precisamente así» o «exclusivamente así»; *lav* significa «no». Estas expresiones no se limitan, por supuesto, al cuantificador «algunos», sino que pueden aplicarse a cualquier cantidad interpretable de diversas maneras; por ejemplo, ¿significa «10» exactamente diez, o diez o más, o hasta diez, o alrededor de diez?

Ahora bien, esta diferencia de enfoque tiene una razón profunda e interesante; no es accidental ni meramente convencional. Cuando, por ejemplo, un Amora (un rabino en la Guemará) se encuentra con una afirmación particular de un Tana (un rabino de la Mishná), o en la propia Torá, es natural que la interprete, al menos inicialmente, como *davqa* "algunos", es decir, "algunos, pero no todos". *Porque es una afirmación hecha por un ser inteligente* (un Tana, en el caso de la Mishná, o Dios, en el caso de la Torá). Así pues, él (el Amora) puede argumentar: "¡ *No!* Si el autor hubiera querido decir 'todos', ¡lo habría dicho!". Por lo tanto, se puede suponer razonablemente que la afirmación no significa más que lo que dice: solo "algunos", o "solo algunos".

En la lógica talmúdica, entonces, "algunos X son Y" (**I**) se entiende que *implica y es implicado por* "algunos X no son Y" (**O**), porque ambos significan nada menos que **IO** ; es decir, aquí no hay **I** ni **O** fuera de **IO** . Esta regla [82]***deductiva*** se cumple en la gran mayoría de los casos, como la posición inicial (***lekhatechila***). Ocurre con relativa poca frecuencia que, después de un análisis exhaustivo de la situación, tal suposición *ab initio* se encuentra insostenible, porque conduce a contradicciones internas o desacuerdos agudos entre diferentes rabinos. En tal caso, el particular, que inicialmente se tomó como *davqa* , se ***degrada*** (como último recurso) a un estatus *de lav davqa* (haciéndolo compatible con una proposición general correspondiente, en cuyo caso **I** y **O** son subcontrarias). Aquí, el particular indefinido es el resultado de un proceso ***inductivo*** , un intento de reconciliar tesis conflictivas, para resolver una dificultad. Sin embargo, no conserva este estatus por mucho tiempo, ya que el objetivo principal del proceso es llegar a la conclusión general correspondiente.[83]

---

81 Relacionado con la raíz hebrea de 2 letras *DQ* , que connota minuciosidad, como en *daq* , polvo fino (Isaías, 40:15), *daqah* , un minuto en el tiempo, y *bediuq* , exactamente.

82 Esta forma de inferencia, que es bastante común en el discurso talmúdico, podría llamarse, en inglés, "inferencia por negación"; en latín, su nombre es, si no me equivoco, ***a-contrario*** .

83 Debemos interpretar en un sentido similar afirmaciones como las siguientes, de Guggenheimer (págs. 179, 193):

> La lógica interna de la Ley (...) es definitivamente hostil a las modalidades... El Talmud evita todo intento de lógica modal. En cambio, tenemos un conjunto de reglas, conocidas como **rob** (mayoría) y **hazaka** (status quo ante), que sirven para transformar las probabilidades reales en certezas judiciales. El resultado de dicha transformación puede utilizarse en un universo de discurso en el que las modalidades no tienen cabida.

Si bien es cierto que las afirmaciones *de lav davqa* en el Talmud se dejan indefinidas solo hasta encontrar una conclusión *davqa* para su discusión, es totalmente falso afirmar que no existe modalidad en el Talmud. El mero hecho de que se distinga entre posiciones *lekhatechila* y *believed* es prueba suficiente de que intervienen modalidades lógicas. El reconocimiento de que algunos argumentos son sólidos (deductivos) y otros relativamente débiles (inductivos) es prueba adicional. En cualquier caso, las "transformaciones" mencionadas en la cita anterior bastarían: antes de que se decida un dictamen, este debe haber sido momentáneamente incierto, de lo contrario no habría estado abierto al debate. En cuanto a las modalidades naturales, temporales, extensionales y, especialmente, éticas, el Talmud no habría podido describir diferentes situaciones y condiciones sin utilizarlas, ni habría podido emitir dictámenes legales. Podríamos haber excusado fácilmente a Guggenheimer

Lo anterior explica por qué la lógica talmúdica se considera esencialmente deductiva. El Talmud se basa en una serie de proposiciones *preestablecidas* (escritas u orales) consideradas de origen divino. En tal caso, una proposición de la forma indefinida **I** u **O** es simplemente una expresión abreviada del compuesto definido **IO** , ya que ese es el resultado inductivo esperado en, digamos (esto es una suposición), el 95% de los casos que se deben tratar. Los datos brutos en los que se basa dicho conocimiento ya están verbalizados; los procesos epistemológicos empleados se dirigen a la ***interpretación*** de estos datos verbales brutos (es decir, a su expresión, a la inferencia a partir de ellos), mediante su ***integración interna y externa*** (es decir, comprobando las consistencias mutuas de las partes de la revelación y su coherencia con el contexto más amplio del conocimiento empírico-racional, incluidos los factores lingüísticos).

> En contraste, en el pensamiento ordinario o científico, no existen verdades *absolutas* , salvo aquellas que afectan a los individuos del resto de la sociedad [84]. El conocimiento verbal se construye, en última instancia, a partir de la experiencia, mediante la clasificación de grupos de fenómenos similares y distintos (ya sean sensoriales o mentales, concretos o abstractos). En este marco, prácticamente no existen absolutos que puedan servir como principios fundamentales a partir de los cuales se derive el resto del conocimiento; aparte de un número muy reducido de axiomas lógicamente evidentes (cuya negación sería paradójica, es decir, contradictoria), debemos desarrollar el conocimiento de forma muy tentativa y gradual. Aquí, las formas particulares indefinidas **I** y **O** son imprescindibles para un discurso eficaz, como puntos de referencia y escalones hacia un conocimiento más completo, como ya se ha explicado.

No obstante, nuestra observación anterior no implica que exista una brecha epistemológica insalvable entre las dos «lógicas», la del Talmud y la común. Debería quedar claro, a partir de lo anterior, que ambos sistemas utilizan, en general, la misma lógica [85]; solo *difieren en el formato de sus datos* . Es decir, si se enfrentaran a datos con el mismo formato, su desarrollo sería idéntico; pero uno depende en gran medida de datos verbales, mientras que el otro se limita a datos no verbales. Es cierto que *sus datos también difieren en su origen* , siendo revelados divinamente (a algunas personas) en un caso y evidentes naturalmente (para todos) en el otro; pero esta cuestión afecta la credibilidad de los datos iniciales, más que los procesos mentales posteriores relacionados con la asimilación de la información.

En cualquier caso, cabe señalar que ambos cuerpos de conocimiento no son mutuamente excluyentes. Para empezar, el conocimiento religioso nunca es totalmente independiente de los datos seculares; una religión puede explicar el mundo material como una gran ilusión, pero no puede ignorarlo por completo: el lenguaje que utiliza la religión se comprende solo porque es reducible a la experiencia común. Y puesto que la religión (ciertamente, la religión judía) admite datos seculares, también reconoce el método inductivo

---

haciendo referencia a la gran laguna de conocimiento sobre la lógica modal, que él mismo admite, diciendo: "la lógica modal carece de una formulación satisfactoria incluso hoy en día"; pero su negación de la modalidad es demasiado extrema incluso en ese contexto.

84 Al hablar de la construcción del lenguaje y del conocimiento desde cero, debemos referirnos aquí a la humanidad en su conjunto desde sus inicios; evidentemente, hoy en día los individuos reciben gran parte de su conocimiento en forma verbalizada de la sociedad que los rodea.

85 Esta afirmación, y otras similares en este capítulo, deberán revisarse considerablemente más adelante, tras un análisis formal de la hermenéutica rabínica. Pues descubriremos procesos de pensamiento talmúdicos que, con gran benevolencia, solo pueden calificarse de «lógicos» o «inductivos», pero que en realidad merecen las denominaciones de «pseudológicos» y «arbitrarios».

que asimila dichos datos. Pero además, como veremos, el método mediante el cual la religión (al menos, la judía) asimila finalmente sus propios datos particulares es muy similar al secular.

> El conocimiento secular sin datos religiosos podría parecer concebible, pero solo si se hiciera caso omiso de diversas cuestiones cruciales; en última instancia, la religión es inevitable, salvo por el silencio, porque incluso las respuestas negativas a tales preguntas pueden considerarse, a su manera, «religiosas» [86]. En cuanto a la metodología, las ciencias seculares ciertamente, en cierta medida, utilizan técnicas propias del estudio religioso, como el análisis textual, ya que generan textos para comunicar sus resultados, y estos textos, al ser escritos o leídos, están sujetos a análisis. El análisis textual también se utiliza en contextos seculares en relación con documentos históricos (literarios o legales, incluida la Biblia). Por lo tanto, los científicos no pueden objetar la hermenéutica en sí misma (aunque puedan ver con recelo ciertas técnicas interpretativas).

Hemos visto que la lógica talmúdica, al ser más deductiva que inductiva, tiene preferencia por la interpretación *davqa* de proposiciones particulares. Sin embargo, ahora mostraremos que *la lógica formal no puede evitar en última instancia recurrir a la interpretación lav-davqa. particularidades, y así demuestran que la lógica talmúdica debe reconocerlas, al menos implícitamente.* Las situaciones que implican las formas **I** y **O** , de ignorancia parcial o conocimiento deficiente, surgen una y otra vez en el curso de todo pensamiento humano, no solo en los procesos inductivos de recopilación y evaluación de datos empíricos, sino también *en los procesos puramente deductivos* . Por lo tanto, las particularidades indefinidas son indispensables si queremos expresarnos con claridad.

En realidad, podríamos construir una lógica formal con un arsenal proposicional desprovisto de particularidades indefinidas, simplemente expresando explícitamente nuestra posición en tales casos mediante la disyunción de formas definidas (generales y contingentes). En lugar de **I** , diríamos siempre «o **A** o **IO** »; y en lugar de **O** , «o **E** o **IO** ». Pero esto sería artificial. ¿Por qué privar a nuestro pensamiento de herramientas valiosas y no dar por sentado lo que el lenguaje ordinario nos proporciona? El lenguaje ordinario sin duda satisface las necesidades de nuestras facultades cognitivas. Cierto grado de brevedad lingüística es necesario para razonar con claridad; de lo contrario, el lenguaje puede convertirse en fuente de confusión. Las formas **I** y **O** hacen posible esta simplificación (aunque su presencia aumente ligeramente el tamaño de nuestro arsenal proposicional).

Para demostrar que los talmudistas necesitan particularidades indefinidas tanto como cualquiera, para razonar con claridad más allá de la etapa *ab initio* , no es necesario realizar una enumeración y un análisis sistemáticos y exhaustivos de los procesos lógicos. Basta con considerar algunos *argumentos cuyas conclusiones son cuantitativamente más indefinidas que sus premisas* . En educación, podemos ilustrar lo que queremos decir con referencia a ciertas conversiones:

(**A)** Todos los X son Y, es convertible a (**I**) Algunos Y son X.

(**IO**) Algunos X son Y y algunos X no son Y, se convierte en (**I**) Algunos Y son X.

---

[86] En este sentido, el ateísmo es también una religión, una que opta por una respuesta negativa a la pregunta sobre la existencia de Dios.

Ya sea que partamos de una proposición afirmativa general o contingente, por conversión solo podemos llegar a un particular indefinido; de modo que, de hecho, solo el elemento **I** en estas formas es convertible [87]. Por el contrario, en el lado negativo, una proposición **O** es inconvertible, y solo la forma **E** puede ser convertida (pero completamente, a un **E**) [88]. Por lo tanto, dada **A,** o dada **IO** , la inferencia por conversión solo producirá una conclusión de cantidad menos definida, a saber, un **I.** Podríamos, por supuesto, reformular la conclusión como "o todos los Y son X, o algunos Y son X y algunos Y no son X", pero su corrección podría parecer menos evidente de inmediato. Otras deducciones muestran resultados similares, aunque en casos diferentes [89].

En lo que respecta al razonamiento silogístico, las conclusiones particulares son casi siempre indefinidas. Solo en la tercera figura (al unir los modos válidos **3/IAI** y **3/OAO** , que tienen la misma premisa menor) es posible construir un argumento con una premisa mayor contingente, que produce una conclusión contingente y, por lo tanto, igualmente definida. Obtenemos el siguiente “doble silogismo”:

Algunos Y son Z y algunos Y no son Z (**IO**);
y todos los Y son X (**A**);
Por lo tanto, algunos X son Z y algunos X no son Z (**IO**).

En todos los demás casos, incluso si partimos de una proposición contingente como una de nuestras premisas, la conclusión como tal solo puede ser un particular indefinido. Pues en la primera y tercera figuras, los modos válidos **AII** y **EIO** no pueden combinarse, ya que sus premisas mayores son contrarias, y no hay modos válidos con una premisa menor negativa; y en la segunda figura, solo se pueden extraer conclusiones negativas (véase **AOO** y **EIO**). Esto demuestra que cualquiera que razone silogísticamente a partir de premisas contingentes *tarde o temprano se encontrará con conclusiones particulares indefinidas* .

Así pues, la lógica deductiva requiere un lenguaje con particularidades *lav davqa* , al igual que la lógica inductiva. Esto confirma, de paso, que la lógica de tipo aristotélico es, en efecto, genérica, aplicable tanto a la cosmovisión del Talmud (con su preponderancia de la deducción) como a la de quienes se ocupan del conocimiento de fenómenos no reveladores (que se basan más en la inducción).

La lectura de proposiciones *particulares (indefinidas)* como contingentes es el paradigma de la interpretación *davqa* ; un razonamiento similar se emplea en relación con las proposiciones *generales* , como explicaremos a continuación. Cuando leemos la proposición particular «Algunos X son Y» como *davqa* , generamos información nueva, pues suponemos que «Algunos (otros) X no son Y». Esta última proposición se refiere a instancias de X

---

87 "Algunas X son Y" y "Algunas Y son X" significan ambas "algunas cosas son tanto X como Y", en cuya forma el orden de los términos es irrelevante.

88 La conversión de **E** es reducible a la de **I** , por el absurdo; o puede entenderse de forma independiente, de manera similar.

89 Por ejemplo, en contraposición, son las formas **E** e **I** las que inhiben el proceso, ya que "Todos los X son Y" (**A**) puede oponerse a "Todos los que no son Y no son X", y "Algunos X no son Y" (**O**) a "Algunos que no son Y no son X".

distintas de las incluidas en la anterior, y les asigna el predicado *opuesto* (es decir, no Y, en lugar de Y).

> Por esta razón, a la proposición supuestamente derivada se la denomina a veces, en latín, a ***-contrario*** de la original. Sin embargo, dudo en usar esta expresión con demasiada ligereza, pues podría malinterpretarse. Es importante señalar que la proposición original y la derivada de ella mediante una lectura *davqa* no son contrarias; son compatibles, puesto que pueden unirse y de hecho se unen. Así pues, *a-contrario* no significa «por el contrario», sino que asigna, al resto de una clase de sujeto, la negación de un predicado.[90]

Así pues, la esencia de la interpretación *davqa* consiste en *limitar* una afirmación mediante una *exclusión* . En el caso de los particulares, el razonamiento va de «Algunos X son Y» a «Solo algunos X son Y» (o, huelga decir, de «Algunos X no son Y» a «Solo algunos X no son Y»). De manera similar, en el caso de los generales, la lectura *davqa* de «Todos los X son Y» es la exclusiva «Solo los X son Y», lo que implica «Todo no X no es Y», es decir, «Ningún no X es Y» [91](o, de igual modo, la lectura *davqa* de «Ningún X es Y» es «Todos los no X son Y»).

Nótese que, mediante mera *deducción* , solo podemos inferir de «Todos los X son Y» que «Algunos no X son no Y» (este proceso se denomina inversión y se valida en este caso mediante contraposición y posterior conversión [92]); para llegar a la inferencia «Todos los no X son no Y», debemos *generalizar* la inversa. Desde el punto de vista de la lógica ordinaria, por lo tanto, la lectura *davqa* de una proposición general implica un factor inductivo. Así como en el caso de los particulares se genera nueva información, también ocurre en el caso de los generales.[93]

El paralelismo de las interpretaciones *davqa* de proposiciones generales y particulares puede ilustrarse aún más de la siguiente manera. Consideremos un sujeto S (para especies), que está subsumido bajo un sujeto mayor G (para género); y sea P un predicado. La proposición general «Todos los S son P» implica la particular «Algunos G (es decir, los S) son P», y la implicación *davqa de la primera* , «Todos los no S no son P», es paralela a la de la segunda, «Algunos G (es decir, los que no son S) no son P».

Se pueden hacer interpretaciones similares con respecto a las proposiciones condicionales (normales). Por ejemplo, cuando 'si P, entonces Q' se entiende como *davqa* , implica 'si no P, entonces no Q'; aunque *lav davqa* , solo implica (normalmente) 'si no P, no-entonces Q'.

---

90 Cabe señalar, en cualquier caso, que *a contrario* no es realmente un "argumento" (aunque se utiliza en argumentos); es simplemente una "interpretación", ya que el resultado no se puede inferir formalmente de lo dado.

91 Esto suele ser así, aunque cabe señalar que *«davqa all* X are Y» a menudo significa: *literalmente todos* (y no solo la mayoría) de los X son Y. En tal caso, lo que se niega es la posible suposición de que el cuantificador «todos» se utiliza en sentido hiperbólico, es decir, cuando en realidad se quiere decir « *prácticamente todos* » o «casi todos (pero no del todo)».

92 La inversión de "No hay X es Y" se haría mediante conversión y luego contraposición.

93 Cabe señalar que pueden existir cambios de modalidad. Por ejemplo, la lectura rabínica de Levítico 7:19, que dice que a los ritualmente impuros se les *permite* comer ofrendas sagradas, es que a los ritualmente impuros se les *prohíbe* comer ofrendas sagradas (véase Scherman, pág. 51).

3. *Kushya* y *Terutz* .

Al comparar las metodologías del Talmud (y las investigaciones afines) y la ciencia (y el discurso cotidiano), hasta ahora hemos destacado ciertas diferencias generales. En primer lugar, señalamos sus distintas bases de datos. En segundo lugar, presentamos la religión como un sistema predominantemente deductivo y la ciencia secular como uno esencialmente inductivo, e indicamos algunas de las razones de este contraste. Sin embargo, ahora debemos considerar ciertas similitudes entre estas disciplinas para obtener una valoración más equilibrada, ya que un análisis más profundo deja claro que convergen en muchos aspectos.

En lo que respecta a los datos brutos, si bien en teoría nuestra religión se basa en experiencias místicas (principalmente la Revelación del Sinaí, que fue en parte colectiva, aunque en gran medida privilegio de los profetas, especialmente Moisés, a la que debemos añadir acontecimientos posteriores, como las profecías de Isaías, por ejemplo), que incluían componentes tanto verbales como no verbales, en la práctica, hoy en día, solo quedan los componentes verbales, de modo que nuestra religión depende de datos sensoriales muy ordinarios, a saber, *palabras leídas en libros o escuchadas de boca de otros* , así como algunas intuiciones personales, e imaginaciones y emociones.

En lo que respecta a la lógica, si bien la postura inicial de la ley judía es teóricamente deductiva, si prestamos atención a cómo se *desarrolla realmente dicha ley* en los textos talmúdicos y rabínicos, y a cómo se *enseña y estudia* en la práctica, vemos que es *manifiestamente inductiva* . El Talmud se desarrolla en gran medida **dialécticamente** , al descubrir una ***kushya*** (literalmente, una dificultad, un problema lógico) en medio de los textos recibidos y los datos relacionados, y al buscar y, por lo general, encontrar una ***terutz*** (una solución) para ella. Esta es también la forma en que se enseña y estudia el Talmud, siguiendo los pasos del debate original.

La *contradicción* en cuestión puede ser una contradicción manifiesta, o una tensión menos evidente entre dos o más enunciados. Se puede decir que dos o más proposiciones están en tensión —*de* posible incompatibilidad— si existen condiciones lógicas o naturales concebibles que las hagan contradictorias, o si existen interpretaciones concebibles de sus términos que resulten en una antinomia insostenible. Asimismo, la dificultad puede no ser un conflicto entre enunciados explícitos, sino estar relacionada con factores implícitos, como un silencio desconcertante sobre algún tema o un comentario sorprendentemente superfluo. Sin embargo, una vez que se revela la fuente tácita de la incomodidad, la dificultad se verbaliza y puede resolverse.[94]

Las proposiciones contradictorias pueden provenir de las mismas o de distintas fuentes. Las fuentes relevantes son, como hemos visto, la Torá escrita, el Naj, la Mishná y documentos afines (p. ej., Baraitot), las Gemarot de Jerusalén y Babilonia y documentos afines (p. ej., Midrashim posteriores), las tradiciones orales transmitidas por rabinos autorizados y,

---

94 En el Talmud, la palabra *kushya tiene originalmente un sentido más especializado, refiriéndose especialmente a las diferencias textuales. Sin embargo, hoy en día, en el estudio del Talmud, se usa de forma más amplia, similar a la palabra inglesa «difficulty» (dificultad). Es en este sentido que la utilizaremos aquí. Cabe señalar que a menudo existe un elemento subjetivo: se trata de alguien* que se siente perplejo por el silencio o sorprendido por la repetición, etc. En tales casos, es necesario comprender las razones y los fundamentos de las expectativas lógicas o de otro tipo de esa persona, que otros quizás no compartan.

posteriormente, diversas responsa rabínicas y códigos legales [95]. Así, por ejemplo, una Mishná puede parecer contradictoria con alguna frase de la Torá; o dos Gemarot, incluso dos con el mismo autor, pueden parecer contradictorias; y así sucesivamente (en cualquier combinación). En raras ocasiones, la dificultad puede radicar en una aparente contradicción entre la enseñanza de algún rabino y alguna enseñanza científica (p. ej., agronomía o medicina).

La función del *terutz* es conciliar tales diferencias, reales o imaginarias. Esto puede lograrse de diversas maneras. A veces, los rabinos admiten no saber cómo resolver un problema y dejan la cuestión abierta (***teku***) para que el profeta Elías la aborde a su regreso. Mientras tanto, pueden usar su prerrogativa de arbitrar y simplemente rechazar, por mayoría de votos [96], una de las tesis en conflicto, que se reclasifica así como una tradición teórica sin atractivo práctico [97]. Pero ***preferiblemente, el conflicto se disuelve demostrando que las proposiciones involucradas se refieren a supuestos distintos, o a casos diferentes, o son aplicables a circunstancias o épocas diferentes, o significan cosas distintas*** . A primera vista, el conflicto parece insuperable, pero tras un análisis verbal o conceptual cuidadoso, se demuestra que las proposiciones son más armoniosas de lo que se pensaba.

> Tales resoluciones de paradojas suelen ser, tras un largo y tedioso debate, decepcionantes: una afirmación que en un principio parecía general, resulta tener una aplicabilidad más limitada; o una afirmación inicialmente incondicional, se interpreta finalmente como condicional; o una o varias palabras aparentemente idénticas acaban teniendo significados disonantes en diferentes contextos. Uno se pregunta por qué los implicados no se molestaron desde el principio en expresarse con claridad e inequívocamente, si lo que querían decir era lo mismo que se interpreta posteriormente. En algunos casos, uno se siente tentado a sospechar de una reconciliación forzada *a posteriori* . Para un recién llegado, o un observador externo poco comprensivo, el proceso puede parecer a veces francamente deshonesto, un engaño, una pérdida de tiempo tejiendo y destejiendo ilusiones [98]. Pero evidentemente, o aparentemente, hay progreso, ya que gradualmente emerge una doctrina razonablemente coherente y significativa. Desde un punto de vista didáctico, la sucesión de confusión y alivio sirve para crear y mantener el interés. En cualquier caso, lo que nos interesa aquí es el papel inductivo de la dialéctica.

---

95 *Las responsa* son respuestas escritas a preguntas formuladas a rabinos con autoridad sobre la Halajá; esta forma de aclarar y explicar la ley ha desempeñado un papel importante en la vida judía desde la época geónica. Los códigos, como la *Mishné Torá de Maimónides y el Shulján Aruj* del rabino José Caro , fueron desarrollos posteriores, pero hoy en día, por supuesto, tienen una gran autoridad en cualquier decisión legal.

96 Respecto al principio fundamental de que la opinión mayoritaria constituye la Halajá, su justificación epistemológica obviamente no puede basarse en que la verdad se conozca mediante el voto mayoritario. Más bien, podemos referirnos a una impresión compartida de la verdad, o a una memoria colectiva de una verdad previamente conocida, pero ya no segura, en cuyo caso el voto mayoritario establece una especie de probabilidad inductiva. Una justificación aún mejor es ontológica: mediante un poder otorgado por la autoridad divina, una ley potencial se convierte en realidad por arbitraje mayoritario.

97 El motivo epistemológico de este concepto es bastante evidente: inhabilitar la tesis rechazada desde el punto de vista halájico, sin deslegitimar la autoridad de su proponente, es decir, sin poner en duda su infalibilidad en otros contextos. Ontológicamente, el concepto parece implicar un reservorio trascendental de leyes previamente potenciales que ya no pueden actualizarse. Esta idea sería coherente con la observación anterior, según la cual el poder legislativo aparentemente otorgado a los rabinos por Dios debe considerarse un poder creativo, puesto que en el momento en que promulgan una ley, esta se convierte en un valor objetivo, un hecho normativo. Podemos entonces hablar de la actualización irreversible de una ley potencial.

98 Cabe señalar que este tipo de razonamiento, cuyo objetivo es reconciliar a autoridades contrapuestas, no se limita al judaísmo, sino que era una práctica común en las universidades europeas medievales.

Un problema subyacente es el estilo telegráfico empleado en el discurso talmúdico. Una palabra aparentemente sencilla suele ser un mero *eslogan* para una tesis muy compleja, y no hay forma de discernir qué es qué salvo *a través de* la dialéctica. ***Las tesis y contratesis no están claramente definidas desde el principio, sino que adquieren su forma final solo mediante la síntesis definitiva*** , lo que demuestra que no eran tan antitéticas como parecían.

Abundan los ejemplos. Por ejemplo, en *Baba Qama* 84b, que debate el pago de daños y perjuicios en caso de quemaduras (que causan dolor) o contusiones (heridas), para una parte, el término «quemadura» se interpreta como *excluyente* de las contusiones por definición, y el término «contusión» se entiende como *incluyendo* las «quemaduras»; para otra parte, el término «quemadura» se interpreta como «quemadura *y* contusión» por definición, y el término «contusión» (curiosamente, si no me equivoco) se entiende como «quemadura *sin* contusión»; y así sucesivamente. Vemos aquí que «X» no tiene por qué significar «X, con o sin Y», sino que puede significar «X e Y», o «X pero no Y», o incluso «no X e Y», o «no X y no Y». Un término es simplemente un título abreviado (***techila***) para una expresión más compleja, ¡en la que incluso puede tener un valor negativo!

Ahora bien, el proceso dialéctico de correlacionar respuestas divergentes a una cuestión jurídica no puede considerarse parte de la lógica deductiva, sino que debe clasificarse como inductivo, por varias razones relacionadas. En primer lugar, el proceso de encontrar respuestas a las preguntas planteadas es más creativo que mecánico; es esencialmente un proceso de *aducción* : proponer nuevos términos o condiciones que restablezcan la coherencia interna o externa en la base de conocimientos. En segundo lugar, suelen ofrecerse soluciones alternativas al problema en cuestión, y de hecho, a menudo se hacen. En tercer lugar, la decisión final, si la hay, rara vez se alcanza de inmediato, sino más bien mediante un proceso gradual de ensayo y error. Los Sabios hacen diversas sugerencias sobre cómo *podrían* armonizarse las tesis en conflicto, y estas propuestas se van descartando sucesivamente por una u otra razón, hasta que se encuentra una propuesta que sea obviamente aceptable para todos o que resista todas las críticas formuladas contra ella.[99]

Nótese que tenemos dos niveles de discusión superpuestos: en el núcleo, existe un conflicto relacionado con cuestiones textuales y/o opiniones autorizadas sobre dichas cuestiones; pero, además, pueden surgir opiniones divergentes sobre cómo remediar el conflicto central. Incluso se pueden identificar niveles de discusión adicionales al considerar todos los comentarios y supercomentarios posteriores a lo largo de los siglos. Todo esto constituye una prueba más del carácter inductivo de amplios segmentos del discurso talmúdico.

De igual modo, cabe mencionar que las operaciones mentales de quien enseña o estudia el Talmud son necesariamente inductivas. Más aún, puesto que el Talmud no expone sus resultados de forma ordenada y organizada, sino que deja sus investigaciones en su forma más cruda. El lector debe reconstruir el curso de la discusión, como si participara en ella, mediante el método de ensayo y error. Por esta razón, el Talmud permanece para siempre

---

[99] Véase Lewittes, págs. 66-68, sobre la controversia rabínica; en particular, cabe destacar la afirmación de R. Yannai: «Si la Torá se hubiera dado de forma inequívoca, no se tolerarían opiniones divergentes en los centros académicos». Sobre las amplias facultades legislativas del Sanedrín en la práctica, véanse las págs. 62-63 del mismo.

como un documento singularmente vivo, libre de la frialdad y la finalidad de las codificaciones jurídicas más modernas.

el carácter radical y la importancia de nuestra clasificación de gran parte de la lógica talmúdica bajo el epígrafe de lógica *inductiva* , ya que contradice las opiniones de ciertos comentaristas del pasado que (hay que decirlo sin ánimo de faltar al respeto) no siempre poseían un conocimiento y una comprensión muy avanzados de la ciencia de la lógica.

4. Estándares de conocimiento.

Así pues, en conclusión (hasta el momento, según nuestra investigación), los procesos de pensamiento implicados y generados por el Talmud se asemejan en gran medida a los de la ciencia. Al igual que el científico, el talmudista debe formular hipótesis repetidamente y contrastarlas con los datos específicos que le conciernen, además de buscar la coherencia lógica.

Para el científico, la base de datos consiste, en última instancia, en impresiones sensoriales no verbales de fenómenos naturales (idealmente reproducibles en público, aunque no siempre). Para el talmudista, como vimos, la base de datos consiste en los vestigios verbales (escritos u orales) de experiencias místicas pasadas. Pero, aparte de estas diferencias esenciales en el contexto empírico, ambos muestran *una respuesta mental uniforme, el mismo conjunto de herramientas metodológicas: argumentos inductivos y deductivos utilizados en diversas combinaciones y órdenes* . Lo cual es de esperar: todos somos personas, constituidas de manera similar, con las mismas facultades cognitivas y sujetos a las mismas capacidades y limitaciones epistémicas.

La epistemología es la disciplina filosófica que se ocupa de comprender cómo se obtiene el conocimiento y cómo se justifica. Esta disciplina, a través del trabajo de los lógicos formales, ha dejado claro que la justificación de cualquier contenido del conocimiento, o de cualquier cambio de un contenido a otro, es *una cuestión formal* . Antes de cualquier inferencia científica o talmúdica, ya sea inductiva o deductiva, es ***necesario examinar la validez lógica de ese método de inferencia independientemente de su contenido*** . Ningún proceso de razonamiento, ya sea el de un talmudista devoto, un científico profesional o un ciudadano común, está exento de este escrutinio formal.

Sin embargo, cabe destacar que (contrariamente a la opinión de ciertos filósofos y lógicos) la validación de una lógica es un logro muy prosaico del «sentido común», y no en absoluto el privilegio especial de algún método trascendental. Así como nuestro razonamiento cotidiano procede mediante intuiciones lógicas —nuestras percepciones conceptuales comunes que nos indican, por ejemplo, que una tesis es compatible o incompatible con otra, o que la implica o no—, así sucede con los procesos de razonamiento de los lógicos que buscan validaciones formales. La prueba definitiva de cualquier proceso de razonamiento, material o formal, es su capacidad para convencernos. Si, sinceramente, por muy informados e inteligentes que seamos y por mucho que nos esforcemos, no nos convence, entonces, no nos convence. Un argumento debe tener en sí mismo el poder de cambiar nuestra opinión.

Algunos lógicos creen que, siguiendo el modelo de la geometría euclidiana, podemos postular de antemano estándares de razonamiento mediante «axiomas» ajenos a la totalidad del conocimiento. Sin embargo, no se dan cuenta de que tales «axiomas» permanecerían sin probar y, por lo tanto, serían incapaces de probar nada. Otros lógicos, al encontrar problemática esta circularidad, intentan evitarla rechazando todo conocimiento conceptual y considerando válido únicamente el conocimiento puramente perceptivo. No obstante, esta postura no puede sostenerse de forma consistente, ya que se trata en sí misma de una propuesta conceptual. Una perspectiva equilibrada y práctica solo es posible mediante una introspección

honesta y el reconocimiento de las formas en que realmente razonamos y razonamos sobre el razonamiento.

El razonamiento talmúdico, al igual que el razonamiento secular, no podría avanzar si no tuviéramos las mismas reacciones lógicas ante los estímulos de las doctrinas recibidas. Una «lógica» esotérica, como las incomprensibles acrobacias mentales del *koan zen* , tiene poca credibilidad. Solo en la medida en que una «lógica» provoca una reacción universal de comprensión y convicción se la puede considerar una lógica real. El objetivo del *koan* no es convencer apelando a la evidencia y a los procesos racionales, sino ayudar a quienes meditan en él a superar esos patrones mentales ordinarios y acceder a otro tipo de conciencia; en ese caso, incluso suponiendo que funcione y produzca el resultado deseado, el *koan* no es una lógica, sino, en el mejor de los casos, una herramienta psicológica.

De igual modo, debemos trazar una línea clara entre la lógica talmúdica y la fe; estas bases de la creencia no pueden confundirse. Cuando nos enfrentamos a un argumento, o a una forma de argumento, utilizada en el Talmud, para otorgarle *el estatus de lógica* , debe ser capaz de convencernos por sí mismo, *independientemente de* cualquier cuestión de fe. Podemos respetar debidamente la fe, pero no podemos maltratar nuestra mente y pretender que existe lógica donde no la hay. Convencerse mediante un argumento no puede ser *una prueba de fe* ; o bien llegamos a una convicción a través de la lógica, en cuyo caso no se necesita ni se permite forzar la creencia, o bien a través de la fe, en cuyo caso simplemente admitimos honestamente que esta es la base de nuestra creencia.[100]

Es necesario hacer estos comentarios aquí, porque es posible que el Talmud cumpla una función similar a *la de un koan* . Muchas posturas y procesos que se encuentran en él pueden parecer extraños para algunos; quizás el estudio continuo provoque un cambio de conciencia, tras el cual todo lo que antes resultaba enigmático se vuelve perfectamente comprensible. Sea como fuere, no nos dejaremos influir por tal consideración; nuestro interés en este volumen se centra únicamente en la lógica. A medida que avancemos, analizaremos diversos patrones argumentativos presentes en el Talmud y documentos relacionados, e intentaremos evaluar su credibilidad de manera justa y franca, tomando como referencia altos estándares de verdad.

---

100 Lo que aquí se expone debería ser obvio, pero con frecuencia he observado a personas que temen admitir que no están convencidas por un argumento, por miedo a ser sospechosas de falta de fe o de falta de respeto hacia los rabinos.

7. ENSEÑANZAS TRADICIONALES.

Un breve resumen de las formas en que el judaísmo presenta tradicionalmente el arte del "Talmud Torá", seguido de algunas sugerencias al respecto.

1. Hermenéutica.

La ley talmúdica, con referencia a la Torá, se estableció tras un intenso debate. En una primera etapa, este debate se cristalizó en la Mishná; posteriormente, en la Gemará. Los métodos empleados en este discurso para interpretar el documento de la Torá se conocen como principios hermenéuticos (o, en la medida en que están prescritos, reglas). En hebreo, se denominan ***midot*** (singular: *midah*), que significa, literalmente, «medidas» o «virtudes». Esta lógica talmúdica, como veremos, presenta ciertas particularidades, tanto en comparación con la lógica genérica como internamente, en cuanto a las distintas tendencias de las diversas escuelas de pensamiento. Varios rabinos propusieron diversas recopilaciones de estas directrices metodológicas, con el fin de explicar y justificar la toma de decisiones legales [101].

> En este contexto, a los lectores les puede resultar útil estudiar: los artículos sobre hermenéutica en la *Enciclopedia Judía* [102]y la *Encyclopaedia Judaica* [103], así como *la Gateway to the Talmud de Bergman* [104]y la *Reference Guide* to Steinsalz's English edition of the Talmud.

Las compilaciones más antiguas fueron: las **Siete Reglas de Hillel haZaken** (siglo I a. C.) [105]; las **Trece Reglas del rabino Ismael ben Elisha** (siglo II d. C.); y las **Treinta y dos Reglas del rabino Eliezer ben Yose haGelili** , de fecha ligeramente posterior. Estas listas se presentan como Baraitot, las dos primeras en el capítulo introductorio del *Sifra* (1:7) [106]y la tercera en obras posteriores. Como ya se mencionó, las Baraitot eran dictámenes legales de

---

101 Los principios hermenéuticos son aplicables de forma más general a toda la exégesis bíblica, incluida la Hagadá; sin embargo, en el caso de los aspectos no legales, a menudo se utilizan, además, formas de interpretación menos estrictas. Si estas últimas no se consideran suficientemente fiables para la Halajá, no veo cómo podrían utilizarse para la Hagadá, que también afecta a las creencias y acciones de las personas.

102 Vol. , págs. 30-33.

103 Vol. 8, págs. 366-372.

104 Capítulo 13.

105 Cabe señalar que a Hillel y Shammai tradicionalmente no se les otorga el título de rabino, ni ningún equivalente.

106 Un comentario halájico al *Levítico* , también conocido como *Torat Kohanim* , atribuido a R. Yehudah b. Ilayi, discípulo de R. Akiba (siglo II d.C.).

Tanaim no incluidos en la Mishná; pero en la Guemará se les atribuía una autoridad casi igual [107].

Según la tradición judía, al menos desde la época geónica (en particular, Saadia Gaon) y aún hoy, estas reglas datan de la revelación del Sinaí y se transmitieron desde entonces de maestros a discípulos sin interrupción [108]. Esto se confirma *en parte* por afirmaciones en el Talmud y la literatura de esa época, en las que los rabinos afirman haber recibido conocimiento de ciertas reglas de sus maestros [109]. Sin embargo, la historicidad de esta afirmación *general* no ha sido demostrada hasta ahora por ninguna evidencia pretalmúdica: en particular, no hay ninguna mención explícita de tales principios interpretativos en ninguna parte del Tanaj.

> Según *Jew. Enc.:* "La antigüedad de las reglas solo puede determinarse por las fechas de las autoridades que las citan; en general, no se puede afirmar con seguridad que sean más antiguas que el tanna al que se le atribuyen por primera vez. Sin embargo, es cierto que las siete middot de Hillel y las trece de Ismael son anteriores a la época del propio Hillel, quien fue el primero en transmitirlas. En cualquier caso, él no las inventó, sino que simplemente las recopiló como vigentes en su época, aunque posiblemente las amplió". Aun así, según *JE* , las reglas de Ismael son "simplemente una ampliación" de las de Hillel; y de manera similar, las reglas de Eliezer coinciden en muchos casos con las de Hillel e Ismael, aunque en otros casos se refieren a la Hagadá en lugar de la Halajá.

En ningún caso parece probable que tales reglas fueran «inventadas» repentinamente, como un acto consciente, por sus supuestos autores o por cualquier otra persona. El escenario más probable, desde un punto de vista secular, es que durante algún tiempo fueron prácticas discursivas inconscientes de los participantes en debates jurídicos; gradualmente, a algunos de estos participantes (muy probablemente precisamente aquellos cuyos nombres han llegado hasta nosotros como formuladores, reporteros y recopiladores de reglas hermenéuticas) se les ocurrió que ellos, sus colegas y sus predecesores recurrían repetidamente a tal o cual forma de razonamiento o argumento, y tales premisas implícitas se explicitaban (reforzando así su utilización). Diferentes comentaristas encontrarían algunas reglas más convincentes que otras y, por lo tanto, recopilarían selecciones; finalmente, surgieron escuelas rivales.

> Estas serían las etapas naturales del desarrollo de tal cuerpo de conocimiento: primero, *la práctica inconsciente* (que podría ser correcta o incorrecta); segundo, la toma *de conciencia* de dicha práctica (debido a lo que llamamos «autoconciencia»); tercero, *la verbalización* , inicialmente de forma aleatoria (por individuos excepcionales, centrándose en las prácticas más destacadas), y luego cada vez más generalizada (más ideas, por más personas, a medida que se desarrolla un hábito cultural); cuarto, la sistematización (del tipo más simple, es decir: la enumeración) y la controversia (a medida que diferentes grupos elaboran distintas listas). En el caso del judaísmo, la siguiente etapa fue *la fusión de* resultados (por generaciones posteriores, por veneración, haciendo que todas las listas fueran «kosher» a la vez); y posteriormente, hubo una etapa de *comentario* (intentando justificar, explicar, dentro de ciertos parámetros). Sin embargo, lamentablemente, como veremos, las últimas etapas naturales de *formalización* y *evaluación* nunca se produjeron (hasta hace poco, fuera de los círculos ortodoxos).

---

107 Como ha señalado Scherman, estas Baraitot eran diferentes, ya que no eran en sí mismas enunciados de la ley, sino explicaciones de cómo las leyes se derivaban de la fuente de la Torá.

108 Para explicar las diferencias en la lista, los comentaristas ortodoxos se esmeran enormemente. Tendremos ocasión de analizar algunas de estas explicaciones más adelante.

109 Por ejemplo, *klal uphrat* , un principio de R. Ishmael, se atribuye a Nechunia b. Hakaneh (*Tosefta Shevuot* 1:7); *ribui umiut* , un principio de R. Akiba, se atribuye a Nachum Ish Gimzu (*Shevuot* 26a).

Según *Jew. Enc.* , estas diversas listas no se consideraban exhaustivas ni siquiera en su época. No estoy seguro de la veracidad de esta afirmación, es decir, si existe alguna declaración en el Talmud o en literatura relacionada que confirme la suposición de que Hillel, R. Ishmael, R. Eliezer, o quienquiera que compilara una lista, no se consideraba capaz de realizar una enumeración completa de *midot válidas* . En el otro extremo, la opinión de los tradicionalistas actuales, según la cual todas estas listas eran igualmente completas, es (como veremos) igualmente conjetural y se basa en argumentos anacrónicos y circulares.

En cualquier caso, resulta evidente que las reglas de cada lista no estuvieron exentas de controversia en su época. La escuela de Hillel se enfrentó a la de **Shammai** , y las formulaciones del rabino Ismael fueron cuestionadas por **el rabino Akiba ben Yossef** . Es interesante observar que, *al principio, estas posturas opuestas se consideraban mutuamente excluyentes; sin embargo, con el tiempo, se empezaron a utilizar indistintamente* [110].

Al parecer, se llegó a considerar que, si bien dos reglas disonantes podían conducir a interpretaciones contradictorias, la elección de una u otra como la regla aplicable en un contexto determinado era una cuestión de tradición o decisión mayoritaria; en efecto, la conclusión correcta estaba predeterminada, y la regla seleccionada solo servía como una racionalización a posteriori. Así, el estatus ontológico atribuido a las reglas hermenéuticas es que estaban condicionadas a factores materiales: formalidades activadas o latentes por el contenido textual (cuyos detalles eran designados, uno por uno, por las autoridades, mediante transmisiones o por votación).

Aunque el enfoque de Rabí Akiba solía prevalecer en la práctica, las trece *midot* de Rabí Ismael son las más conocidas: se han incorporado a la liturgia diaria y se encuentran en la mayoría de los libros de oraciones judíos. Desde las formulaciones iniciales mencionadas, se han realizado numerosos intentos por recopilar listas más completas (por ejemplo, por Malbim). En los próximos capítulos analizaremos sistemáticamente todos los principios hermenéuticos con ejemplos; aquí, nos limitaremos a ofrecer algunos comentarios introductorios.

En primer lugar, cabe señalar que **las reglas *no son* todas de naturaleza puramente deductiva** , contrariamente a lo que podría pensarse a primera vista. Cuando las reglas sugieren una «derivación», no se refieren necesariamente a una relación mecánica entre premisas y conclusión. La mayoría de los resultados de las reglas son parcial o totalmente inductivos; es decir, son, en el mejor de los casos, una buena hipótesis de trabajo dentro del contexto de conocimiento dado, que posiblemente pueda ser reemplazada por otra hipótesis o una inferencia deductiva en un contexto de conocimiento diferente.

Algunas de las reglas, total o parcialmente, representan principios deductivos o inductivos que pueden justificarse fácilmente mediante la lógica natural. De estas, algunas pueden validarse formalmente (por ejemplo, sustituyendo símbolos por contenidos específicos); mientras que otras describen actos discursivos más bien intuitivos —respuestas a datos materiales sin patrones fijos— que pueden aprobarse con referencia a consideraciones epistemológicas más amplias. Sin embargo, algunas de las reglas, total o parcialmente,

[110] Aún hoy, en el estudio del Talmud, no resulta extraño que una regla de Rabí Ismael prevalezca en un contexto y una de Rabí Akiba en otro. Lógicamente, cabría esperar que solo uno de los sistemas se adoptara para todo el Talmud.

parecen, desde el punto de vista de la lógica natural, bastante oscuras y arbitrarias, y solo se aceptan alegando que son de origen divino.

> El Talmud mismo reconoce, al menos implícitamente, la naturaleza inductiva de muchos de sus argumentos. Esto se evidencia en el hecho de que, cuando se presentan varias premisas alternativas para una conclusión determinada, esta se considera débil. Los rabinos argumentan: « Si cada conjunto de razones dadas fuera suficiente, ¿para qué molestarse en aducir las demás?». Desde un punto de vista deductivo, ciertamente no hay utilidad en dar muchas razones; pero tampoco hay ningún inconveniente. Solo en la lógica inductiva, dar más razones aumenta la probabilidad del resultado y, por lo tanto, sugiere (de paso) su relativa debilidad.

Nuestro comentario de que *Cabe destacar que* **el razonamiento talmúdico (y posteriormente el rabínico) es muy a menudo inductivo** , en lugar de puramente deductivo. Esto contradice la creencia popular (la gente se sorprende cuando lo menciono) y ha sido tan evidentemente ignorado por otros autores que me atrevería a considerarlo original. Si lo es, entonces debe subrayarse como una idea fundamental, una de las aportaciones más significativas de este trabajo. En cualquier caso, es un hecho evidente e incontrovertible.

La idea resulta inquietante, por no decir devastadora, para muchos, ya que se considera que la inducción es inherentemente más falible que la deducción, y es difícil lidiar con la duda y el dogma. Pero, para ser justos, la verdad es que el razonamiento deductivo también puede, en principio, equivocarse, y a menudo lo hace en la práctica, y que el razonamiento inductivo no es necesariamente débil en principio ni siempre falla en la práctica. Cada caso debe considerarse individualmente; no se pueden hacer afirmaciones generalizadas a favor o en contra de categorías tan amplias de procesos mentales.

Analicemos ahora brevemente el tenor de las 13 *Midot* de R. Ishmael; más adelante tendremos ocasión de analizarlas con mayor detalle [111]. Podemos distinguir tres grupos:

(a) *Midot* cuyo propósito es **inferir información** del texto, es decir, hacer explícito lo que está implícito en él; esto incluye **las reglas n.° 1-3 y 12** .

(b) *Midot* solía **aclarar términos** en el texto, especialmente su aspecto extensional; esto incluye **las reglas números 4-7** .

(c) *Midot* sirve **para armonizar** incongruencias aparentes o manifiestas en el texto, incluyendo, además de inconsistencias, meras redundancias, discrepancias y otras fuentes de perplejidad; esto incluye **las reglas 8-11 y 13** .

> Es cierto que esta agrupación de las 13 *midot* resulta un tanto artificial. En sentido estricto, toda inferencia de información implica una eventual elucidación de términos y la prevención de inconsistencias; asimismo, toda elucidación de términos constituye inferencia de información y armonización; y, del mismo modo, toda armonización resulta en la elucidación de términos y conduce a inferencias de información. No obstante, los objetivos inmediatos de estas distintas corrientes de pensamiento son suficientemente diferentes como para justificar nuestras subdivisiones. Una ventaja de estas agrupaciones es que muestran cierta continuidad en el enfoque de Rabí Ismael, y explican y justifican la secuencia en la que se enumeraron las *midot* . *La única midat fuera de lugar* , a nuestro juicio, es la número 12, que debería estar más cerca de la número 2, o al menos en el mismo grupo.

---

111 Véanse los capítulos 10-12, *más adelante* .

a. Inferencias de información.

La regla 1, ***qal vachomer*** (literalmente, indulgente y riguroso), se refiere a a-fortiori, una forma de argumentación cuya conclusión es esencialmente deductiva, aunque en la práctica existen aspectos inductivos involucrados en el establecimiento de las premisas, como hemos visto. Dentro de la lógica judía, esta forma de razonamiento ha servido de hecho como paradigma de la deducción, al igual que el silogismo de Aristóteles (con el que a menudo se confunde) ha tenido ese honor dentro de la lógica occidental. El descubrimiento de a-fortiori es, diría yo, una de las contribuciones más brillantes de los lógicos judíos a la lógica genérica. Cabe señalar que a-fortiori tiene raíces bíblicas, como lo ha atestiguado la tradición judía desde la época talmúdica, si no antes.

La regla 2, ***gezerah shavah*** (literalmente, reglas iguales), se refiere a los argumentos por analogía, o más específicamente a las inferencias basadas en la homonimia (similitud de palabras) o en la sinonimia (similitud de significado). El razonamiento por analogía era muy común entre los antiguos, judíos y de otras culturas, hasta la llegada del método científico en tiempos relativamente modernos; podía abarcar desde comparaciones rebuscadas hasta ecuaciones muy creíbles. Por supuesto, la mayoría de los argumentos, incluido el silogismo, se basan en analogías, ya que la conceptualización depende de nuestra intuición sobre las similitudes entre los objetos comprendidos. Sin embargo, no fue hasta hace poco que se comprendió plenamente que la legitimidad de una analogía reside en su tratamiento como una hipótesis a comprobar, y en su reiterada tolerancia (es decir, no su rechazo) e incluso su confirmación (si es predictiva) mediante la evidencia, más que en el caso de sus alternativas. Así pues, la analogía es esencialmente un modo de pensamiento inductivo.

Mientras que *la gezerah shavah* se basa en la cercanía del tema, las inferencias del contexto apelan a la proximidad textual de los temas. Estas consideraciones logísticas son relativamente incidentales, pero se apoyan en el hecho de que el texto en cuestión fue escrito por una mente ordenada. Esta forma de razonamiento incluye: las reglas conocidas como ***heqesh*** (relacionadas con dos elementos en el mismo versículo) y ***semukhim*** (relacionadas con dos elementos en versículos adyacentes), que tradicionalmente se consideran aspectos de la regla n.° 2 (aunque probablemente se incluyeron posteriormente bajo ese epígrafe); y las reglas clasificadas como n.° 12, ***meinyano*** (inferencia del contexto inmediato) y ***misofo*** (inferencia de una referencia posterior). Obviamente, este razonamiento debe considerarse inductivo, ya que, por muy intencional que sea la disposición de las palabras, frases u oraciones, debe haber cambios ocasionales de tema.

> Cabe destacar que un aspecto relacionado es la suposición de Rabí Akiba de que, en un documento divino como la Torá, la elección y la disposición de las palabras no pueden ser accidentales; por lo tanto, ninguna palabra repetida es superflua ni ninguna palabra omitida es insignificante, cada letra cuenta, y así sucesivamente. Esta postura permite, e incluso fomenta, numerosas inferencias (o supuestas inferencias). Dicho esto, Rabí Ismael no estaba de acuerdo en principio con este punto, sino que consideraba que la Torá «habla en el lenguaje de los hombres».

Las interpretaciones que implican los argumentos analógicos o contextuales pueden ser intuitivamente razonables, pero no se formulan fácilmente en términos formales y, por lo tanto, resultan difíciles de validar sistemáticamente. En cualquier caso, aplicados indiscriminadamente, estos argumentos inevitablemente generan dificultades: una línea de razonamiento puede conducir a una conclusión y otra a la opuesta, al no existir una protección

lógica inherente contra la contradicción. Y, en efecto, a menudo se presentaban dificultades. Por esta razón, se impusieron numerosas limitaciones a estas reglas; y, en última instancia, se consideraron inutilizables sin el respaldo de una tradición aceptada, o al menos la aprobación de la mayoría de las autoridades.

La regla 3, ***binyan av*** (literalmente, «construcción padre»), parece referirse al razonamiento causal; es decir, a encontrar las causas (en un sentido amplio) de las diferencias o cambios, y así predecir efectos similares en otros contextos. En un contexto jurídico, esto significa encontrar el fundamento subyacente de las leyes conocidas, para poder formular leyes coherentes en otros ámbitos. Aquí también interviene el argumento por analogía, y el modo de pensamiento es esencialmente inductivo. La forma en que tradicionalmente se formula la regla («un principio integral derivado de un texto, o de dos textos relacionados») da la falsa impresión de que se refiere a la inferencia inmediata o silogística; pero debemos observar su funcionamiento en la práctica para comprenderla, y en ese caso se hace evidente el papel que desempeña el proceso de generalización. Si bien hoy en día es relativamente fácil expresar formalmente y controlar científicamente este tipo de razonamiento, a los rabinos (como veremos) les resultó sorprendentemente difícil.

b. Aclaración de términos.

Las reglas 4 a 7, denominadas colectivamente ***klalim uphratim*** , parecen referirse en gran medida a la lógica de clases, ya que involucran las expresiones *klal* (general) y *prat* (particular) en diversas combinaciones. Muchos argumentos de este tipo pueden considerarse derivados de convenciones lingüísticas definibles, en el sentido no peyorativo de que reflejan ciertas uniformidades de intención en el estilo de expresión hebrea utilizado en la Torá. Por ejemplo: la combinación de un término general seguido de un término particular, en versículos o partes de versículos de la Torá, produce un resultado particular (*klal uphrat*); mientras que la combinación inversa, de un término particular seguido de un término general, produce un resultado general (*prat ukhlal*). Como sabe todo escritor o hablante, se puede comunicar la máxima cantidad de información con el mínimo de palabras mediante ciertas expresiones. Este parece ser el motivo en este caso.

Hasta aquí todo bien, en teoría. Pero en la práctica, las expresiones *klal* y *prat* no siempre pueden interpretarse literalmente. Un análisis más profundo de las aplicaciones prácticas de las reglas *klalim uphratim* revela que su lógica no es del todo idéntica a la de Aristóteles. En la teoría lógica occidental, las inclusiones o exclusiones entre conceptos más amplios (géneros, clases superiores) y otros más específicos (especies, subclases), o entre clases y sus instancias singulares (individuos), son procedimientos puramente mecánicos que presuponen términos *claramente definidos* . Estos argumentos subsuntivos pueden representarse fácilmente mediante diagramas de Euler, que se encuentran dentro, se intersecan o están fuera de otros círculos, y pertenecen al ámbito de los procesos silogísticos de Aristóteles. Sin embargo, en la lógica más oriental del Talmud, la situación es más compleja; los términos son más vagos y pueden interpretarse como «implicativos» de otros formalmente no relacionados.

> Lo cierto es que, en la práctica, *incluso en el pensamiento occidental* , los términos no siempre están claramente definidos desde el principio; más bien, la definición de un término suele llegarse mediante un proceso gradual e inductivo, a medida que profundizamos en el tema y adquirimos un conocimiento más profundo del mismo. A veces, por convención, decidimos nombrar un fenómeno cuya

> descripción ya conocemos; pero, con mayor frecuencia, nombramos un fenómeno antes de poder expresar su esencia con palabras, y luego, mediante ensayo y error, llegamos a una definición satisfactoria. Este aspecto evolutivo aún no está bien contemplado en la teoría clásica de la lógica de clases.

Algunos intentos de exégesis son bastante retorcidos, y se requiere mucha imaginación y credulidad para aceptarlos. La metodología de R. Akiba, donde los términos utilizados para la inclusión o exclusión son ***ribui*** (amplio) y ***miut*** (estrecho), nos resulta particularmente extraña. Por ejemplo, "oveja" puede implicar "pájaros" o incluso "vestimentas", sin aparente lógica [112]. Por eso Maimónides consideraba que tales argumentos tenían un mero propósito mnemotécnico [113]. Sus conclusiones eran obvias [114], transmitidas por la tradición oral; sin embargo, los rabinos se esforzaron por fundamentarlas, aunque de forma endeble, en la Torá escrita.

La mejor manera de formalizar dicha lógica sería decir que, *dada* la tradición de que las leyes relativas a un tema determinado son X, Y y Z, y que estas leyes se derivan de un pasaje específico de la Torá, distinguido por los términos o frases A, B y C, *entonces, si* X se relaciona con A, e Y con B, *se deduce que* Z se relaciona con C. [115]Por lo tanto, la lógica formal implicada es conjuntiva e hipotética.

Si A y B y C, entonces X e Y y Z;
y si A entonces X y si B entonces Y;
Por lo tanto, si C entonces Z.

Sin embargo, aparte de este aspecto, suele ser difícil encontrar una justificación formal y honesta para tal argumento; es decir, *cómo* se establecieron en primer lugar las relaciones de conexión entre las premisas mayores y menores. Cuando en tales contextos los rabinos discuten extensamente entre sí, la discusión a menudo no gira en torno a cuestiones básicas de prueba, sino que se reduce a una mera controversia sobre *cuál* de X, Y o Z debe emparejarse

---

112 En *Baba Qama* , si mal no recuerdo, pero no anoté la página. Sin embargo, aquí hay otro ejemplo usado por los comentaristas, que probablemente esté estrechamente relacionado. Consideremos, por ejemplo, la frase "Por toda clase de transgresión, ya sea por un buey, por un asno, por una oveja, por una prenda de vestir o por cualquier clase de cosa perdida... pagará el doble a su prójimo" (Éxodo 22:8). La pregunta es, ¿por qué después de decir "toda" se mencionan varios detalles específicos (buey, asno, etc.)? *Klal uphrat* entiende que tienen una función *constructiva* , comienza con una tesis minimalista y luego la expande: "buey" *significa* buey, y así sucesivamente. *Ribui umiut* les otorga una función *eliminativa* , comenzando con una tesis maximalista y luego contrayéndola sucesivamente: se menciona "buey" *para excluir* la tierra (que es propiedad inmueble, a diferencia de los bueyes), "asno" y "oveja" para excluir esclavos o facturas (que difieren de los ejemplos dados en ciertos aspectos no declarados), "prenda" para excluir lo inespecífico (como una cantidad no especificada).

113 Según me dijo un profesor, no he buscado la referencia.

114 Para ilustrar esto, circula un chiste gracioso en las Yeshivot: "¿Cómo sabes que tienes que usar kipá? Porque dice *Vayetse Yacov* ... ¿Acaso Yacov saldría sin kipá?".

115 Podríamos citar como ejemplo de este razonamiento la afirmación de Rashi: «si no se aplica», que Bergman aclara así: «Si la Torá indica una halajá en un caso o categoría donde *ya se* conoce, entonces aplíquese esa halajá a *otra* situación» (p. 120, cursiva mía). Obviamente, aquí Rashi también apela al principio de Rabí Akiba de que no hay nada repetitivo ni superfluo en la Torá. El problema persiste: *¿ a qué* otra situación se refiere y *cómo* se justifica la elección?

(aparentemente de forma arbitraria) con cuál de A, B o C. La única opción que nos queda entonces para explicar lo inexplicable es recurrir a la «tradición».

c. Armonización.

Las reglas 8-10, que comienzan con las palabras ***kol davar shehayah bikhlal veyatsa*** (literalmente, lo que estaba en un principio general y salió), tratan conjuntos de enunciados cuyos sujetos están en una relación de género-especie. La regla 8, aunque quizás originalmente se concibió como una sola regla, se ha visto tradicionalmente con dos variantes, que llamamos ***lelamed oto hadavar*** y ***lelamed hefekh hadavar*** ; estas se refieren a casos donde los predicados también están en una especie de relación de género-especie. La regla 9, ***liton toan acher shehu kheinyano*** , se refiere a predicados que son compatibles de otra manera; y la regla 10, ***liton toan acher shelo kheinyano,*** se refiere a predicados incompatibles.

La regla 11, que también comienza con las palabras *kol davar shehayah bikhlal veyatsa* y continúa con las palabras ***lidon badavar hechadash*** , trata situaciones en las que un individuo cambia de clase y luego regresa a su clase original. La regla 13, la última en la lista de R. Ishmael, ***shnei ketuvim hamakhechishim*** , se refiere a otras conciliaciones de tesis contradictorias; cabe señalar que este principio se refleja en cierta medida anteriormente en este volumen, en la sección sobre *kushya* y *terutz* .

Todos estos principios dialécticos son perfectamente susceptibles de expresión formal y (como veremos) son principalmente de naturaleza inductiva, implicando generalizaciones y particularizaciones. Presentan algunos aspectos deductivos, lógicamente necesarios; pero, en conjunto, como conjuntos de respuestas intelectuales a situaciones textuales dadas, favorecen una opción sobre otra, lógicamente igual de posible, si no igual de probable, y por lo tanto constituyen actos mentales inductivos.

> Cabe preguntarse por qué Dios, el autor supremo de la Torá, se expresó de una manera tan tortuosa y confusa, que requirió principios interpretativos tan complejos, en lugar de hablar con claridad y franqueza. La respuesta que recibí de los maestros al plantear esta pregunta fue que su propósito debió ser ocultar la verdad en cierta medida, para así estimular el estudio de la Torá. Además, si todo se hubiera explicado de forma sistemática y explícita, la Torá podría estudiarse completamente de forma aislada; mientras que Dios deseaba que se estudiara de una manera más social.
>
> Algunos sugieren, basándose en ideas cabalísticas, que si la Torá fuera perfectamente explícita e inequívoca, no habría lugar para la duda en el mundo, y los escépticos no tendrían oportunidad de dar el salto de fe redentor, necesario para salvaguardar la libertad de elección humana. Si Dios se revelara por completo, los seres humanos se verían obligados, con temor y temblor, y movidos por un amor infinito, a renunciar a toda voluntad e identidad personal. La diversidad del mundo se creó y se mantiene precisamente mediante la ocultación de parte de la verdad (pues si el mundo es, en última instancia, unitario, entonces toda apariencia de pluralidad debe ser una especie de falsedad).

Hasta aquí, en resumen, el contenido de la lista de reglas de R. Ishmael. Nuestro análisis (arriba y abajo) justifica en cierta medida el orden en que aparecen las reglas en esta lista (excepto, como ya se indicó, la regla 12). Sin embargo, algunas de las agrupaciones implícitas en esta lista son discutibles. Sugiero que todas las inferencias del contexto, incluyendo *heqesh* y *semukhim* (tradicionalmente consideradas subcategorías de *gezerah shavah*) y *meinyano* y *misofo* , deberían haberse agrupado bajo un solo encabezado (así como, por ejemplo, *gezerah shavah* constituye un encabezado con subdivisiones). En particular, los *klalim uphratim* deberían, en mi opinión, reorganizarse y contarse como un solo encabezado, o

como máximo dos (clasificando cada proceso según su resultado sea un *klal* o un *prat*) [116], en lugar de cuatro. Finalmente, en mi opinión, las dos variantes de *lelamed* deberían considerarse reglas separadas, comparables a las dos reglas *de liton toan acher* .

> Cabe mencionar que la disposición y numeración de las *midot* podrían no ser estipulaciones de Rabí Ismael, sino propuestas del compilador Rabí Yehudá. Según mi conocimiento (sin haber investigado a fondo el tema), Rabí Ismael no agrupó ni enumeró sistemáticamente sus *midot* , sino que simplemente las formuló y se refirió a ellas individualmente en diversos contextos según la necesidad; probablemente fue Rabí Yehudá quien posteriormente las reunió en una lista y las organizó en 13 oraciones en el orden indicado. Sin embargo, el número 13 no es inamovible. Según Bergman, el Raavad señaló la posibilidad de un recuento de 16 (contando las reglas n.° 3, 7 y 12 como dos cada una); mientras que otros sugirieron contar las reglas 8 a 11 como una sola, [117]llegando así supuestamente a un recuento de 10. Mi método de conteo preferido da como resultado 13 - 2 + 1 = 12.
>
> Cabe señalar que, a juzgar por el discurso talmúdico y rabínico, el inventario está incompleto [118]. Los comentaristas ortodoxos no aceptarían esta última observación e intentarían justificar cada silencio o desacuerdo de Rabí Ismael (o Rabí Yehudá) respecto a alguna regla o detalle de una regla mencionada por otras autoridades, anteriores, contemporáneas o posteriores. Dado que consideran las trece reglas como parte (oral) de la Revelación del Sinaí, deben explicar por qué Hillel enumeró solo siete reglas, o Rabí Eliezer enumeró hasta treinta y dos. Por esta razón, encontramos a Bergman haciendo afirmaciones como: «Hillel ciertamente no pretendía refutar la enseñanza de Rabí Ismael», ¡a pesar de que Hillel vivió un par de siglos antes que Rabí Ismael![119]

Las reglas de Hillel (que etiquetaremos de la (**a**) a la (**g**), para distinguirlas de las de R. Ishmael, etiquetadas numéricamente) se presentan en la *Enciclopedia Judía* de la siguiente manera:

Hillel		**De R. Ismael**
a	*qal vachomer*	**1**

116 Incluyendo, debidamente separadas, las dos reglas que se distinguen por la palabra *hatsarikh* , que tradicionalmente se agrupan juntas bajo Nº 7. Como se comenta más adelante, tratar la complementariedad como algo distinto es, en mi opinión, una reacción exagerada.

117 En mi opinión, esto es erróneo. La regla 11 es funcionalmente radicalmente distinta de las reglas 8 a 10, aunque compartan la misma frase inicial. Además, las reglas 8 a 10 presentan premisas y conclusiones suficientemente diferentes como para justificar un tratamiento separado, a pesar de que obviamente forman parte de una serie relacionada. Esto quedará claro más adelante.

118 Otros principios dignos de mención, que en la práctica se utilizan con fines hermenéuticos, son *rov* (este principio estadístico se asocia generalmente con la decisión mayoritaria de los jueces, pero también puede aplicarse a *cuestiones de* juicio, como por ejemplo en *Avoda Zara* 75b, donde Núm. 31:22-23 "todo lo que pueda soportar el fuego" es entendido por Rashi como una referencia a los utensilios de cocina, ya que son los implementos de metal *habitualmente* sometidos al fuego) y quizás *hazakah* (que, de nuevo, se asocia generalmente con el *statu quo legal* , pero en muchos contextos se refiere a la evidencia empírica). Nótese de paso, con referencia a Núm. 31:22, la mención del *hierro* , lo que sugiere que la Edad del Hierro había comenzado hacia el 1300 a. C., mientras que los historiadores, supuestamente basándose en hallazgos arqueológicos, la sitúan más cerca del 1000 a. C., si no me equivoco. Véase también **el Apéndice 3** para comentarios sobre la numerología judía (*gematría*) y otras técnicas exegéticas similares, que se consideran aspectos, aunque marginales, de la lógica judía.

119 Además, ¿cómo se pueden hacer conjeturas sobre las "intenciones" de una persona del pasado, sin un registro escrito que respalde la propia afirmación, y decir "ciertamente"?

b	*gezerah shavah*	**2**
cd	*Binyan Av*	**3**[120]
mi	*klal uphrat y prat ukhlal*	**4, 5**
F	*kayotse bo mimakom acher*	**¿**[121]
gramo	*meinyano*	**parte de 12**

Ahora bien, en la última columna he plasmado mis primeras impresiones sobre las correspondencias; de las cuales se desprende que Hillel desconocía (o no utilizaba ni enumeraba) al menos siete de las reglas de R. Ishmael, concretamente las 6-11, la 12 (la parte *del misofo*) y la 13, mientras que añade (o le da otro nombre a) una, la (f). Podríamos ampliar nuestras ecuaciones e incluir las reglas 6 o 7 bajo la (e); considerar *el misofo de R. Ishmael* como un caso especial del *meinyano de Hillel* ; e incluso asimilar casos eventuales de (f) bajo las reglas 2, 3 y 12. Pero me parece muy improbable que Hillel pretendiera utilizar alguna de las reglas de armonización de R. Ishmael (8-11, 13).

Bien podría ser, como sugiere *JE* , que R. Ishmael desarrollara gradualmente las últimas reglas adicionales [122]como "aplicaciones especiales" (yo preferiría decir extensiones) de las de Hillel (e), ya que se refieren a sujetos en una relación género-especie. Pero debemos admitir en cualquier caso que la lista de 13 de R. Ishmael fue más que una mera reorganización de la lista de 7 de Hillel; claramente había elementos novedosos en ella [123]. Patrones de desarrollo similares, que implican subdivisiones, colapso de categorías y nuevos temas, son evidentes con respecto a la lista de 32 de R. Eliezer [124], a juzgar por los datos proporcionados en *JE* Nótese que si nos referimos a Shammai y R. Akiba, los problemas de comparación y contraste se vuelven mucho más complicados [125]; y sería muy difícil afirmar que estas diversas autoridades basaron su trabajo en un esquema común.

La lógica talmúdica no solo presenta particularidades en comparación con la lógica genérica, sino que también existen distintas tendencias lógicas *dentro* del propio Talmud. Esto

---

120 Bergman afirma, en nombre de Raavad, que (c)=3 mientras que (d)=13. Pero, a juzgar por la redacción de *JE* , no veo cómo tal postura es posible. Sospecho que se trata de un intento característico de forzar los hechos para que encajen con la reconfortante idea de que la lista de Hillel es una condensación de la de R. Ishmael; es significativo que Bergman oculte la redacción exacta de las reglas en cuestión en las fuentes originales.

121 denomina a esta regla *mah matsinu* ; resulta interesante observar que *Scherman* la equipara con *binyan av* . La expresión «como surgió de otro lugar» sugiere, en cualquier caso, algún tipo de inferencia informativa.

122 *JE* no incluye la regla 13 de R. Ishmael en esta observación. Respecto a la regla 13, *JE* afirma que "no se encuentra en Hillel".

123 Aparentemente, algunos comentaristas ortodoxos admiten este punto, ya que Bergman comenta: "Algunos explican que cuando [Hillel]expuso ante los ancianos de Beseira, solo requirió estas siete reglas", lo que implica la existencia de otras reglas que no expuso en esa ocasión.

124 Como ya se mencionó, la lista de R. Eliezer se distingue por combinar principios de valor meramente hagadí con otros de valor halájico; la exégesis de relatos inspiradores está menos regulada que la de asuntos legales. Desconozco la veracidad de estas afirmaciones, pero simplemente las comparto.

125 ¿Es para evitar que estos problemas salgan a la luz que, al parecer, tradicionalmente no se proporcionan listas para las reglas de Shammai y R. Akiba?

ya se evidencia en lo que hemos mencionado anteriormente, en relación con la rivalidad entre las escuelas de Hillel y Shammai, o entre Rabí Ismael y Rabí Akiba. Sin embargo, las diferencias plasmadas en principios explícitos pueden no reflejar todas las diferencias subyacentes; también parece haber diferencias implícitas que no se han hecho públicas. Esto se refiere al concepto de ***shitah*** : como es bien sabido, existen motivos recurrentes en las decisiones legales de los distintos rabinos.

> Algunos rabinos, como Hillel, tienden a gobernar con indulgencia; otros, como Shammai, son conocidos por su severidad. Los términos «indulgente» y «severo» no implican aquí un juicio de valor por nuestra parte. Hillel parece ser el más afable de los dos, pues tiende a aliviar las obligaciones de la gente; pero Shammai también se preocupa por las personas, simplemente quiere asegurarse de que lleguen al Cielo. (Cabe mencionar, de paso, que en francés la palabra *«chamailles»* se refiere a las disputas interminables. Sospecho desde hace tiempo, aunque esta no es la explicación que se da en los diccionarios etimológicos, que la palabra deriva de la proverbial controversia entre Shammai y Hillel).

Lo que nos preocupa aquí es la posibilidad de que diferentes *lógicas* subyazcan a estas diferentes tendencias. Digamos que alguien pronuncia lo que parece ser un voto; ¿cuán vinculante es legalmente? Un rabino podría responder generosamente que la declaración es vinculante solo si tiene una redacción precisa; debe tomarse al pie de la letra, *con una mínimo de implicaciones* , admitiendo como inferencia solo lo que se deduce estrictamente según la lógica formal genérica. Otro rabino podría adoptar la postura más severa de que, tan pronto como se articula la expresión, se pueden dar por sentados todo tipo de motivos e intenciones; poco se necesita para decir mucho. Este último rabino parece referirse a un marco lógico más específico, en el que existen relaciones inusuales entre proposiciones.

Para ilustrar el problema, consideremos lo siguiente: en lógica ordinaria, «todos los X son Y» no implica «todos los Y son X»; sin embargo, se puede construir fácilmente un sistema lógico especial en el que tal inferencia sea aceptable. Sería oneroso y dificultaría la expresión de todos los pensamientos posibles, pero no es impensable (ya que toda forma tiene una contradictoria). Es muy posible que estos patrones distintos (específicos) de lógica formal subyazcan a las diferencias en *shitah* . Esto es solo una especulación; pero la idea parece digna de ser investigada. Para demostrarlo de manera concluyente, se requeriría analizar todas las declaraciones de cualquier rabino, en busca de uniformidades.

2. Heurísticas.

los principios hermenéuticos tenían como objetivo explicar y justificar el desarrollo de la ley judía a partir de su fuente en la Torá. Constituían el puente metodológico entre la Torá, la Mishná y la Guemará; las técnicas, más o menos lógicas, mediante las cuales (en la medida en que sean interpretaciones precisas y estén exhaustivamente enumeradas) el documento fundacional escrito, junto con la tradición oral, se transformaron en el Talmud.

Sin embargo, en el judaísmo se transmite tradicionalmente otro conjunto de principios que refleja, de manera más amplia, la transición de la Mishná a la Gemará, luego del Talmud a la Ley Rabínica posterior y, finalmente, la forma en que se *enseña y estudia la Halajá* . Estos principios adicionales pueden caracterizarse como *heurísticos* (reglas prácticas) en lugar de

hermenéuticos (metodologías *a priori*), ya que la mayoría de ellos constituyen resúmenes *a posteriori* de ciertas uniformidades en la terminología [126], la presentación textual y la autoridad personal que se encuentran en el Talmud. Digo «la mayoría» porque algunos de ellos, aunque se enumeran junto con reglas prácticas relativamente incidentales, son formas lógicas más o menos objetivas y habría sido más apropiado enumerarlos junto con técnicas interpretativas [127].

Muchos de los principios heurísticos ya estaban explicitados en el propio Talmud, reflejando la inteligencia, la autoconciencia y la unidad de propósito de sus protagonistas, registradores y redactores [128]; pero algunos fueron formulados, evidentemente, en siglos posteriores por Savoraim, Geonim, Rishonim y Acharonim. Entre las obras actuales en inglés que describen dichos principios, a menudo junto con la hermenéutica, podemos mencionar nuevamente la Guía de *referencia de Steinsalz, la Puerta de entrada al Talmud* de Bergman , así como *la Terminología talmúdica de Rabinowich* [129](cuya introducción incluye una excelente bibliografía sobre el tema [130]) y *la Comprensión del Talmud de Feigenbaum* . Los dos últimos libros se resumen en **el Apéndice 4** para la edificación del lector.

La función principal de las enseñanzas tradicionales es, sencillamente, permitir al estudiante comprender el denso texto talmúdico. Esto presupone, para empezar, el conocimiento del hebreo [131](para seguir la Mishná) y del arameo (para seguir la Guemará), incluyendo la capacidad de leer y un cierto nivel de vocabulario y gramática. La práctica es, por supuesto, crucial, pero los recursos teóricos también son esenciales, tanto al principio como a medida que se avanza en el estudio. Dichas herramientas se proporcionan en cierta medida dentro del propio texto; sin embargo, estudiar con un maestro, al menos al principio, es necesario para la mayoría de las personas y una forma relativamente sencilla de adquirir conocimientos y habilidades; además, existen numerosas ayudas escritas para el estudio del Talmud.

> Las frases utilizadas en el Talmud, así como sus significados y la importancia de su secuencia, no son absolutamente uniformes ni permanentes, sino que varían sutilmente de un contexto a otro, así como (en mayor medida) de una ubicación geográfica a otra y de un período histórico a otro (en las diferentes generaciones de Tanaim, de Amoraim y de rabinos posteriores) [132]. Sin duda, las uniformidades en el vocabulario y la semántica se desarrollaron en gran medida de forma espontánea,

---

126 Cabe señalar de paso que algunos términos están aparentemente reservados a contextos halájicos, mientras que otros están reservados a contextos hagadicos (Rabinowich, p. xx).

127 El motivo de su inclusión suele ser aclarar la terminología, más que estudiar en profundidad sus propiedades lógicas.

128 A juzgar por un cuadro que aparece en *Aiding Talmud Study* , hubo un par de cientos de participantes identificados a lo largo de un período de unos 450 años.

129 Esta obra es, según su autor y como indica su título completo, una adaptación de *la Introducción al Talmud de M. Mielziner* ; Nueva York, 1903.

130 La obra más antigua sobre terminología mencionada por Rabinowich es *el Sefer Keritot* de R. Samson de Chinon, «uno de los últimos tosafistas franceses (siglo XIV)». Luego tenemos el *Mevo HaTalmud* de R. Shmuel Ibn Nagrela «HaNagid» (denominado así, erróneamente según M. Margolis). Y así sucesivamente. Por lo tanto, según la lista de Rabinowich, el desarrollo *sistemático* de este tipo de análisis lingüístico es un fenómeno relativamente tardío (Rishonim). Se pueden encontrar más detalles sobre esta cuestión en la *Historia del Talmud* de Rodkinson (1903), mencionada en la página xiv, que no he leído.

131 Para algunos comentarios bastante incidentales sobre el idioma hebreo, véase **el Apéndice 5** .

132 El contraste entre el hebreo mishnaico y el arameo de la Guemará, o entre el arameo del Talmud de Jerusalén y el del Talmud de Jerusalén, son solo las variaciones más evidentes.

> reflejando el lenguaje de la época y el lugar, aunque los disputantes talmúdicos y los compiladores del Talmud también debieron haber establecido algunas convenciones arbitrarias. En cuanto a los patrones de exposición, por ejemplo, la regla de que «si una Mishná anónima [que contiene una sola opinión]precede a otra que contiene una disputa, la Halajá no sigue a la Mishná anónima» [133], debieron ser convenciones conscientes *desde el principio o, al menos, decisiones posteriores* supuestamente basadas en hallazgos de investigación.
>
> En cuanto a las reglas generales y sus excepciones respecto a la fiabilidad relativa de quienes interpretan la ley, por ejemplo, que «la Halajá generalmente sigue a Beit Hillel sobre Beit Shammai, excepto...» en ciertos casos, deben entenderse como resúmenes de información a posteriori [134]. No eran prejuicios impuestos por decreto divino, sino evaluaciones finales de los vencedores y vencidos en multitud de disputas no relacionadas. En otras palabras, tales principios son informes estadísticos sobre puntuaciones personales, más que reflexiones sobre el fondo o técnicas lógicas; no pueden utilizarse como pruebas.
>
> Debemos tener en cuenta el desarrollo histórico de esta ciencia [135]del lenguaje talmúdico, el orden textual y la autoridad personal. Existe un inevitable elemento empírico en la formulación de principios heurísticos, ya que estos no están (por así decirlo) inscritos en la Naturaleza como la Lógica, sino que dependen de factores humanos. Cabe preguntarse hasta qué punto la regularidad descrita en los libros sobre el tema es una suposición dudosa y hasta qué punto está establecida de forma irrefutable: es decir, qué constituye *evidencia para el postulado de que existe regularidad* y qué *inferencia se deriva de él* ; pues si la suposición es una generalización empírica, en lugar de una convención previa, entonces debe estudiarse con mucha más atención (ya que la ley se ve afectada por ella).

La página del Talmud está organizada de forma estandarizada, con fragmentos de la Mishná primero, seguidos del comentario de la Gemará, separado por las letras hebreas ' **mg** (GM.); los comentarios posteriores, principalmente los de Rashi y Tosafot, se incluyen normalmente en la página, alrededor del texto talmúdico. Cabe señalar que, dado que las lenguas semíticas son básicamente consonánticas, el texto se escribió y publicó originalmente sin *signos vocálicos* ; y hasta hace poco esta práctica se ha mantenido, en parte debido a incertidumbres o diferentes tradiciones respecto a la vocalización correcta. Dado que el texto también carece de *signos de puntuación* , es necesario identificar primero dónde comienza y termina una oración, y sus distintas cláusulas; lo que incluyamos o excluyamos en una oración, y cómo la dividamos en cláusulas, afectará obviamente su significado. Además, se utilizan muchas *abreviaturas* , que deben asimilarse.

Como aclara Feigenbaum, una cuestión relacionada es *el papel* de la oración en el contexto más amplio: ¿se trata de un tema nuevo o de la continuación de una discusión en curso? Y si es lo último, ¿es una pregunta o una respuesta, y en relación con qué? Esto implica la necesidad de reconocer y comprender la función de cada palabra, frase u oración en cada línea argumental, y de recordar quién dijo qué y por qué. La existencia de esquemas recurrentes facilita esta comprensión; sin embargo, incluso tras haberse preparado mediante el

---

133 Bergman, pág. 92.

134 Véase Bergman, pág. 94. Incluso aquí existen diferencias de opinión. Por ejemplo, algunos afirman que la ley sigue a Beit Shammai en lugar de Beit Hillel en 6 casos, mientras que otros dicen que en 3; o bien, algunos sostienen que en las disputas entre Rabí Yehudá y Rabí Nehemías, este último prevalece, mientras que el Rambam rechaza esta regla general.

135 La lengua y la organización talmúdicas tienen una historia; y, a su vez, *el estudio de* dicha historia tiene la suya propia. Desconozco hasta qué punto se ha rastreado esta última con precisión. Evidentemente, se han realizado algunos esfuerzos, como lo demuestra la bibliografía de Rabinowich; pero tal vez sea necesario un estudio más exhaustivo.

estudio teórico, no siempre se garantiza la capacidad práctica para relacionar correctamente los datos y seguir el curso de la discusión.

La heurística talmúdica, a juzgar por el excelente trabajo de Rabinowich, consiste en un léxico ordenado de términos, que incluye, en un primer nivel, ***términos que se encuentran en la Mishná*** , luego ***términos que la Guemará utiliza para aclarar sus antecedentes en la Mishná*** , y finalmente ***términos instituidos por la Guemará para su propio desarrollo*** . Algunos términos pueden caracterizarse como analíticos, ya que ayudan a definir el tema, refiriéndose a diversos aspectos de su clasificación; esta división concierne principalmente a la forma y el contenido de las proposiciones, sus términos, cantidad, polaridad, y eventualmente también modalidad o condiciones; y (hasta cierto punto) la comprensión de lo que está implícito en ellas. Algunos términos son sintéticos, describiendo los procedimientos lógicos o discursivos a través de los cuales una proposición formulada ha llegado a ser considerada y finalmente establecida o rechazada.

Las divisiones y subdivisiones de palabras y frases, apropiadas para cada contexto, difieren considerablemente entre la Mishná y la Guemará debido a las diferencias en el desarrollo de estos dos documentos. La Mishná es esencialmente un documento destinado a establecer leyes predeterminadas; una representación relativamente estática de la ley en un momento dado, un producto final. En cambio, la Guemará se dedica, desde el principio, a un proceso de estudio y asimilación, y, una vez que adquiere impulso, desarrolla la ley con mayor profundidad en presencia del lector.[136]

Hasta aquí, en cuanto al contenido de la heurística talmúdica; no es necesario entrar en detalles, repitiendo el trabajo de otros. Sin embargo, es preciso hacer algunos comentarios críticos generales sobre el tema. En primer lugar, cabe señalar que, si deseamos extraer de las enseñanzas heurísticas aspectos de relevancia epistemológica, debemos prestar especial atención a las pequeñas notas que sus autores hacen sobre *las desviaciones* de la norma: términos con significados diferentes en ciertos contextos; términos distintos para referirse a lo que parece ser lo mismo; términos inusuales que a veces utilizan algunos intérpretes en lugar de los términos estándar; la Guemará contradiciendo o modificando la Mishná, los Savoraim haciendo lo mismo con la Guemará, etc. Son precisamente estos casos límite, que quedan fuera de las normas principales tradicionalmente enfatizadas, los que debemos considerar con detenimiento.

> Podemos referirnos a algunos ejemplos de heurísticas anómalas que aparecen en el tratado de Rabinowich. La Guemará puede indicar casos «no previstos en la Mishná» (p. 62). Esto sugiere que los Amoraim no consideraban a los Tanaim como omniscientes, o al menos como personas que hubieran previsto todas las posibilidades. La Guemará a veces rechaza una Mishná por una u otra razón: «En un caso (*Niddah* 13b), la Mishná no se acepta porque la ley que enuncia se considera ilógica», y la Guemará a menudo, en consecuencia, «introduce pequeñas enmiendas en el texto» de la Mishná (p. 21); «en un caso (*Yevamot* 43a)», debido a diferencias de decisión en casos aparentemente similares, la Guemará afirma que «esta Mishná no es autoritativa» (p. 26). Estos ejemplos sugieren que los sabios de la Guemará se consideraban capacitados para cuestionar el juicio de los sabios de la Mishná, rechazando material que con el tiempo se vuelve contrario a la razón.

---

136 Baraitot A menudo suscitan acalorados debates. A diferencia de las Mishná (que tienen autoridad primaria), estas declaraciones de los Tanaítas no son necesariamente conocidas por todos los Amoraítas, y sin embargo, poseen considerable autoridad (después de las Mishná). Por esta razón, las Baraitot suelen generar diferencias de opinión entre los Amoraítas: quienes tienen conocimiento del tema opinan una cosa, y quienes no lo tienen, otra.

Esto también se sugiere en el siguiente ejemplo: “De hecho, en un caso (*Yevamot* 27b)”, la Guemará “deja de lado una Mishná en deferencia a un Memrá de R. Yochanan!! (que era un Amora) (p. 28). También hay sugerencias de que el texto de la Mishná había sido adulterado para cuando la Guemará lo revisó: “En, al menos, dos casos (*Chullin* 82a)”, la Guemará no puede resolver un conflicto entre pasajes autorizados, “y debe afirmar que cierta ley no es realmente parte de la Mishná!” (p. 28); una Mishná también puede ser corregida (p. 32). Las baraitot también fueron ocasionalmente ignoradas (p. 37) o corregidas (p. 32), aunque eso es menos significativo, ya que por definición, aunque del mismo período que la Mishná, pueden haber sido excluidas intencionalmente de ella por no ser autorizadas. Las expresiones “tal vez sea un error”, “no debería enseñarse” y “no debe tomarse en serio” reflejan esta mayor posibilidad de rechazo con respecto a Baraitot (p. 60).

Más adelante, encontramos casos de Savoraim que hicieron adiciones al Talmud, por ejemplo en *Yoma* 30b (pág. 56), o, según una opinión, en *Pesachim* 102a-b (pág. 45). Esto sugiere que el Talmud fue manipulado después de ser sellado. En un sentido más amplio, también debemos considerar las discrepancias entre sabios de la misma época: los Sabios consideraban que un argumento de uno de sus colegas era forzado (pág. 59), arbitrario (pág. 69) o poco convincente; o que su enfoque de un tema era demasiado vago, fantasioso o trivial (pág. 64); o que los Sabios se encontraban francamente desconcertados por un problema, incapaces de resolverlo (***teku***) (pág. 63). Estos sucesos nos dicen algo sobre los sabios como individuos: su conocimiento y capacidad de razonamiento no eran necesariamente perfectos.

Todo lo anterior se aplica también a las sucesivas generaciones posteriores de *poskim* . Todo demuestra la naturaleza inductiva del desarrollo de la ley judía, y no puede ser de otra manera, ya que el conocimiento humano se desarrolla en respuesta a los fenómenos. Es bien sabido, además, que, como consecuencia de haber sido transcrito a mano repetidamente, a partir de copias en las que los lectores habían escrito sus propios comentarios manuscritos, y a veces como consecuencia de la censura de partes del mismo por parte de autoridades no judías, en la época de los Rishonim circulaban muchas versiones del Talmud; y los eruditos tuvieron que esforzarse enormemente para detectar la versión correcta, o la más probable [137]. Eso también es inducción: observación y razonamiento, hipótesis y confirmación o refutación.

No es necesario extendernos más en estos asuntos, aunque se pueden citar muchos más ejemplos de la historia de la jurisprudencia judía. En mi opinión, estas notas a pie de página en el estudio talmúdico no deben tomarse a la ligera ni considerarse insignificantes; demuestran sin lugar a dudas varias cosas, como que los sabios posteriores no siempre se sometieron incondicionalmente a los anteriores, sino que estuvieron dispuestos a usar su intelecto; que los textos a menudo eran lo suficientemente dudosos como para que se produjeran interrupciones en la transmisión de la ley judía; y, en términos más generales, que la ley experimentó un desarrollo, con crecimiento y decadencia, cambios y retrocesos.

---

137 Cabe destacar que, según Rashi, véase Shereshevsky. Por cierto, ¡resulta sorprendente saber que incluso ha habido versiones variantes de la Torá! Sobre este tema, Lewittes (págs. 44-47) nos informa que el Talmud recoge pequeñas enmiendas en el texto realizadas por los Soferim (*Nedarim* 37b; los Soferim aparecieron después del Primer Exilio); también relata cómo, en una ocasión, se encontraron tres rollos de la Torá en el Templo que no eran idénticos, y se decidió adoptar como válida la lectura común a dos de ellos (*Soferim* 6:4), un método puramente estadístico, cabe señalar. Nótese también su comentario: «Poco después del período del Talmud, los llamados masoretas produjeron ediciones críticas de las Escrituras, de las cuales deriva el texto masorético actual. Decidieron cuál de las varias versiones existentes debía convertirse en la estándar…», aunque considera acertadamente que el asunto es de menor importancia, ya que tales manipulaciones presuponen la existencia de un documento previo en múltiples versiones. Pero problemas de este tipo se han repetido, a juzgar por un comentario de Cohen que indica que Rashbam «aparentemente lee *alecha* 'concerning thee', no *lecha* como en las ediciones» (p. 166). En términos más generales, existen muchas inconsistencias aparentes (en nombres, ortografía, números, etc.) en el Tanaj, que bien podrían atribuirse a errores de los autores o de los copistas, aunque los comentaristas ortodoxos se esfuerzan por explicarlas de otras maneras; por ejemplo, *dodanim* en Gén. 10:4 se escribe *rodanim* en 1 Crónicas 1:7 (las letras hebreas *d* y *r* se confunden fácilmente). Véase Mitchell, pp. 31-32, y también 101-102.

Resulta interesante que incluso un autor como Feigenbaum, a quien se podría clasificar como muy ortodoxo, reconozca un desarrollo en el método y el lenguaje de la Ley Oral: «Los Tanaítas... comenzaron a organizarla en una red de leyes precisas ordenadas por temas», y finalmente « *el material, los métodos de análisis y los modos de expresión se expandieron enormemente* » (p. 3, cursiva mía). Lo cierto es que los ortodoxos suelen ser reacios a admitir que la ley, y de hecho su metodología, hayan sufrido algún cambio *significativo* desde la época de Moisés. Los cambios deben considerarse «menores», por la sencilla razón de que, de otro modo, la Ley no sería puramente sinaítica y, por lo tanto, de origen totalmente divino.

Sin embargo, basta con que el lector examine una obra como « *Principios y desarrollo de la ley judía» de Lewittes* [138]para constatar que, innegablemente, ha habido cambios a lo largo del tiempo, sobre todo en forma de expansión y mayor densidad, y con bastante frecuencia en forma de contracción o simplificación. Se pueden añadir o abandonar prácticas, especificarlas con mayor detalle o volverse menos exigentes. No está claro cómo conciliar estos cambios, considerados en su conjunto, con el mandato bíblico de no añadir ni quitar nada a la Ley (Deut. 4:2; 13:1), y por eso es necesario abordar este tema superficialmente. Del mismo modo, el estudio de obras sobre hermenéutica y heurística demuestra claramente que ha habido variaciones en la lógica judía [139].

> Una sugerencia que puedo hacer aquí, para resolver el problema ideológico inherente, es que distingamos entre «una delegación general de autoridad» y «un respaldo a todas las expresiones particulares de dicha autoridad». Es decir, Dios bien podría decirnos: «Vuestros sabios de cada generación y localidad tienen mi sanción para promulgar y hacer cumplir las leyes», sin que ello implique que estas leyes deban ser las mismas en todas partes y para siempre. Así como, en el ámbito secular, el rey (en un reino) o «el pueblo» (en una democracia) otorga a su gobierno electo (el ejecutivo, el legislativo y el judicial) el poder de legislar, sin implicar que este no pueda posteriormente revisar dichas leyes, según lo requiera razonablemente a medida que cambian las circunstancias, dentro de los límites definidos por alguna Constitución, así también Dios puede hacerlo en el ámbito religioso.
>
> El mero hecho de delegar autoridad no implica inmutabilidad ni prohíbe la adaptación. De hecho, el pasaje de la Torá en cuestión especifica a los jueces « *en aquellos días* » (Deut. 17:8-13), lo que refleja la conciencia de que las leyes humanas, incluso aquellas con sanción divina general, pueden necesitar ser modificadas a medida que evolucionan el conocimiento y las condiciones sociales [140]. De ninguna manera dicha delegación de autoridad implica lógicamente que los jueces posteriores consideren a los anteriores como infalibles, con poderes divinos de omnisciencia e infalibilidad, sino que simplemente sugiere que probablemente sean los más sabios para su tiempo y lugar. Si, por ejemplo, hoy en día, nuestros jueces, al revisar la condición de la mujer, la perciben de manera diferente a como lo hicieron las generaciones anteriores, a la luz de un ambiente intelectual y social más abierto, bien podrían revisar ciertas leyes relativas a la mujer, sin por ello insultar a los sabios del pasado ni negarles la sanción divina general e invalidar su obra.
>
> En ningún lugar se demuestra formalmente que los sabios posteriores deban cumplir rigurosamente con todas las normas de los anteriores. La ortodoxia actual da por sentado este principio de conformidad, como una tradición establecida, pero carece de una base textual real. Se nos exige un argumento circular: debemos creer en la tradición porque la tradición nos dice que creamos en ella. Pero,

---

138 Véase, por ejemplo, el capítulo 6, pero merece la pena leer el libro completo.

139 En la presente obra se pueden encontrar ejemplos dispersos.

140 Los lógicos han denominado «falacia genética» a la tendencia a clasificar los objetos en función de sus características pasadas, en lugar de sus posibles nuevos atributos. Se trata, por supuesto, de una falacia inductiva, ya que refleja una rigidez mental, una incapacidad para monitorear empíricamente los objetos de estudio y detectar posibles cambios en su identidad. Debemos tener en cuenta el progreso en nuestras percepciones y concepciones.

insisto, primero debe existir una justificación más autorizada, ajena a la tradición. Por ejemplo, las mujeres no pueden ser llamadas a la lectura semanal de la Torá, no porque la Ley lo prohibiera originalmente, sino por el «honor de la comunidad». Quizás en aquellos tiempos las comunidades solían tener tales reacciones; pero ¿qué ocurre si hoy, en muchas comunidades, ya no es así? [141]La razón propuesta por los antiguos se refuerza a sí misma, instaurando hábitos sociales, pero no se ha considerado a un nivel suficientemente radical.

3. Un enfoque metódico.

Si bien la lógica está siempre presente en el pensamiento judío, en mi opinión no se la menciona con la suficiente claridad. *El Talmud Torá* , es decir, los estudios bíblicos y talmúdicos, constituyen una sólida formación lógica, y el extraordinario éxito de los judíos en todos los demás ámbitos se debe en gran medida, directa o indirectamente, a esta formación. Sin embargo, podríamos mejorar, mucho.

La exégesis bíblica podría mejorarse con una aplicación más consciente de la lógica. ¿Qué se ha inferido, o se puede inferir, lógicamente de cada frase y expresión de la Torá, y mediante qué tipo(s) de argumento? Los comentaristas ofrecen explicaciones, pero rara vez especifican sus fuentes exactas, ya sean puramente tradicionales o basadas en el razonamiento. Imagino un libro que recopile, junto a cada versículo, todas las lecciones que se pueden extraer de él y cómo. El judaísmo constituye un conjunto de creencias, la mayoría de las cuales están implícitas, si no explícitas, en la Torá. Por ejemplo, la creencia en la Providencia no solo se basa en afirmaciones abstractas (como la del segundo párrafo del *Shemá*), sino que también se sugiere mediante diversas historias concretas.

Pero, sobre todo en los estudios talmúdicos, creo que se requiere una gran mejora. Una sección del Talmud que describe todos los argumentos y contraargumentos complejos sobre un tema específico se conoce como ***sugya*** . El Talmud se subdivide naturalmente en numerosas secciones; algunas son breves, otras muy extensas. La Mishná presenta una afirmación; la Guemará encuentra alguna dificultad en ella, en relación con otra Mishná o con una Baraita, y debate el tema; comentaristas posteriores se suman a la discusión: Chai Gaon, Rashi, Tosafot, Moshe Feinstein. Se plantean cuestiones cada vez más sutiles, se establecen distinciones cada vez más precisas, hasta que todos quedan satisfechos o se quedan sin argumentos.

Parece, y no lo niego, que los expertos en la materia son capaces de seguir estos complejos argumentos sin necesidad siquiera de papel y bolígrafo; sus mentes son ágiles y funcionan a la perfección, y su inteligencia es notable. Pero para alguien con una inteligencia limitada como la mía, y no creo estar muy por debajo del promedio, todo esto resulta difícil de comprender sin un análisis más detallado. Personalmente, sé muy bien, por experiencia propia, cómo un argumento puede parecer muy convincente en la superficie y luego, al aplicar los métodos de la lógica formal, resultar erróneo o, al menos, necesitar una revisión.

---

141 Muchas mujeres hoy en día son, evidentemente, «respetables» en el sentido en que el término se aplica a los hombres; me viene a la mente la *consejera federal suiza* Ruth Dreyfuss. Otro grupo que, a mi parecer, fue injustamente menospreciado por el Talmud son los sordomudos; hoy conocemos sus verdaderas capacidades.

Me gustaría que cada *sugya* se analizara con detenimiento, de manera que todos sus argumentos se expliciten por completo, línea por línea, y se demuestre que se han considerado todas las posibilidades y que no se pueden extraer otras conclusiones que las tradicionalmente propuestas. Si existiera alguna duda y se emitiera un *psak din* , un dictamen de las autoridades, mejor aún; la ley no tiene por qué basarse exclusivamente en la lógica. Pero la lógica implicada debe, en cualquier caso, quedar clara para estar plenamente justificada. Si fuera necesario, *se podría escribir un libro entero sobre cada sugya* . Este enfoque ofrece un amplio campo para el estudio académico y, sin duda, reavivaría y estimularía enormemente el interés por el Talmud.

Nuestra propuesta puede parecer contraria a la tradición de que la Ley Oral se mantenga lo más oral posible. Pero lo cierto es que esta tradición se ha ignorado prácticamente desde la redacción de la Mishná y la Guemará: basta con ver todos los comentarios escritos que han aparecido desde entonces. Lo único que propongo es la recopilación de todos los escritos autorizados sobre cualquier *sugya dada* , y su ordenación precisa con lógica formal en mente. Podría decirse que esto es solo una especie de supercomentario. En cualquier caso, no hay nada que ocultar a los no judíos; sus eruditos conocen los idiomas involucrados y pueden estudiar los textos originales, si así lo desean. Por otro lado, el Talmud podría hacerse más accesible al judío moderno de esta manera; y sin duda eso es lo más importante.

A continuación, presento una breve ilustración de lo que quiero decir; cómo me gustaría que se estudiara y enseñara el Talmud. El ejemplo es parcial, pero suficiente (en cualquier caso, ¡estas son las únicas notas que tomé!). Proviene del tratado *Berajot* , pág. 14. La *discusión* surge de una diferencia de opinión (*machloqet*) entre Sheshet, por un lado, y Rav y Shmuel, por el otro, sobre si está permitido o no saludar verbalmente a alguien antes de la oración; para complicar aún más el asunto, los términos involucrados tienen interpretaciones alternativas. Nótese los símbolos que inserto para abreviar la discusión.

P : **Se puede decir hola antes de la oración** (Sheshet).

P : **No se puede decir hola antes de la oración** (Rav y Shmuel).

(Cabe señalar que estas proposiciones son modales; el tipo de modalidad involucrada es ética: "puede" aquí se refiere a permiso, y "no puede" a prohibición).

A primera vista, P y Q son contradictorias; sin embargo, resulta que:

" *Saludar* " puede significar:

a) buscar saluda o

b) oportunidad de conocerse y saludarse .

(Nótese que "buscar" puede considerarse un caso especial de "encontrarse por casualidad"; de modo que P(a) implica P(b), y viceversa Q(b) implica Q(a), para cualquier valor dado del otro término (c o d).) Además:

" *Antes de la oración* " puede significar:

c) antes comenzar a rezar , o

d) antes completando las oraciones .

(Nótese que “antes de completar las oraciones” se entiende como abarcando *todo* el tiempo anterior, incluyendo “antes de comenzar a orar”; de modo que P(c) implica P(d), y viceversa Q(d) implica Q(c), para cualquier valor dado del otro término (a o b).)

Cada una de las tesis presentadas puede, por lo tanto, tener cuatro significados según los términos involucrados. Así, P puede significar P(a,c), P(a,d), P(b,c) o P(b,d); y lo mismo ocurre con Q. Nuestro objetivo ahora es determinar qué combinaciones de P y Q, en sus diversos sentidos, son formalmente consistentes, lo que implica una posible fusión de ambas posturas. El método empleado es de eliminación.

Si P y Q tienen exactamente los mismos subíndices, son formalmente mutuamente excluyentes, ya que una significa "poder" y la otra "no poder". Por lo tanto, las cuatro conjunciones como "P(a,c) y Q(a,c)" son contradictorias y pueden descartarse. ¿Qué ocurre, entonces, con las doce conjunciones restantes? Podemos descartar algunas más mediante argumentos a fortiori.

En primer lugar, si uno no puede encontrarse casualmente con alguien y saludarlo, entonces no puede buscar saludarlo. Es decir, P(a) y Q(b) son contrarias, para un valor dado del otro término (c o d).

En segundo lugar, si uno no puede saludar antes de terminar las oraciones, entonces tampoco puede saludar antes de comenzar a orar. Es decir, P(c) y Q(d) son contrarios, para un valor dado del otro término (a o b).

Estos argumentos a fortiori nos permiten eliminar cinco combinaciones más de P y Q, a saber: por la primera razón, “P(a,c) y Q(b,c)”, “P(a,d) y Q(b,d)”; por la segunda razón, “P(a,c) y Q(a,d)”, “P(b,c) y Q(b,d)”; y, por una o ambas razones, “P(a,c) y Q(b,d)”. Lo que nos deja, hasta donde puedo ver, con siete conjunciones internamente consistentes de las dos tesis:

1. P(a,d) + Q(a,c) = uno puede buscar saludar antes de completar las oraciones, pero uno no puede buscar saludar antes de comenzar a orar.
2. P(b,c) + Q(a,c) = uno puede encontrarse casualmente y saludar antes de comenzar a orar, pero uno no puede buscar saludar antes de comenzar a orar.
3. P(b,d) + Q(a,c) = uno puede encontrarse casualmente y saludar antes de terminar las oraciones, pero uno no puede buscar saludar antes de comenzar a orar.
4. P(b,c) + Q(a,d) = uno puede encontrarse casualmente y saludar antes de comenzar a orar, pero uno no puede buscar saludar antes de terminar las oraciones.
5. P(b,d) + Q(a,d) = uno puede encontrarse casualmente y saludar antes de terminar las oraciones, pero uno no puede buscar saludar antes de terminar las oraciones.
6. P(a,d) + Q(b,c) = uno puede buscar saludar antes de terminar las oraciones, pero uno no puede encontrarse y saludar por casualidad antes de comenzar a orar.
7. P(b,d) + Q(b,c) = uno puede encontrarse y saludarse por casualidad antes de terminar las oraciones, pero uno no puede encontrarse y saludarse por casualidad antes de empezar a orar.

Esta lista no pone fin al análisis. El siguiente paso sería determinar las interrelaciones entre estas combinaciones. Algunas son incompatibles, porque la parte P de una tiene los

mismos términos que la parte Q de la otra; por ejemplo, los números 1 y 6 son contrarios a los números 4 y 5. Algunas implican a otras, en vista de la relación (mencionada anteriormente) entre los términos a y b, o c y d. Así, por ejemplo, el número 2 implica el número 3; el número 4 implica el número 2 y, por lo tanto, también el número 3; el número 5 implica el número 3. Algunas combinaciones pueden no ser ni contrarias ni implicar implicaciones, y en ese caso se considerarían simplemente compatibles. También podemos detenernos en cada enunciado y considerar su significado; por ejemplo, el número 1 parece implicar un permiso para buscar saludar en medio de la oración.

No profundizaré en estos detalles, sino que añadiré que solo *después de* todas estas formalidades preparatorias podemos empezar a plantearnos las posturas de los distintos rabinos. Partiendo de la base de que el propósito de toda la *sugya* es conciliar las opiniones aparentemente divergentes de Sheshet y Rav/Shmuel, la lógica nos deja con siete posibles armonizaciones; a partir de ahí, nos corresponde a nosotros encontrar maneras de reducir aún más la lista. Lo que decidió la Guemará, la inclinación de los distintos Rishonim, lo que dicen los Acharonim y los argumentos precisos que se aportaron de otras fuentes: todo eso concierne únicamente a las siete combinaciones *restantes* .

Si el lector se siente confundido por este laberinto de razonamiento, ¡me alegraría mucho! Porque eso demostraría mi punto: que solo las mentes más excepcionales podrían llevar a cabo este proceso con certeza utilizando únicamente su intelecto, sin apoyos materiales. No hay forma de asegurar que se hayan considerado todas las posibilidades alternativas sin un enfoque sistemático. Sería difícil para cualquier persona normal afirmar con honestidad que puede comprender procesos lógicos tan complejos sin visualizarlos claramente. Incluso si un profesor describiera las cosas paso a paso, sería difícil para un estudiante retener todos los detalles de principio a fin y, por lo tanto, convencerse sinceramente. En cualquier caso, una buena base en teoría de la lógica parece esencial.

> Por cierto, he tenido la desafortunada experiencia de algunos maestros de Talmud que se apresuran al explicar un *sugya* , sin preocuparse por *la comunicación* . Parecían más interesados en alimentar su ego, en aparentar una inteligencia superior, o en cumplir con un horario arbitrariamente impuesto (lo que convenientemente justificaba su superficialidad al abordar las dificultades). Pero el objetivo de los maestros debería ser, y supuestamente es el de la mayoría, dirigirse a la mente humana única de sus estudiantes y transmitirles información *convincente de manera efectiva , en lugar de dispersarla* en el espacio circundante. El valor del encuentro cara a cara reside precisamente en que el maestro responde a las preguntas que inquietan al estudiante. Un estudiante, ya sea por ingenuidad, torpeza o por mayor conocimiento o inteligencia, puede no tener problema con un punto en particular; mientras que otro, por cualquiera de esas razones, tiene dificultades para asimilar la misma información en su contexto de conocimiento específico. No hay virtud en pasar por alto las dificultades; el buen pensamiento es implacable, llega hasta el final.

Aun así, si bien reconozco el valor del aprendizaje debidamente guiado, mi petición aquí sigue siendo una exposición y elaboración exhaustiva y por escrito de todos los argumentos halájicos, *sugya* por *sugya* . Solo una revisión de este tipo, realizada por expertos tanto en lógica como en decisiones rabínicas, puede hacer totalmente transparentes las corrientes lógicas subyacentes del Talmud y sus comentarios, y permitir demostrar los altos estándares lógicos que implica el razonamiento ortodoxo. Creo, por fe, que es posible; pero en cualquier caso, la Halajá solo puede beneficiarse de un programa así. Porque si existen áreas

de lógica débil, no pondrán todo en duda, sino que simplemente brindarán oportunidades para nuevos debates.

En términos más generales, sería de gran utilidad para los investigadores metódicos y los estudiantes del Talmud y sus Comentarios contar con *un simple índice, una tabla de contenido y una concordancia* . No he visto un documento de este tipo, pero me han dicho que ya existe; de no ser así, hoy en día, con la ayuda de las computadoras, debería ser fácil de crear (aunque quizás costoso). Es necesaria la transparencia, no solo en lo que respecta a los argumentos específicos, sino también para que la literatura en su conjunto sea susceptible de una investigación organizada y sistemática. Por ejemplo, recopilar todas las declaraciones sobre cualquier tema bajo investigación, para obtener una visión verdadera, imparcial y equilibrada de lo que han dicho todas las autoridades sobre el tema en cuestión, y para poder rastrear con precisión la evolución histórica de las leyes y las actitudes.

8. LAS TRECE *MIDOT* (I).

En este capítulo y en los dos siguientes, nos dedicaremos a un análisis más detallado y una crítica franca de la hermenéutica talmúdica/rabínica. En esta primera parte de nuestro análisis de las Trece Midot de Rabí Ismael, abordaremos las reglas 1-7 y 12.

1. Exposición y evaluación.

Las presentaciones tradicionales de los principios y la práctica de la exégesis rabínica consisten en enumerar las Trece *Midot* de R. Ishmael (al menos, aunque se pueden mencionar otras técnicas, en contraste o adicionalmente), describir a grandes rasgos cómo funcionan e ilustrarlas mediante ejemplos que se encuentran en el Talmud u otra literatura autorizada.[142]

Este enfoque resulta inadecuado, en primer lugar, porque las definiciones teóricas de las reglas suelen ser demasiado vagas para su utilidad práctica y para distinguir claramente entre reglas similares. Una prueba sencilla de practicidad y claridad sería la siguiente: si están bien definidas, las reglas deberían proporcionar a cualquier persona inteligente un procedimiento infalible, de modo que, con la misma base de datos que los rabinos, obtendría las mismas conclusiones. La segunda deficiencia importante del enfoque tradicional es la casi total ausencia de evaluación; no existen procedimientos de validación ni reducciones a estándares de razonamiento aceptados. Es innegable la genialidad de R. Ishmael y otros como él, en su capacidad para abstraer reglas de comportamiento intelectual a partir de la observación de sus propios procesos de pensamiento y los de sus colegas en diversas situaciones. Sin embargo, como veremos, su incapacidad para tratar la información de forma sistemática y su falta de herramientas lógicas dieron lugar a resultados imperfectos.

Aquí propondremos algunas formas originales de exponer y evaluar la hermenéutica rabínica (principalmente, las 13 *Midot*). El paso más importante de nuestro método es **la formalización** ; esto significa sustituir términos o tesis de proposiciones por símbolos variables (como 'X' e 'Y') [143]. Formalizar un argumento, cabe destacar, implica formalizar todas

---

142 Los análisis actuales fueron posibles principalmente gracias a la detallada presentación que Bergman hizo de los 13 *Midot* . Si bien me desagrada el tono pomposo y el fanatismo acrítico de este autor, y discrepo de muchas de sus posturas específicas, cabe elogiarlo por sus extraordinarios esfuerzos por clarificar los principios hermenéuticos. Con demasiada frecuencia, los autores se limitan a enumerar ejemplos con una mínima reflexión; él, al menos, intenta (aunque no siempre con éxito) dilucidar explícitamente las relaciones lógicas.

143 La formalización de *las relaciones* no tiene valor técnico (aparte de ahorrar espacio) y tiende a alienar y confundir a los lectores; para estas características más abstractas de las proposiciones, nos ceñiremos al lenguaje ordinario.

las premisas y conclusiones, tanto explícitas como tácitas. El valor de esta medida radica en que nos ayuda a clarificar las situaciones en cuestión, las respuestas rabínicas a ellas y los problemas que plantean. De este modo, pasamos de un nivel similar a la aritmética a uno más parecido al álgebra. Al trabajar con símbolos, reducimos enormemente la posibilidad de un juicio sesgado, debido al apego personal a alguna solución; todos los problemas pueden tratarse objetivamente. Cabe mencionar que la formalización lógica no siempre es la herramienta más apropiada; en algunos casos, los análisis epistemológicos y/o ontológicos resultan más valiosos.

- Disponemos de dos conjuntos de datos para formalizar o analizar: (a) las *declaraciones teóricas* de los rabinos (que definen o explican las reglas, o guían su aplicación), y (b) los *ejemplos prácticos* que ofrecen para respaldar sus afirmaciones (que ilustran o aplican sus planteamientos). Este trabajo nos permite comparar, y si es necesario contrastar, la teoría y la práctica rabínicas. Como veremos, no siempre coinciden.
- Otra utilidad de la formalización o procesos similares reside en la posibilidad que nos brinda de *comparar las conclusiones rabínicas con las obtenidas mediante silogismos u otras técnicas lógicas establecidas* . Este es el objetivo último de nuestro estudio: determinar, sin prejuicios, si la hermenéutica rabínica se ajusta, y en qué medida, a la lógica deductiva e inductiva. Como veremos, no siempre coincide con el curso de acción o las recomendaciones de la lógica ordinaria.

Ante la previsión de tales divergencias, es importante estudiar con detenimiento los principios hermenéuticos rabínicos y distinguir entre sus factores *naturales* y *artificiales* . Los aspectos naturales son inmediatamente creíbles y susceptibles de validación formal mediante la lógica humana ordinaria, y por lo tanto pertenecen a la epistemología secular. Los aspectos artificiales, para los que los rabinos afirman tener una sanción tradicional y, en última instancia, divina, son controvertidos y requieren un examen minucioso, ya sea para su evaluación o, al menos, para su explicación. Nuestra tarea con respecto a estos elementos adicionales consiste en considerar si las justificaciones que ofrecen los rabinos son lógicas y convincentes, o si estos factores deben considerarse invenciones y errores humanos.[144]

En el resto de este capítulo, y en el siguiente, trataremos las 13 reglas de R. Ismael bajo tres grandes epígrafes. “Inferencias de información” - incluyendo las reglas 1-3 y 12, es decir *qal vachomer* (argumento a-fortiori), *gezerah shavah* (inferencia por analogía), *heqesh, semukhim, meinyano, misofo* (inferencias contextuales) y *binyan av* (inferencia causal). Luego, el “alcance de los términos”, que incluye las reglas 4 a 7, denominadas colectivamente *klalim uphratim* (géneros y especies). Finalmente, la “armonización”, que incluye las reglas 8 a 11 y la 13, sobre las cuales se hablará extensamente.

Debe quedar claro que no pretendemos ocultar ninguna dificultad, sino presentar una exposición sin tapujos. Si bien los aspectos técnicos pueden resultar arduos para muchos, tanto los académicos seculares como los religiosos que perseveren en este proceso se verán ampliamente recompensados. Encontrarán no solo una auditoría independiente de la

144 Podemos considerar el principio rabínico *ain mikra yotse miyedei pheshuto* (citado por *Enc. Jud.* , p. 371, con referencia a *Shab* . 63a y *Yev* . 24a, y traducido allí como «un versículo bíblico nunca pierde su significado literal», con el comentario añadido «es decir, independientemente de cualquier interpretación adicional»), como un reconocimiento implícito de que las interpretaciones que utilizan los principios hermenéuticos no siempre eran naturales. Cabe preguntarse cómo lograron aceptar mentalmente los conflictos entre una lectura generada por *midah* y una lectura simple (*pshat*), ¡dado tal principio!

hermenéutica rabínica, sino también una demostración metodológica de valor universal. Con esto último, quiero decir que el mismo método de exposición (mediante la formalización) y evaluación (con referencia a la lógica formal) puede aplicarse a otras corrientes de pensamiento dentro del judaísmo, o fuera de él, en otras religiones o en otros ámbitos (filosofía, política, etc.).

2. Inferencia de información.

En primer lugar, consideraremos las reglas exegéticas cuyo propósito es, esencialmente, inferir nueva información a partir de pasajes de las Escrituras, más que dilucidar o armonizar el texto (esta división es, ciertamente, hasta cierto punto arbitraria). Se incluyen aquí procesos tanto deductivos como inductivos, con distintos grados de formalidad y certeza.

✡ hemos tratado con considerable detalle la regla ***qal vachomer (*** **Regla n.º 1** de Rabí Ismael), y aquí solo necesitamos recordar algunos detalles. Se refiere a un proceso de pensamiento natural, **la inferencia a fortiori** , la forma más deductiva del argumento rabínico. Los rabinos del Talmud y quienes los siguieron, si bien poseían un conocimiento excepcionalmente profundo de esta forma de argumento, no la comprendían completamente, como cabría esperar en caso de revelación divina. Su conocimiento no era formal; no distinguían claramente las etapas inductiva y deductiva del razonamiento; malinterpretaron ciertas aplicaciones del principio [145]*dayo* ; y contaron erróneamente el número de ejemplos a fortiori en el Tanaj.

> Cabe señalar que la formulación de R. Ishmael, simplemente « *qal vachomer* », es muy breve; a lo sumo, un encabezado, pues no define los procesos implicados. La distinción entre *miqal lechomer* y *michomer leqal* no figura en la lista de las Trece *Midot* ; desconozco si se encuentra explícitamente en el Talmud o solo en literatura posterior. ¿Hasta qué punto los rabinos talmúdicos y post-talmúdicos eran conscientes de la diferencia entre a-fortiori positivo y negativo? ¿Alguna vez notaron la distinción entre las formas copulativas e implicativas del argumento? ¿Utilizaron las formas secundarias? ¿En qué momento histórico se desarrollaron las formulaciones rabínicas más complejas que encontramos en la literatura contemporánea? Estas son preguntas que me planteo, pero cuyas respuestas no he investigado. Los historiadores de la lógica aún tienen mucho trabajo por delante.

En cuanto a la legitimidad del uso del argumento a fortiori, validamos cuatro (u ocho) modos primarios: copulativos, subjetivos o predicativos, positivos o negativos (e implicativos, antecedentes o consecuentes, positivos o negativos), y varios modos secundarios derivados. Dado que el proceso posee modos naturalmente válidos, se deduce que, *si* estos se utilizan correctamente, no es posible ninguna objeción formal a su uso en contextos no sancionados por la tradición. La tradición solo puede restringir su uso con respecto a los preliminares inductivos (como se analizó en el apartado de objeciones); pero con respecto a los aspectos

---

145 Me refiero aquí a la subdivisión rabínica del principio *dayo* que se analizó anteriormente, en el capítulo 4, nota al pie número 10.

puramente deductivos, no es posible ninguna legislación rabínica [146]. ¡Sería como intentar eximirse convenientemente de la obligación de honestidad o coherencia!

Debe reconocerse la misma libertad de pensamiento para todos los demás procesos puramente deductivos (o etapas de procesos), como la oposición, la educción, el silogismo categórico o condicional, la producción, la apódosis, etc. Cualquier restricción rabínica en tales áreas equivaldría a una defensa de la antinomia y no puede tolerarse. La interferencia rabínica, basada en alguna dispensación divina especial dada en la revelación del Sinaí y transmitida por tradición oral, solo puede aplicarse, previsiblemente, a los procesos inductivos; es decir, con respecto a situaciones que permiten *más de una* respuesta posible a una pregunta, es concebible que exista un decreto divino sobre qué respuesta favorecer en una o varias situaciones específicas, o en todas. Sin embargo, debemos tener presente que la *concebibilidad* de tales poderes no constituye prueba de su existencia real; solo hace lógicamente posible una afirmación, pero no la justifica; y, además, que cualquier controversia en torno a tales poderes genera dudas sobre su legitimidad.

✡ La técnica de ***gezerah shavah*** (**Regla n.º 2**) también se basa en un proceso de pensamiento natural, aunque más intuitivo y de ensayo y error. Consiste en **la inferencia por analogía** . La expresión significa «igualdad distintiva» y, por lo tanto, se refiere a los procesos epistemológicos fundamentales de *comparación y contraste* , que constituyen conjuntamente la técnica básica de toda formación conceptual. Al aplicarlos al análisis textual, buscaríamos de forma natural (es decir, sin necesidad de comunicación especial ni dispensación de origen divino) homónimos y sinónimos para comprender el lenguaje utilizado y sus referencias conceptuales. En todo discurso, podemos encontrar términos análogos (con raíces similares, si no idénticas) que aparentemente tienen significados similares o diversos en distintos contextos; o bien, podemos encontrar términos diferentes en distintos contextos, con el mismo significado aparente.

> El enfoque científico de *gezerah shavah* sería más o menos el siguiente. El significado de una etiqueta, es decir, una palabra (con todas las letras idénticas) o grupo de palabras (frase), o raíz de palabra (que tiene ciertas consonantes comunes, en la misma secuencia; aunque posiblemente con algunas vocales y consonantes diferentes que indican, sobre una base gramatical más amplia, diferentes inflexiones) o grupo de raíces de palabras, se sugiere por los diversos contextos en los que aparece en el/los texto(s) en cuestión, así como en otros textos y en el uso actual, y a través de la etimología comparada.
>
> 1. **Homonimia** : Si *a, b, c...* son todas las ocurrencias de una etiqueta, y sus significados supuestos (basados en los métodos sugeridos anteriormente) coinciden, y ningún otro significado supuesto sería tan coherente, entonces se puede asumir que el significado único propuesto es el significado previsto. Si en algún contexto aislado el significado de una etiqueta es incierto, y es coherente en todos los demás, es muy probable que el mismo significado pueda generalizarse a la(s) instancia(s) incierta(s). Pero si la

---

146 No obstante, en mi opinión, los Sabios fueron muy sabios al rechazar el castigo corporal por la transgresión de prohibiciones descubiertas mediante el argumento *qal vachomer* , o por la transgresión de prohibiciones de la Torá cuyas penas se infirieron mediante *dicho* argumento. En la práctica, rara vez podemos estar completamente seguros de haber eximido nuestras deducciones de toda incertidumbre material; por lo tanto, podría producirse alguna injusticia. Lo que es cierto para *qal vachomer* , el más deductivo de los argumentos talmúdicos, debería serlo aún más para los demás principios hermenéuticos. (Según *Enc. Jud.,* págs. 371-372, este principio relativo a las prohibiciones o penas inferidas es de Rabí Ismael: *ain oneshim min hadin* ; Rabí Akiba discrepó. Véase *JT Yev.* 11:1, 11d).

etiqueta es *ambigua* en otros lugares, existiendo un sentido supuesto en algunos contextos y algún otro sentido en otros, entonces si no se observan condiciones diferenciadoras claras, el sentido más frecuente en otros lugares (si lo hay) es el más probable, aunque subsista cierta duda.

2. **Sinonimia** : Si *A, B, C...* son etiquetas distintas y sus significados (según los métodos sugeridos anteriormente) son inequívocos, idénticos o al menos similares en todos los lugares donde aparecen, y ni siquiera condicionalmente diferentes en ningún lugar, entonces estas etiquetas pueden considerarse equívocas e intercambiables; es decir, son etiquetas diferentes para la misma cosa. Si en algún contexto aislado el significado de una etiqueta es incierto, pero es coherente en todos los demás, es muy probable que el mismo significado pueda generalizarse a la(s) instancia(s) incierta(s).

Una vez establecido el significado general de una etiqueta o la equivalencia de varias etiquetas, se puede asumir que las afirmaciones que contienen dicha(s) etiqueta(s) se refieren al mismo tema. Un ejemplo detallado del tipo de análisis y síntesis aquí mencionados se encuentra en este volumen, en nuestro estudio de a-fortiori en el Tanaj (capítulos 5-6).

Un ejemplo tradicional de *gezerah shavah* lo da *Enc. Jud.* (con referencia a *Pes* . 66a). La expresión *bemoado* , que significa 'en su tiempo señalado', se usa tanto en Núm. 9:2, en relación con el cordero pascual, como en Núm. 28:2, en relación con la ofrenda diaria (que incluye el sábado); de ahí se infiere que el cordero pascual puede ofrecerse en sábado (coincidiendo con Pésaj), aunque esto implique actividades prohibidas en otros sábados.

Es evidente que este razonamiento es altamente intuitivo y depende del contexto general de conocimiento de cada persona. Se construye a partir de la percepción de las palabras y la concepción de sus posibles relaciones. Las primeras *intuiciones* sobre los posibles significados derivados del contexto inmediato y más amplio son actos conceptuales que dependen de la facultad de la imaginación; y la posterior *ordenación* de los datos, aunque un proceso relativamente mecánico, es función de la cantidad de datos disponibles en ese momento y tomados en consideración. Por lo tanto, tales juicios no pueden considerarse de ningún modo deductivos, sino eminentemente inductivos.

En lo que respecta al texto bíblico, contamos con escaso material de referencia, aparte del propio documento. Esto implica que nuestras conclusiones están prácticamente predeterminadas, puesto que los datos disponibles son limitados, incluso si constituyen una muestra suficientemente amplia y variada del hebreo de la época. De hecho, a veces una palabra o frase se utiliza solo una vez en todo el documento, y su significado se convierte en objeto de conjetura; obviamente, cuanto más a menudo aparece una palabra o frase en el texto, más certero es su significado. En cuanto al uso del hebreo en épocas posteriores, es sin duda muy significativo [147], pero hay que tener en cuenta que ha estado y sigue estando influenciado culturalmente por las interpretaciones propuestas por los rabinos, y por lo tanto no puede utilizarse necesariamente para justificar dichas interpretaciones.

El proceso interpretativo natural es aductivo: se plantea una idea y se comprueba su coherencia de todas las maneras posibles [148]. Por ello, es susceptible de abuso. Se puede enfatizar con demasiada facilidad las similitudes e ignorar las diferencias significativas, extendiendo así la aplicación de una idea más allá de sus límites legítimos. O bien, se pueden ignorar las similitudes y destacar las diferencias incidentales, restringiendo artificialmente una

147 No estamos hablando de una lengua muerta, así que el trabajo es menos difícil.

148 Por ejemplo, ¿el término «tomar» (*qach*) *siempre* significa adquisición mediante pago monetario, o deben considerarse otros significados? Y, de ser así, ¿cómo distinguirlos? No basta con aplicar una analogía en un solo caso (sin que surjan problemas derivados de esa única aplicación); debe comprobarse en todos los demás casos en los que aparece el término a lo largo del texto en cuestión.

idea. Esto es cierto para toda argumentación por analogía; y *la comprobación repetida de la coherencia en un contexto de información cada vez más amplio proporciona la protección natural contra el error* , como en toda inducción.

> Ahora bien, una actitud tan relajada y paciente difícilmente resulta práctica en un marco jurídico, donde puede requerirse una postura decisiva de inmediato. Por otro lado, la necesidad de decidir no implica lógicamente la imposibilidad de revocar la decisión tomada posteriormente, en el contexto de nuevos conocimientos o condiciones modificadas. Las autoridades talmúdicas debatieron sobre el tema y llegaron a diversas conclusiones que les parecieron acertadas. Sin embargo, las autoridades post-talmúdicas, con la intención de preservar estas decisiones, propusieron cláusulas adicionales a los principios hermenéuticos para garantizar que siempre se llegara a las mismas conclusiones, independientemente de cómo cambiara el contexto de los datos.
>
> Así, en relación con *la gezerah shavah* , afirmaban que los Sabios eran informados ocasionalmente por tradición sobre qué temas admitían analogías legales, pero se les dejaba encontrar la analogía verbal que la justificara; o bien, que en algunos casos se les informaba de palabras que podían utilizarse para tal inferencia, pero se les permitía encontrar las circunstancias adecuadas para su uso; o incluso, que se les comunicaba de antemano la cantidad de argumentos válidos *de gezerah shavah* que existirían. [149]Ahora bien, me resulta difícil creer todo esto. No solo porque es muy sorprendente que dicha supuesta «información» no sea mencionada explícitamente por los propios protagonistas, sino que aparezca por escrito siglos después; sino porque el escenario de transmisión en sí mismo es irrazonable.
>
> ¿Es plausible que maestros serios transmitieran información legal vital a sus alumnos en forma de *acertijos* ? ¿Por qué recurrirían a tales juegos, en lugar de ir al grano, si ya contaban con la información? Es inconcebible un sistema jurídico funcional en el que no se transmitan de generación en generación la ley y sus justificaciones, sino los enigmas. Pues entonces, habría que considerar que las leyes en cuestión (es decir, las que se infieren por tales medios) habían estado inactivas hasta su formulación en el Talmud. En tal caso, sin duda, la tesis fundamental de que la ley ha permanecido inalterada por el tiempo desde el Sinaí —la misma tesis que estos artificios pretendían defender— quedaría en entredicho. Parece obvio, por lo tanto, que las cláusulas adicionales mencionadas son construcciones [150]*retroactivas* , sin ninguna tradición oral o escrita real.

> Las controversias en torno a otras cláusulas adicionales del proceso de *gezerah shavah* proporcionan aún más motivos para sospechar que dichas cláusulas adicionales no son tradiciones del Sinaí, sino construcciones posteriores (en este caso, talmúdicas) [151].
>
> Así, se enseña que la aplicabilidad del método *gezerah shavah* depende de la «libertad» de su término medio en una o ambas de sus manifestaciones. Esto se refiere a si cada manifestación del término medio involucrada, mediante la cual se debe transmitir un factor legal de un asunto a otro, ya se ha utilizado para justificar alguna otra Halajá. Esta preocupación presupone el principio de que *cada*

---

149 Las referencias que Bergman da para estas tres disposiciones son todas posteriores al Talmud: *Halichos Olam* para las dos primeras, y Rabbeinu Tam y Tosafot para la tercera.

150 O, para ser más explícito: pretensiones, mentiras, formuladas en apoyo de una ideología determinada: la de la ley oral inmutable. Nótese bien el fundamento de mi acusación: precisamente al intentar reforzar su concepto de la plenitud y continuidad de la tradición, estas personas se ven obligadas a reconocer, en el caso en cuestión, la ocurrencia de una transmisión incompleta de la información, lo que implica una pérdida de datos durante el proceso y la falta de fiabilidad de la transmisión. Por consiguiente, las fórmulas propuestas son incompatibles con su propia motivación y, por tanto, deben ser invenciones.

151 *Enc. Jud.* , pág. 368, nos remite a *Shab.* 64a y *JT Yoma* 8:3, 45a. *Enc. Jud.* explica el desarrollo de la idea de términos "libres" (*mufneh*), como una forma de prevenir abusos de *gezerah shavah* en las escuelas; agrega que este es un requisito de R. Ishmael, con el que R. Akiba aparentemente no estaba de acuerdo.

unidad de información en la Torá solo puede servir para una inferencia [152]; la lógica genérica no tiene tal restricción (una premisa puede usarse en cualquier número de argumentos), pero admitámoslo como una tradición. Sobre esta base, se consideran tres posibilidades: que el término medio sea (a) «libre en ambos lados», (b) «libre en un solo lado», ya sea el lado de origen o el lado de destino, o (c) «libre en ninguno de los lados». Las autoridades afirman y coinciden entre sí en que una inferencia *gezerah shavah* del tipo (a) es irrefutable. En cuanto al tipo (b), algunos dicen que siempre es válido, mientras que otros lo consideran condicionalmente válido. En cuanto al tipo (c), algunos lo consideran condicionalmente válido, mientras que otros dicen que siempre es inválido.

De igual modo, existe un debate sobre cuántos detalles legales permite omitir una *gezerah shavah* desde la premisa hasta la conclusión. También se debate si, una vez que se han transferido datos legales en una dirección, se pueden transferir otros datos en la dirección opuesta para igualar a ambas partes, o si el proceso es más restrictivo. Nos resulta irrelevante, en este caso, qué opiniones son correctas en estos diversos debates; lo significativo es simplemente que existan disputas sobre asuntos tan cruciales.

Respecto al concepto de «libertad» (*mufneh*), cabe añadir una observación interesante: puede considerarse un intento, aunque bastante primitivo, de expresar el tipo de razonamiento *silogístico* que sigue al trazar analogías. Los rabinos preguntan: una vez que un término A se considera análogo a un término B (*gezerah shavah*), ¿pueden aplicarse a B las leyes aplicables a A y/o viceversa? Sus respuestas, mediante el concepto de «libertad», pueden entenderse de la siguiente manera.

Si ambos términos son «libres», significa que nunca antes se habían utilizado en inferencias silogísticas, presumiblemente porque son *sui generis* ; por consiguiente, los rabinos los consideran implicantes mutuos y permiten el silogismo entre ellos. Si solo uno es «libre», los rabinos presumen que es un género o especie (no estoy seguro de cuál) del otro, y por lo tanto permiten la inferencia silogística de leyes del género a la especie, pero no a la inversa. Si ninguno es «libre», significa que ya han tenido vidas lógicas separadas, por lo que los rabinos presumen que los términos no están conectados (o al menos que ninguno implica al otro), y así evitan la inferencia silogística.

Esta perspectiva explica el concepto de los rabinos, pero no lo justifica del todo. La base de su razonamiento silogístico es demasiado imprecisa; carecen de una visión clara (a pesar de que esta teoría surgió mucho después de Aristóteles) de las condiciones de la inferencia silogística. La similitud entre términos y la historia de su uso en inferencias no determinan indudablemente las relaciones implicacionales entre ellos. Los rabinos carecían de una comprensión clara de la teoría de la oposición, como veremos también en la sección dedicada a la armonización.

✡ En mi opinión, podemos agrupar bajo un mismo epígrafe, **la inferencia contextual** , los métodos exegéticos conocidos como ***meinyano*** y ***misofo*** (**Regla n.º 12**) y los conocidos como ***heqesh*** y ***semukhim*** (considerados parte de **la Regla n.º 2**). Todos ellos tienen en cuenta la proximidad textual de una expresión u oración con otras, y sobre esta base presuponen que existe una relación conceptual entre los pasajes analizados, lo que permite inferir ciertos atributos del contexto a la expresión u oración. Cabe señalar que existe un pequeño componente de inferencia por analogía en estos procesos [153], aunque podría caracterizarse como extrínseco más que intrínseco. Sin embargo, las diferencias entre estas cuatro técnicas son menos claras (al menos para mí).

---

152 No debe confundirse con el principio de R. Akiba de que en la Torá ninguna palabra es superflua y ninguna colocación de palabras es accidental.

153 Cabe señalar, sin embargo, que en algunos casos, tradicionalmente clasificados como *heqesh* (véase Abitbol, págs. 100-104), la propia Escritura establece explícitamente la paridad entre ambas áreas del derecho. Por ejemplo, Deuteronomio 22:26, que compara la violación y el asesinato, diciendo «porque como cuando... así también...» (*ki kaasher... ken hadavar hazeh*). En tales casos, la inferencia es mucho más certera, aunque puede tener ciertas limitaciones, porque es analógica y no contextual.

> Un ejemplo de inferencia contextual: los rabinos infirieron (por la regla *meinyano*) que el mandamiento "no robarás" en el Decálogo (Éxodo 20:13) se refiere al secuestro, basándose en que los dos mandamientos anteriores, contra el asesinato y el adulterio, son delitos capitales, y el secuestro es la única forma de robo sujeta a la misma pena (*Enc. Jud.* , que se refiere a *Mekh., Ba-Hodesh* , 8,5).

Meinyano parece apelar vagamente al tema circundante sin una definición precisa de su posición textual con respecto al pasaje en cuestión. *Misofo* remite a una cláusula o pasaje posterior para la información que infiere; aunque, como han señalado algunos comentaristas, podría referirse igualmente a un segmento de texto anterior. En estos dos casos, el fundamento conceptual común del texto fuente y el texto meta es, hasta cierto punto, evidente. Sin embargo, en el caso de *heqesh* y *semukhim* , la inferencia se basa casi exclusivamente en la contigüidad textual, ya que los pasajes contiguos (dentro del mismo versículo o en dos versículos adyacentes, respectivamente) tienen poca relación conceptual evidente [154].

La justificación natural de las inferencias logísticas sería lo que hoy denominamos «asociación de ideas». Cuando dos ideas aparecen juntas en nuestros pensamientos, discursos o escritos, puede deberse a alguna relación lógica entre ellas, a una mera casualidad o, incluso, a que una contiene algún recordatorio incidental de la otra. Esta última posibilidad implica que, en algunos casos, incluso cuando faltan consideraciones puramente lógicas, se puede extraer una inferencia a partir de la proximidad. Sin embargo, aún existe la posibilidad de una conjunción fortuita: el tema X puede agotarse por completo y la narración pasar al tema Y, un tema totalmente distinto [155]. Esta posibilidad alternativa significa que la inferencia basada

---

154 Los comentaristas clasifican *Heqesh* y *Semukhim junto con Gezerah Shavah* ; pero desconozco el motivo (salvo las analogías explícitas del texto): no son subcategorías de esta, ya que no se basan ni en la homonimia ni en la sinonimia, sino en la proximidad textual. Quizás se deba a que a menudo incluyen elementos de *Gezerah Shavah* , por lo que se agruparon con ella. Cabe destacar también que la distinción entre ellas es ambigua: en un texto originalmente desprovisto de puntuación, como la Torá, ¿cómo diferenciar entre las dos partes de un mismo versículo o entre dos versículos contiguos? Solo cobra sentido una vez establecidas las subdivisiones del texto.

Profundizando en el tema, encontré algunas observaciones interesantes en *JE.* Aparentemente, *gezerah shavah* se refería inicialmente a "analogías de palabra o de hecho", pero finalmente se restringió a analogías verbales (homonimias), mientras que *heqesh* pasó a usarse para analogías fácticas (sinonimias). Si esto es cierto, mi presentación de estos términos, basada más bien en la explicación de Bergman, es inexacta (terminológicamente, aunque no en esencia). Con respecto a *semukhim , JE* se lo atribuye a R. Akiba, citándolo diciendo que "todo pasaje que se encuentra cerca de otro debe explicarse e interpretarse en referencia a su vecino" (con referencia a *Sifre* Núm. 131); añade que "según Ismael, por el contrario, no se puede inferir nada de la posición de las secciones individuales". En vista de esto, estrictamente hablando, *semukhim* no puede considerarse implícitamente incluido en las 13 Midot de R. Ismael.

155 Un ejemplo ilustrativo parece ser el citado anteriormente (Éxodo 20:13): supuestamente, los dos mandamientos siguientes (contra el falso testimonio y la codicia) no conllevan la pena de muerte; en ese caso, ¿por qué robar (o secuestrar) debería ser un delito capital? Claro está, si una proposición está rodeada por un tema determinado, es más probable que el tema común de ambas proposiciones se refiera de alguna manera a la proposición enmarcada. Sin embargo, persiste la posibilidad de *un error* ; bien podría haber diferencias subyacentes significativas que se pueden señalar. Un ejemplo es Éxodo 21:15-17, donde una ley sobre el secuestro se encuentra entre dos leyes sobre golpear y maldecir a los padres, respectivamente. (Cabe señalar que, como me ha indicado un conocido mío, el Dr. M. Izbicki, las leyes sobre golpear a los padres y secuestro se refieren a actos violentos. Véase también Cohen, pág. 474; la ley establece la pena de estrangulamiento para ambos delitos, pero la lapidación para quienes insulten a los padres).

únicamente en la posición es precaria. Los rabinos eran aparentemente conscientes de esta incertidumbre y recurrían a estos procesos solo como último recurso, cuando el versículo que se interpretaba planteaba una duda que no tenían otra forma de resolver.

> Rabí Ismael no mencionó los métodos exegéticos de *heqesh* y *semukhim* , y los intentos de las autoridades posteriores por explicar este silencio resultan poco convincentes. Así, Bergman (con referencia al *Sefer Hakerisus*) afirma que Rabí Ismael "consideraba el *hekesh* como el equivalente a una enseñanza explícitamente escrita". Si Rabí Ismael ni siquiera mencionó el tema, ¿cómo pueden los rabinos posteriores saber, por tradición, *por qué* no lo hizo? ¿Cómo pueden tener información sobre *sus ideas* respecto a un asunto no tratado? La idea misma es contradictoria: demuestra una vez más que las autoridades a menudo confunden su *suposición personal* sobre algún asunto con una "tradición recibida" (negándose a admitir que Rabí Ismael podría desconocer estas cosas, o que podría no existir tradición al respecto, y que tales cuestiones deben resolverse mediante la aducción).[156]
>
> Nuevamente, R. Ishmael, aparentemente (y como lo indica el nombre del proceso), no consideró o desconocía que la inferencia *misofo* fuera igualmente factible en sentido inverso (« *mitechilato* », si se me permite decirlo), desde una afirmación o cláusula anterior a una posterior. Comentaristas posteriores (Bergman se refiere a *Middos Aharon*), quienes consideraron posible dicha inferencia inversa, explican el silencio de R. Ishmael argumentando, en efecto, que en los casos en que la solución precede al problema, la inferencia es tan obvia que enumerarla habría sido redundante. Este es otro argumento anacrónico, independientemente de que estemos de acuerdo o no con la validez de dicha inferencia en ambas direcciones. Los comentaristas deben admitir la posibilidad de que R. Ishmael no compartiera esta opinión, o, más probablemente aún (ya que él mismo no la menciona), ¡que simplemente no se le ocurrió pensar en ello!

✡ Las inferencias del tipo ***binyan av*** (**Regla n.° 3**) parecen ser un intento rabínico de **inferencia causal** , utilizando el término «causal» en su sentido más amplio, que incluye cualquier modo de causalidad; es decir, no solo la causalidad natural, de movimiento o cambio, sino también la causalidad extensional, de diferencias «estáticas» (es decir, de clase), así como la causalidad lógica o explicación racional [157]. La inferencia causal ha sido mucho más clarificada en tiempos más recientes por John Stuart Mill [158], quien identificó los «métodos

---

156 Respecto a *heqesh* y *semukhim* , Bergman añade detalles adicionales que no comentaremos aquí para evitar repeticiones. Solo quiero señalar que la inferencia sobre *semukhim* que da como ejemplo al final de la sección es muy extraña: de (Deut. 22:11) la proximidad de la *prohibición* de 'shatnez' y la prescripción de 'tzitzit', se deduce que shatnez está *permitido* en el caso del tallit. Esto dista mucho de ser una inferencia normal, ya que la conclusión es una excepción a una de las premisas, aunque no existía inconsistencia entre ellas. Formalmente, el argumento se formula así: «No debes hacer X. Debes hacer Y. Por lo tanto, cuando haces Y, puedes hacer X». Dado que la conclusión implica formalmente «puedes hacer X», es contradictoria con la premisa mayor; por consiguiente, dicho argumento depende de una particularización antiliteral de la premisa mayor.

157 Nuestra identificación de *binyan av* con argumentos causales puede ser demasiado limitada; algunos ejemplos en la literatura parecen meras extrapolaciones sin un proceso subyacente de causa y efecto (aunque podríamos construirlo a posteriori). Un ejemplo dado por Scherman ilustra esto: Así como uno no puede casarse con su hermana de los mismos dos padres, ni con la hermana paterna de padre; entonces, puesto que uno no puede casarse con su hermana de la misma madre pero de diferente padre, "se deduce que" uno no puede casarse con la media hermana materna de padre (ref. *Yevamos* , 54b). Scherman dice que *binyan av* también se conoce como *mah matsinu?* ("¿qué hemos encontrado?"), aunque Bergman nos informa que estos dos casos se contaban por separado en la lista de Hillel. Sospecho que los rabinos al principio se dedicaron a generalizaciones con poca reflexión, y luego gradualmente sintieron la necesidad de aclarar las condiciones.

158 Lógico inglés (1806-1873), autor de *Un sistema de lógica* (1847). La formulación de Mill de estos métodos es más compleja que la aquí propuesta: la «concordancia» es la conjunción constante observada de dos fenómenos, la «diferencia» es la conjunción constante de sus negaciones; por lo

de concordancia y diferencia». Resulta de la observación de dos tipos de eventos o cosas, de modo que la presencia de uno siempre va acompañada de la presencia del otro, y por lo tanto, que la ausencia de este último siempre va acompañada de la ausencia del primero. En tales circunstancias, uno puede, a partir de la observación del primer evento o cosa, presumir el segundo incluso cuando no es observable. Este es un proceso inductivo, que implica analogía y generalización. Simbólicamente, en términos generales, la relación esencial entre una causa C y un efecto E puede expresarse mediante una proposición hipotética y su contrapuesta:

Si C, entonces E (y si no E, entonces no C).

Sin embargo, los intentos rabínicos de formular este principio natural enfatizaron más el lado de la "concordancia" que el de la "diferencia". R. Ishmael se refiere a una inferencia "de un versículo" o "de dos versículos". Posteriormente surgieron disputas sobre el significado de estas subdivisiones (disputas que, por cierto, tienden a mostrar nuevamente la falta de una tradición oral clara). Algunos rabinos las entendieron, respectivamente, de la siguiente manera: si dos temas (X, Y) tienen una cierta característica (A) en común, entonces se puede asumir que [159]*otra característica (B) que tiene uno (X) también la tiene el segundo (Y)* ; o, si tres temas (X, Y, Z) tienen una cierta característica (A) en común, entonces se puede asumir que *otra* característica (B) que tienen dos de ellos (X, Y) también la tiene el tercero (Z). Otros rabinos afirmaron entender la fórmula de R. Ishmael de manera diferente [160]. Buscaban una característica común [161](A, por ejemplo) de los temas comparados (X, Y) que explicara *que* tuvieran en común alguna otra propiedad (B), en cuyo caso la reaparición de esa misma característica (A) *en otro lugar* (en Z) podría tomarse como un signo de la misma propiedad (B) allí (es decir, en Z). De hecho, esta fórmula es *formalmente* idéntica a la segunda mencionada anteriormente [162], añadiendo simplemente el (valioso) comentario de que A debe considerarse como la causa de B.

La dificultad de estas afirmaciones radica en su énfasis en lo positivo, su intento de generalizar a partir de una muestra limitada (X, o X e Y) sin estar dispuestos a concebir la posibilidad de desviación del patrón de conjunción aparentemente establecido (de A y B) en

---

tanto, la relación formal es mutua, es decir, la misma en ambas direcciones: esta es la forma más fuerte de causalidad, en la que la causa no solo es suficiente para el efecto, sino necesaria o *sine qua non* para él. Nótese que, en todas estas definiciones (como Mill sabía), la causa y el efecto son difíciles de distinguir: para ello, debemos observar su secuencia temporal o conceptual. Nótese también que Mill sugirió otros métodos importantes, a saber, los «residuos» (eliminación de alternativas) y las «variaciones concomitantes» (véase el Apéndice 1, sección 3).

159 Este enfoque se conoce como *Chada mechada* (en arameo, «uno de uno»). Si la variante de un verso se llama así, entonces la variante de dos versos presumiblemente podría llamarse «uno de dos» (aunque desconozco su nombre original).

160 Según Bergman, esta segunda escuela sostenía que las inferencias de uno a uno eran obvias y no necesitaban incluirse en los 13 *Midot* . No especifica cómo interpretaban la fórmula de "uno a partir de dos".

161 Heb. *tsad hashaveh* .

162 Una prueba adicional de ello es la falta de distinción, en el enfoque de la «característica común», entre la inferencia de un versículo y la de dos versículos, de acuerdo con la fórmula de R. Ishmael. Es decir, si en este enfoque «un versículo» significa «uno de dos», ¿qué podrían significar entonces «dos versículos»?

otros casos, incluyendo, en particular, el caso en cuestión (Y, o Z, respectivamente) [163]. Al parecer, percibiendo esta debilidad, los rabinos intentaron poner un poco más de énfasis en lo negativo, señalando diferencias en las características entre los (dos o tres) temas bajo escrutinio, con la esperanza de demostrar que se han considerado y descartado otras posibles causas. Así, podrían decir, en la forma de dos versículos de *binyan av* : X tiene C e Y carece de C, por lo que el hecho de que Z tenga C no prueba que tenga B; o también, X carece de D e Y tiene D, por lo que el hecho de que Z tenga D no prueba que tenga B. Sin embargo, debería quedar claro que tales afirmaciones son irrelevantes para el argumento principal: en el mejor de los casos, solo prueban que C o D *no están presentes. no causa* B , pero no prueba que A *cause* B.[164]

> Un ejemplo de *binyan av* , dado en *Enc. Jud.* (refiriéndose a *BM* 87b). Los rabinos intentan, con referencia a Deut. 23:25f., determinar si un jornalero puede comer productos agrícolas mientras trabaja en campos que no sean de viñas o maíz. Para ello, intentan comprender por qué la Torá le permite comer en viñedos y campos de maíz. Argumentan: no puede ser en relación con la obligación de dejar espigas para los pobres (Lev. 19:10), ya que esto se aplica a la vid pero no al maíz; y no puede ser en relación con la obligación de dar al sacerdote una porción de la masa (Num. 15:17-21), ya que esto se aplica al maíz pero no a la vid; por lo tanto, debe ser simplemente porque ambas son plantas, y el permiso puede generalizarse a otros productos agrícolas.[165]

De tales redundancias se desprende que los rabinos confundieron en cierta medida el proceso mental de ensayo y error para *buscar* una causa (*ratio cognoscendi*) y las condiciones formales de la relación causal objetiva. (*ratio essendi*). Si hubieran conocido esto último con claridad, habrían asegurado sistemáticamente primero de tener una *enumeración completa* de las apariciones de las características A y B en la Torá, solas o separadas, así como sus negaciones, si las hubiera. Luego, para posibilitar la inferencia de A a B, en situaciones donde A se menciona en el texto pero B no se menciona, tendrían que comprobar no solo que A y B se afirman a veces juntas (al menos una vez, pero cuantas más mejor), sino también que A nunca se afirma con una *negación explícita* de B (es decir, el elemento negativo faltante). Además, la *calificación de probabilidad* de la inferencia sería proporcional a la frecuencia de conjunción de A y B, en comparación con la de A mencionada sola sin mención de B. [166]Es posible que en los casos en que los rabinos aplicaron este principio, ellos (que conocían la

---

163 Los lógicos se refieren a la falacia lógica subyacente como *post hoc ergo propter hoc* (es decir, 'después de esto, por lo tanto, debido a esto').

164 A menos, claro está, que ya esté demostrado que A, C y D son las únicas causas alternativas posibles de B; de modo que la inferencia consista en eliminar dos de las tres posibilidades. Pero esto no siempre se da.

165 La ingenuidad lógica de tal argumento debería ser obvia. Imaginemos que un jefe llama a tres de sus empleados a su oficina (con la intención, por ejemplo, de felicitar al primero por el nacimiento de su hijo, aumentarle el sueldo al segundo y despedir al tercero). Nadie conoce los motivos del jefe, pero el tercer empleado intenta adivinar por qué lo han invitado, buscando un «factor común» entre los otros dos. Dice: «No puede tener que ver con el color del pelo, porque el primero es rubio y el segundo moreno; no puede tener que ver con la honestidad, porque el primero es deshonesto y el segundo honesto; por lo tanto, debe tener que ver con la forma de la nariz, porque ambos, y de hecho yo también, tenemos la misma forma de nariz». ¡Todo su argumento es completamente falaz e irrelevante!

166 Porque siempre es concebible que *la no mención* de B en ciertos pasajes signifique *la negación* de B, aunque no se conozcan casos de presencia de A con ausencia de B, lo cual nos permite inductivamente (de hecho, nos obliga) a generalizar y decir que A implica B.

Torá de memoria) realizaran automáticamente estas pruebas de consistencia y juicios de probabilidad; pero no siempre lo hicieron explícitamente.

> Cabe señalar que la etiología no exige que la causa sea un único evento o cosa, ni que el efecto sea un único evento o cosa; cada uno de ellos (causa o efecto) puede constar de dos o más eventos o cosas **paralelas** , siempre que se cumplan las reglas de inducción establecidas (concordancia y diferencia) para cada uno de ellos individualmente. Además, si las reglas de inducción no se cumplen invariablemente (ya sea por un único evento o cosa o por muchos), aún podrían aplicarse de **forma condicional** o **compuesta** : es decir, siempre que logremos identificar y distinguir las condiciones bajo las cuales nuestras causas parciales se convierten en causas completas o nuestros efectos ocasionales en efectos constantes [167]. En consecuencia, también puede haber circunstancias en las que un evento o cosa sea la causa de un determinado efecto y otras en las que lo sea otro; o bien, un determinado evento o cosa tenga un efecto en un conjunto de circunstancias y otro efecto en otro conjunto.
>
> Estos detalles de la lógica causal aparentemente no fueron comprendidos del todo por los rabinos, a juzgar por ciertas sugerencias limitantes que hicieron. Una de estas limitaciones rabínicas fue que (con referencia a los símbolos introducidos anteriormente) [168]si X e Y tienen en común otra característica (E, por ejemplo) de la que Z carece, entonces no se puede asumir que Z tenga B. *Digo que* , considerando 'A+E' como una característica común, esta objeción parece razonable; pero aún es posible que A cause B. Otra limitación rabínica fue el rechazo de la posibilidad de que características distintas de X e Y, como C y D (véase más arriba), puedan causar B independientemente en sus respectivos sujetos, de modo que Z, que solo tiene la característica común A, pero ninguna de las características distintas C, D, puede no tener B. *Digo* que es concebible que los dos compuestos 'A+C+noD' y 'A+noC+D' puedan ser causas paralelas, mientras que el compuesto 'A+noC+noD' no es una causa: la cuestión depende del lado negativo, que ignoraron en su definición inicial [169]. Estos intentos de excepción demuestran, una vez más, que los rabinos no estaban seguros de las condiciones precisas de causalidad [170].

Existe una manifiesta deficiencia en la investigación teórica de la lógica, independientemente de cualquier doctrina relacionada con la Torá, por parte de las autoridades rabínicas. En consecuencia, como era de esperar, existe mucha controversia entre ellas sobre cuestiones metodológicas (que, por supuesto, afectan en última instancia a la ley); y peor aún, a veces la controversia gira en torno a un tema totalmente artificial (que, naturalmente, surge de alguna creencia general a la que todos los contendientes están adheridos). Lo que me asombra es que la existencia de tales controversias no lleva a ninguno de los involucrados a

---

167 Las causas condicionales o parciales, consideradas junto con sus condiciones o partes relacionadas (es decir, en conjunto), constituyen causas incondicionales o completas. Los efectos ocasionales, en circunstancias circundantes vagamente definidas, se convierten en efectos constantes cuando las circunstancias significativas se identifican con mayor precisión. Todas estas variaciones sobre el tema de la causalidad son evidentes para cualquiera que haya estudiado lógica hipotética, considerando múltiplos y compuestos de antecedentes y consecuentes, y anidamiento; no es ningún secreto (al menos hoy en día).

168 Donde X, Y, Z tienen en común A, y X, Y tienen en común B; y concluirían que Z también tiene B.

169 Por lo tanto, no me sorprende que, según Bergman, «la *Gemará* plantee ocasionalmente tal refutación». Añade que «los comentaristas (de *Kesubot* 32a) han formulado principios para explicar estas excepciones»; no he visto estos principios, pero debemos tener en cuenta que son racionalizaciones a posteriori, puesto que la lógica natural admite causas alternativas.

170 Otro tema que plantean es si las excepciones deben ser «significativas» o no, alegando que la refutación de un *binyan av «uno de uno»* requiere una excepción legal («rigurosidad o indulgencia»), mientras que contra un *binyan av «uno de dos»,* cualquier excepción (legal o no legal) es válida. Solo puedo decir que tal distinción no se basa en la lógica natural.

cuestionar abiertamente la doctrina «ortodoxa» de que los principios hermenéuticos, en su totalidad, son revelaciones sinaíticas.

> Un ejemplo ilustrativo es el debate sobre el principio de «dos versículos que vienen como uno solo», según el cual, si una ley L se enuncia en relación con dos sujetos, S1 y S2, y lógicamente L(S1) implica L(S2), o viceversa, de modo que una de las afirmaciones resulta redundante, entonces L *solo puede* aplicarse a las dos situaciones especificadas. Este principio carece de fundamento natural, a mi parecer; es decir, no se deduce formalmente que L(S1) y/o L(S2) *no puedan* implicar lógicamente alguna otra aplicación no explícita, por ejemplo, L(S3). Si tal implicación se produce lógicamente, no puede ser inhibida por decreto divino o rabínico (Dios no contradice sus propias leyes naturales ni permite que los humanos las eludan). [171]Por esta razón, la restricción debe clasificarse como artificial. Analíticamente, parece ser simplemente una consecuencia de la afirmación de R. Akiba de que no hay ninguna declaración superflua en la Torá; idea que, en sí misma, es controvertida, ya que R. Ismael la rechaza (teóricamente), alegando que la Torá habla en el lenguaje de los hombres. Cualquiera que sea su origen, existe controversia respecto a la formulación precisa del principio propuesto, desde la Mishná en adelante. Algunas autoridades (entre ellas Tosafot) afirman que se requieren al menos dos redundancias para tal restricción. Otros (entre ellos Rashi) dicen que la restricción no es general a toda inferencia, sino que se limita a los intentos de extender la ley en cuestión mediante la inferencia *binyan av* . Pero tampoco veo fundamento formal para estas disputas subyacentes.

La causa intelectual profunda de tales desviaciones de la lógica natural es, en mi opinión, inicialmente un ingenuo *no formalismo* , que se desarrolla gradualmente en un *antiformalismo sistemático* (que también es ingenuo en otros aspectos). La causa histórica es una desafortunada antipatía, primero emocional y luego ideológica, hacia lo que llamaban «conocimiento griego», que impedía cualquier intento de aprender de los descubrimientos de otros. Para estas personas, *la lógica* debe adaptarse a las exigencias de contenidos preconcebidos (la Halajá), en lugar de que todos los contenidos se sometan a los dictados de una lógica objetiva y formal. Esta pretensión rabínica de control absoluto se evidencia, por ejemplo, en la afirmación de Bergman en este contexto: «Las reglas relativas a los textos bíblicos... revelan una ley solo en relación con el lugar donde se aplican y no en otros».

La doctrina del origen sinaítico de la hermenéutica rabínica no es primaria, sino derivada de la doctrina del origen sinaítico del derecho rabínico. Los rabinos creían poder manipular la lógica a su antojo, siempre que llegaran a los resultados legales requeridos. Las controversias surgían únicamente en relación con la necesidad o la eficacia de tal o cual manipulación, pero no en relación con el supuesto epistemológico subyacente.

Estas reflexiones no deben tomarse de forma radical. Nuestro interés aquí radica en la lógica judaica en sí misma, no en la ley judía. Si ponemos en duda la primera, no se deduce necesariamente que la segunda sea errónea en su totalidad o en parte; pues, como enseña la lógica, la negación del antecedente (en este caso, algunos aspectos de la hermenéutica rabínica) no implica la negación del consecuente (en este caso, la ley rabínica), *a menos que* su relación sea excluyente. Una ley puede ser correcta (es decir, verdaderamente divinamente inspirada), pero estar mal interpretada del texto (es decir, del lugar o la manera equivocados). Por supuesto, una ley también puede ser incorrecta, además de estar mal interpretada. No son cuestiones que puedan abordarse de forma general; sino que cada caso debe revisarse

---

171 Me refiero aquí, por supuesto, a la lógica deductiva; si la "implicación" es meramente inductiva, es decir, no *necesaria* sino solo *recomendada como probable* , podría ser concebiblemente anticipada con referencia a consideraciones más amplias.

cuidadosamente, tras lo cual debe verificarse la coherencia del conjunto. En cualquier caso, la lógica no puede convertirse en una cuestión de fe, algo opcional.

Nota estadística. Hasta el momento, no he podido determinar cuántas veces se utiliza cada forma de exégesis descrita aquí en el Talmud y otras obras rabínicas. Por ahora, aquí les presento información extraída del volumen del índice de la edición Soncino (1952) del Talmud babilónico. Como vimos en un capítulo anterior, este índice contiene unas 137 referencias al argumento *qal vachomer* (bajo diversos epígrafes). Con respecto a las diversas formas de argumentación por analogía, hay unas 161 referencias (analogía, deducción por, 58; comparaciones, con el propósito de derivar leyes, 1; *gezerah shawah* , 81; *hekkesh* , 17; *semukin* , 1; textos, proximidad de, 2; lectura textual, 1). No puedo afirmar si este índice es completo, si cada referencia se refiere a una muestra distinta o si hay repeticiones, ni si algunas referencias se relacionan simplemente con discusiones teóricas [172].

Cabe señalar también que debemos distinguir entre el uso de un argumento: (i) *dentro* de la propia Biblia (por ejemplo, conocemos cuatro o cinco casos de *qal vachomer* en la Torá y dos docenas más en el resto de la Biblia); (ii) *por* los rabinos, especialmente los del Talmud, en sus esfuerzos de exégesis *de* la Biblia, como documento, de material halájico o hagadíco; y (iii) *por* los rabinos, especialmente los post-talmúdicos, en relación con pronunciamientos no exegéticos *de* otros rabinos. Evidentemente, la cuestión estadística constituye en sí misma un proyecto de investigación amplio y complejo.

3. Alcance de los Términos.

Obviamente , al leer cualquier texto, comprender los términos empleados es fundamental. Esto tiene dos aspectos: uno *cualitativo* , que por su propia naturaleza presupone el conocimiento del idioma en cuestión, y otro *cuantitativo* , que se relaciona con la determinación del alcance. La tradición rabínica, por supuesto, ha abordado ampliamente ambos aspectos. El primero, la elucidación de las denotaciones y connotaciones de los términos, se trata en parte dentro de los principios hermenéuticos, mediante inferencias por analogía y contexto; y en parte, depende de la tradición cultural y religiosa y de las interpretaciones de los comentaristas. El segundo aspecto, relativo a cuestiones subsuntivas, se rige por un conjunto de principios hermenéuticos que ahora analizaremos.

✡ Los métodos de exégesis conocidos colectivamente como *klalim uphratim* [173]son esfuerzos por interpretar la subsunción efectiva de términos lógicamente superpuestos que se encuentran en la Torá (y, por lo tanto, la aplicabilidad de la(s) proposición(es) que involucran

---

172 Véase también, posiblemente, los elementos: principios exegéticos, 2 referencias; reglas por las cuales se expone la ley, 2; textos, exposición de, 3; textos, implicación de, 1.

173 Bergman traduce erróneamente esta frase como «generalizaciones y especificaciones»; preferiríamos «generalidades y particularidades» o «géneros y especies». Estrictamente hablando, el término generalización, en español, se refiere a un proceso mental que va de una afirmación particular a una general, y especificación se refiere a un paso de una afirmación vaga a una más precisa. Sin embargo, en este caso, la cuestión radica en determinar cuán amplia o limitada era la intención del autor del texto.

esos términos). ***Miklal uphrat*** (**Regla n.° 4**) es la interpretación de una combinación de género + especie, en esa secuencia, como que tiene un efecto limitante, que significa 'solo la especie mencionada' (la especie se menciona con el propósito de excluir a otras del mismo género); mientras que ***miprat ukhlal*** La **regla n.° 5** interpreta la combinación especie + género, en esa secuencia, como un efecto ampliador que significa «la especie mencionada y otras similares» (la especie se menciona como una muestra de las del género). Una forma sencilla de recordar estas dos reglas es decir que el resultado es igual al segundo de los dos términos dados. Otras reglas similares, como veremos, tienen un resultado limitante general.

> Para ponernos en perspectiva, tengamos en cuenta que, en el discurso cotidiano, entenderíamos (dependiendo de la formulación precisa) el alcance conjugado de términos lógicamente superpuestos de la siguiente manera, asumiendo que G es una superclase y S1, S2... una o más de sus subclases, y que G y G ' son dos clases que se intersecan parcialmente sin que ninguna englobe todas las instancias de la otra, y S, por ejemplo, es la subclase completa que se refiere a la parte G' de G. Una afirmación cuyo sujeto sea "GS" o "SG" se interpretaría como mínimo en relación con la especie "S" [174], aunque en algunos casos el género "G" podría ser apropiado. "G *como* S1, S2..." podría leerse como "S1, S2..." (si "como" se entiende como "similar a") o como "G" (si "como" se entiende como "por ejemplo"). Una lista del tipo "S1, S2... *de hecho* G" probablemente se referiría a "G", aunque sin un calificativo como "de hecho", podría subsistir una duda. Por último, "GG'" o "G'G" generalmente se refiere a "G y G'" (es decir, "S", su terreno común), aunque ocasionalmente podría significar "G o G'" (incluyendo ambos terrenos, así como "S" o incluso posiblemente excluyendo "S").
>
> Evidentemente, existe mucha vaguedad en el lenguaje ordinario, que la ciencia lógica puede superar fácilmente mediante la instauración de convenciones. Este campo de investigación no es la lógica de clases propiamente dicha, sino un preliminar lingüístico de la misma. Nótese que se trata de un acto mental de «conciliación de conflictos», en la medida en que los términos tratados están en cierta tensión, según entendemos la referencia a un género como referida a la totalidad del mismo (*davqa*) o a la mayor parte o a una porción no especificada del mismo (*lav davqa*), y la referencia a una especie como referida a ella al menos (*lav davqa*) o a ella exclusivamente (*davqa*). Cuando los términos se mencionan juntos como sujetos de proposiciones, existe, por lo tanto, duda sobre si el resultado es una generalidad, una contingencia o una particularidad indefinida. La regla lógica, en caso de duda, es reconocer, mediante un argumento dilemático, la particularidad indefinida (*al menos* alguna) como verdadera; Deductivamente, mantenemos una mente abierta en cuanto a si la generalidad (todos) o la contingencia (algunos, pero no todos) es verdadera; inductivamente, optamos por la generalidad, porque no introduce ninguna polaridad nueva, a menos que se encuentre evidencia contradictoria.

Para los rabinos, en el caso de *klal uphrat* , el género se menciona como una primera aproximación del significado previsto, y la especie se añade para precisar aún más dicho significado. Por ejemplo, en Levítico 1:2, «del ganado (*behemah*), del rebaño y de la manada», el término general tiene una connotación variable (podría interpretarse como que incluye otros tipos de animales, como los asnos, por ejemplo) y se aclara mediante la mención de la especie. Para explicar por qué no se mencionan simplemente las especies, sin el género, se nos dice que podrían haberse propuesto *extensiones* no previstas por el autor, o bien que podrían haberse omitido ciertos detalles sugeridos por el género; las opiniones difieren entre las autoridades sobre este punto. Podríamos aceptar una combinación de ambas como razonable: el género está ahí, en efecto, para decir «pero no incluyas con estas especies otras especies *disímiles* del mismo género».[175]

---

174 Sin embargo, cabe señalar que en inglés un adjetivo suele preceder a un sustantivo, mientras que en hebreo lo sigue.

175 Una forma de explicar la mención de la superclase es considerarla como una alusión *a* sus instancias o subclases no incluidas en (o aludidas por) la subclase mencionada; las cuales serán

En el caso *del prat ukhlal* , primero se enumeran algunas especies para indicar el tipo de cosa a la que se refiere, y el género se añade al final para indicar que también se incluyen «otras cosas de la misma especie». Por ejemplo, en Éxodo 22:9, «un asno, un buey, una oveja o cualquier bestia (*behemah*)», las especies ejemplifican las cosas a las que se refiere y el género sirve para extender la aplicación de la ley en cuestión a otras cosas similares, lo que implica que la lista inicial no es exhaustiva. Para explicar por qué no se mencionó simplemente el género solo, sin las especies, se nos dice que podrían haberse propuesto *excepciones* no previstas por el autor, o bien que podrían haberse omitido ciertos detalles sugeridos por las especies; las opiniones difieren entre las autoridades sobre este punto. Podríamos aceptar nuevamente una combinación de ambas como razonable: las especies están ahí, en efecto, para decir «y asegúrate de no excluir de este género otras especies *similares* del mismo género».

> Estos métodos, y otras variaciones (mencionadas más adelante), son de R. Ishmael; R. Akiba propuso otros en los mismos contextos: determinó el alcance de las afirmaciones con referencia a los principios de ***ribui umiut*** y ***miut uribui*** (amplificación y limitación, y viceversa). La diferencia técnica entre estos enfoques es esencialmente una de énfasis. Mientras que en *klal uphrat* , la mención de especies sirve para definir con mayor precisión el género inicial; en *ribui umiut* , la mención explícita de especies enfatiza la exclusión de ciertas cosas disímiles, no mencionadas explícitamente, que pertenecen al género inicial. Y mientras que en *prat ukhlal* , el género final sirve para definir de manera más amplia la extensión completa de la lista de especies, agregando a las mencionadas explícitamente más especies no mencionadas explícitamente, al tiempo que también limita incidentalmente un poco, como hacen todas las definiciones, las extrapolaciones excesivas; en *miut uribui* , La mención del género subraya aún más los límites de la extrapolación, excluyendo ciertas especies no mencionadas que son demasiado diferentes a las especies mencionadas, al tiempo que sugiere incidentalmente que ciertas especies no mencionadas deberían incluirse [176].

Estas formas de interpretación me parecen bastante naturales en sí mismas. En muchos casos, la redacción es clara y, de todos modos, no es posible ninguna discusión. Sin embargo, en algunos casos, los resultados no parecen formalmente inevitables: a veces se podría considerar que género+especie significa 'género', *del* cual «La especie de muestra es...» [177], y «especie + género» como significado de «especie, *cuyo* género correspondiente es...» [178]; en tales casos, cabe señalar que el término mencionado en segundo lugar aparece efectivamente entre paréntesis, lo que sugiere una proposición que comunica, de paso, información incidental (no necesariamente de relevancia jurídica inmediata). En consecuencia, si tomamos las reglas

---

objeto de una proposición no declarada de polaridad opuesta, lo que convierte al particular declarado en contingente.

176 Si bien existe una convergencia teórica formal entre estos enfoques, en la práctica suelen conducir a conclusiones materiales divergentes (siendo la de R. Akiba a menudo la que se interpreta como Halajá). Necesitaría un conocimiento más específico de los debates talmúdicos en cuestión para poder explicar el porqué. Pero, suponiendo que he comprendido correctamente las formalidades y basándome en los pocos casos que he estudiado, diría que tales diferencias simplemente demuestran el grado de subjetividad que implican las «inferencias» en la práctica.

177 Por ejemplo, la frase «los argumentos lógicos, los silogismos y las aducciones son medios para el conocimiento» no restringe el género a las especies enumeradas. Se podría construir una oración de esta manera si se pensara que algunos oyentes no pueden comprender el nombre del sujeto genérico sin la aposición de nombres de especies más familiares.

178 Por ejemplo, la afirmación «El silogismo de Aristóteles, un argumento deductivo, produce conclusiones categóricas» no se refiere al género en su conjunto, sino solo a la especie. En este caso, el género sirve únicamente para situar el tema específico en un contexto más amplio.

como pronunciamientos *ex cathedra* e intentamos adaptar siempre nuestras interpretaciones a sus formatos, es probable que en ocasiones nos equivoquemos. Claramente, tras estas regulaciones se encuentra el rígido modo de pensamiento que niega la licencia estilística a un documento de origen divino.[179]

✡ Con respecto a las demás combinaciones y permutaciones de estas inferencias de alcance (clasificadas como **Regla n.° 6**), en particular ***klal uphrat ukhlal*** y (aparentemente una adición posterior[180]) *prat ukhlal uphrat* , solo necesitamos agregar los siguientes comentarios. Estas implican la operación sucesiva de los dos principios anteriores, donde las etapas *klal* tienen un efecto de ampliación y las etapas *prat* un efecto de restricción, resultando en un alcance relativamente limitado[181]. Existe una oportunidad proporcionalmente mayor de forzar el texto a formatos preconcebidos, en lugar de interpretarlo de forma natural. Me parece que siempre deberíamos intentar comprender la lectura simple (*pshat*) y evitar desviarnos de ella sin una justificación abrumadora.

> Un ejemplo: Núm. 6:3-4 prohíbe al nazareo beber vino o bebida fuerte, o sus vinagres o licor de uva, o comer uvas frescas o secas, o cualquier cosa hecha de la vid, desde los granos (*chartasanim*) hasta las cáscaras (*zag*)[182]. Según Bergman, *Nazir* 34b interpreta este pasaje como *prat ukhlal uphrat* , pero esto me parece injustificable, si «bebida fuerte» (*shekhar* , que puede embriagar) se refiere a bebidas alcohólicas distintas del vino y similares. Porque en ese caso, «vino y bebida fuerte» no puede considerarse completamente un *prat* en relación con «productos de la vid», que es un klal, *en* el mejor de los casos, solo en relación con el vino y otras bebidas a base de uva, uvas frescas o secas, granos y cáscaras. La forma en que se enumeran todos estos elementos es bastante natural, en tres categorías que agrupan bebidas alcohólicas (no todas a base de uva), formas de uva que se consumen habitualmente y partes que normalmente desecha el consumidor, respectivamente, y mencionando además una categoría más amplia en la que se incluyen la mayoría (*pero no todos*) de los elementos. Insistir en que se ajusten al formato *prat ukhlal uphrat* es artificial e inexacto.[183]

---

179 Resulta interesante observar que la filosofía racionalista, que intenta explicar cada palabra y su ubicación de una manera preconcebida, y que se atribuye a R. Akiba, está aquí, y en otros casos, realmente en la base de las inferencias de R. Ishmael, así como de las de R. Akiba.

180 Es notable que R. Ishmael mencionara solo la primera de estas reglas, ignorando la segunda, así como *klal-klal-prat* y *prat-prat-klal* . Mi explicación de estas repetidas omisiones en la lista de R. Ishmael es sencilla: como suele ocurrir en las primeras etapas de una investigación, los pensadores no elaboran inicialmente un análisis exhaustivo del tema en cuestión con respecto a *las simetrías* , sino que se concentran en los casos que se les presentan en el contexto de sus preocupaciones menos abstractas. Solo más tarde, ellos o sus sucesores, examinan otras posibles combinaciones y permutaciones sugeridas al reorganizar los términos en cuestión. R. Ishmael no llegó a esa etapa de sistematización; sus sucesores sí. (Todo bien; lo molesto son sus intentos de justificar sus resultados atribuyéndoselos anacrónicamente).

181 Una distinción técnica sugerida por los rabinos entre los dos principios enunciados es que, citando a Bergman, el primero «establece que todo elemento que guarde incluso una sola semejanza con la especificación se incluye», mientras que en el segundo «el elemento que se incluye debe asemejarse a la especificación en al menos dos aspectos». Añade: «La magnitud de dicha semejanza quedó a criterio de los Sabios. En ocasiones, consideraban varios aspectos como uno solo». Una vez más, debo decir que no encuentro fundamento alguno para estos detalles adicionales.

182 Los rabinos interpretan estas palabras de diversas maneras.

183 Otro ejemplo es Núm. 18:16, que según Bergman se interpreta en *Shevuot* 4b como *klal ukhlal uphrat* . Aquí, la interpretación errónea consiste en leer el sujeto, el predicado y la calificación del predicado como clases (amplio, más amplio y más restringido), ignorando por completo sus posiciones relativas (roles lógicos) en la oración.

✡ También debemos mencionar aquí los principios ***miklal hatsarikh liphrat*** y ***miprat hatsarikh likhlal*** (término general que requiere un [complemento particular]y término particular que requiere un [complemento general]), que la lista de R. Ishmael agrupa como uno solo (**Regla n.° 7**) [184]. Podemos clasificarlos, como hace Bergman (presumiblemente siguiendo autoridades anteriores), con los *klalim uphratim* . La distinción entre ellos es, sugiere, en efecto: mientras que *klal uphrat* y *prat ukhlal* y similares se refieren al efecto colectivo de términos claros por separado, las reglas *hatsarikh* se refieren a términos vagos cuyo significado preciso solo se aclara por su impacto mutuo. Esta distinción es muy sutil, y bastante forzada a juzgar por los ejemplos dados en la literatura [185].

> Yo diría, más bien, que se podría argumentar a favor de distinguir entre términos funcionalmente independientes (en términos generales, clases de entidades, que sin embargo pueden tener una relación jerárquica; p. ej., 'animales' y 'toros') y términos dependientes (más precisamente, un término relativamente independiente, como 'toros', y sus cláusulas complementarias; p. ej., 'los cuernos *de* ' o 'la cornada de personas *por* '). La relación entre independientes es, en el mejor de los casos, simplemente subsuntiva (los toros son animales), mientras que la relación entre dependientes es más compleja, como la posesión o la acción (los toros tienen cuernos y los toros cornean a las personas) [186]. Los primeros *se complementan* entre sí, los segundos *se complementan* entre sí. No quiero decir que los rabinos clasificaran sus inferencias bajo este o aquel encabezado basándose en la distinción que estoy proponiendo (aunque tal vez lo intentaron), sino más bien que si insistieron en hacer algún tipo de subdivisión de los fenómenos en cuestión, podrían haberla elegido relativamente útilmente en lugar de la mencionada anteriormente [187]. Digo «insistió» porque mi distinción tampoco es lo suficientemente radical como para justificar la formulación de reglas hermenéuticas adicionales. Pues normalmente se puede (y gran parte de la lógica formal se basa en esta operación) realizar lo que los lógicos conocen como una «permutación» [188]y cambiar el término complementario por uno independiente (los toros son «cosas que tienen cuernos» y los toros son «cosas que cornean»).

Nota sobre las estadísticas. El índice general de Soncino contiene 77 referencias al tema de *klalim uphratim* (supuestamente, aunque no lo he comprobado). Estas se presentan bajo diversos epígrafes: amplificación, 5; amplificación y limitación, 15; amplificación tras amplificación, 2; extensión en la exégesis, 5; principios generales y excepciones, 1; dictámenes generales, 2; generalización, 2; generalización y especificación, 28; limitación en

---

184 El motivo por el que actuó así, cuando separó *klal uphrat* y *prat ukhlal* , me resulta un misterio; o, en otras palabras, ¿por qué no agrupó de forma similar a estos dos últimos y a sus múltiplos? Sugiero, una vez más, que se trató de una omisión al analizar el conocimiento acumulado y reordenar y sistematizar los resultados obtenidos.

185 Por ejemplo, el ejemplo de Levítico 1:2 citado anteriormente, según las definiciones de Bergman, constituiría un *klal hatsarikh liphrat* en lugar de un *klal uphrat* , por lo que puedo deducir. Sin embargo, cabe señalar que Bergman insinúa que existen diversas opiniones respecto a la definición de los procesos *hatsarikh* ; por lo tanto, conviene reservarnos el juicio.

186 Esta distinción recuerda a la que hacen los lógicos entre términos *categoremáticos* y *sincategoremáticos* , aunque no es exactamente idéntica. Cabe destacar que, a diferencia de los términos independientes, los términos dependientes no se unen mediante una simple conjunción «y», sino mediante relaciones más complejas como «de», «por», «para» y «a través de».

187 Un ejemplo de la Torá podría ser Números 18:16: "según tu valoración, cinco siclos de plata" (mencionado en una nota anterior), donde "cinco siclos de plata" no tiene sentido por sí mismo, aparte del concepto de "valoración" (en este caso, para fines de redención).

188 Cabe señalar, sin embargo, que ciertos términos que se emplean coloquialmente de forma similar (en particular, «capacidades de» y «metamorfosis de») no pueden permutarse libremente sin generar contradicciones. Pero tales cuestiones no pueden abordarse en un contexto tan limitado; constituyen campos de la lógica en sí mismos.

la exégesis, 6; regla, general y particular, 1; regla, extensión y limitación, 1; *ribbui* , 1; *ribbui umiut* , 1; especificación, 1; especificación como regla exegética, 2; especificación y generalización, 4. Como ya se ha señalado (en la discusión de los a-fortiori talmúdicos), es difícil determinar hasta qué punto dicha lista es exhaustiva y no repetitiva sin una investigación más profunda. En cualquier caso, no nos indica con precisión cuántas veces se utiliza realmente cada regla.

9. LAS TRECE *MIDOT* (II).

En esta segunda parte de nuestro análisis de las Trece Midot de R. Ishmael, trataremos las reglas 8-11 y 13.

4. Armonización.

En términos generales, los cinco principios hermenéuticos restantes, que denominaremos «reglas de armonización», sirven para resolver aparentes redundancias, discrepancias, dudas, tensiones o inconsistencias entre proposiciones. En algunos casos, sus resultados coinciden con los de la lógica formal; en otros, favorecen una opción que, según la lógica formal, es solo una posibilidad entre otras; y en otros, sugieren una opción que la lógica formal no habría recomendado. Cabe destacar que estos principios constituyen unidades de razonamiento que pueden aplicarse individualmente en situaciones sencillas o, posteriormente, de forma sucesiva en combinaciones complejas.

> Cabe señalar que mi análisis formal en esta sección se basa en una muestra posiblemente limitada, extraída de la literatura derivada sobre el tema que he consultado. Los pocos ejemplos que se presentan como representativos de la tradición rabínica podrían no serlo en su totalidad. Además, incluso si estos ejemplos fueran totalmente representativos, es posible, e incluso probable, que una investigación empírica directa y exhaustiva del Talmud y otra literatura rabínica revele una variedad mucho mayor de formas de pensamiento, legítimas o no, en uso real [189]. Las observaciones de los rabinos de los últimos 2000 años interesados en estos temas, así como sus conceptualizaciones y clasificaciones de lo que observaron, no deben darse por sentadas. Por el contrario, como demostramos aquí, su falta de uso de métodos formales hace muy probable que pasaran por alto algunos de los datos disponibles y que interpretaran erróneamente los que tenían. Aún queda mucho trabajo por hacer, y se espera que otros continúen con mis esfuerzos iniciales.
>
> Cabe señalar que ninguna de las reglas de armonización aquí tratadas se menciona en el índice de Soncino [190]. Por lo tanto, desconozco con qué frecuencia se utilizan realmente estas reglas en el Talmud.

Cabe destacar que nuestro interés aquí no reside en las cuestiones legales en sí mismas, sino en la estructura lógica de la exégesis. No tengo ningún interés particular en la Halajá; mi propósito es establecer una *metodología* para clarificar, clasificar y evaluar la exégesis

---

189 Un ejemplo ilustrativo se indicó en el capítulo anterior (nota al pie 15): la inferencia, a partir de la prohibición del shatnez y la prescripción de los tzitzit, de que el shatnez está permitido en el caso del tallit. Pero también, anteriormente y más adelante, encontramos muchas inferencias tácitas en el pensamiento rabínico que, si bien están relacionadas con principios explícitos, no constituyen aspectos de dichos principios.

190 Aunque posiblemente se aplique la expresión "texto superfluo", que tiene una sola referencia.

rabínica, tanto en sus aspectos teóricos como prácticos (es decir, las reglas de Rabí Ismael y su explicación por parte de los rabinos, por un lado, y ejemplos de su aplicación en el Talmud y otras obras rabínicas, por otro). Nuestros datos empíricos consisten en pronunciamientos y acciones tradicionales, pero nuestro análisis de estos datos será estrictamente objetivo y científico.

Ahora abordaremos los tres primeros (en realidad, cuatro) de los principios hermenéuticos que comienzan con la frase ***kol davar shehayah bikhlal veyatsa...*** (**Reglas n.° 8-10**), que significa literalmente "todo aquello que estaba en general y surgió..." [191]. En términos generales, estas reglas se refieren a la siguiente situación exegética:

Dado:
Todos los S1 son P1 (premisa mayor),
y todos los S2 son P2 (premisa menor),
donde todos los S2 son S1, pero no todos los S1 son S2, (premisa subjetiva) [192],
y P1 y P2 están en alguna relación *f* {P1, P2} (premisa predicativa).

¿Cuáles son las relaciones resultantes?
entre S1 y P1, y entre S2 y P2, aparte de lo indicado anteriormente ;
y entre S1 y P2, y entre S2 y P1 (conclusiones) **?**

Esto, pues, se refiere a dos sujetos subalternativos (S1 y S2, cuya relación género-especie se define en lo que llamaremos la "premisa subjetiva"), que se encuentran en las Escrituras relacionados por separado con dos predicados distintos (P1 y P2, cuya relación se define en lo que llamaremos la "premisa predicativa"). [193]La relación dada entre el género (S1, el sujeto principal) y su predicado (P1, el predicado principal) se denominará premisa principal; mientras que la de la especie (S2, el sujeto secundario) y su predicado respectivo (P2, el predicado secundario) se denominará premisa secundaria. La pregunta que se plantea es: ¿qué información se puede inferir sobre los distintos sujetos y predicados (conclusiones)? *Para nosotros, esta pregunta es doble: (a) ¿qué conclusiones propone* ***la tradición rabínica*** *? y (b) ¿qué conclusiones propone* ***la lógica pura*** *? Al comparar estos conjuntos, podríamos encontrar que coinciden, se cruzan o divergen por completo.*

Las premisas mayor y menor se dan explícitamente en las Escrituras (presumiblemente, aunque es concebible que sean solo implícitas, siempre que se deriven del texto *de forma puramente* deductiva).

---

191 Cabe señalar que estas reglas difieren de las *klalim uphratim* en que, en lugar de referirse al impacto mutuo de *los términos* , se refieren al impacto mutuo de *las proposiciones* , estimado mediante un examen cuidadoso de los sujetos y predicados que involucran, así como de sus diversas otras características formales (polaridad, cantidad, modalidad, etc.).

192 Nótese que el sujeto más específico S2 implica al sujeto más general S1; por ello, decimos que S1 es subalterno a S2. Por otro lado, dado que S1 incluye a S2, decimos que S2 es subordinado a S1.

193 Si dos proposiciones tienen sujetos idénticos (o al menos, lógicamente implicantes) (ambos S, por ejemplo), estas reglas no se aplican. En tal caso, nos encontramos ante la lógica oposicional ordinaria, de modo que la oposición de las proposiciones es, en principio, idéntica a la oposición de los predicados. Sin embargo, si la cantidad difiere en las dos premisas, podría argumentarse que sus sujetos no son técnicamente equivalentes, sino meramente subalternativos (todos S = S1 y algunos S = S2). Desconozco si en este último caso los rabinos aplicarían las reglas en cuestión.

> La premisa subjetiva puede darse textualmente (o, de nuevo, estar estrictamente implícita), o, como suele ocurrir, puede ser simplemente obvia (conocimiento natural); lo mismo sucede con la premisa predicativa. La forma de esta última relación, *f* (P1, P2), varía según la regla y, por supuesto, afectará a las conclusiones extraídas. Una de P1 y P2 puede estar subordinada a la otra, o pueden implicarse mutuamente (siendo idénticas o lógicamente implicantes); o P1 y P2 pueden ser compatibles de otro modo (subcontrarias o no relacionadas), o pueden ser incompatibles (contradictorias o contrarias).
>
> En cuanto a las «conclusiones» propuestas, veremos cómo varían y se generan a medida que avancemos; cabe señalar que pueden ser tanto inductivas como deductivas. Es importante destacar que, en la exégesis rabínica, una o varias premisas pueden modificarse durante el desarrollo del argumento: una proposición inicialmente general puede terminar siendo contingente o exclusiva; tales cambios también deben considerarse «conclusiones» (o parte de la «conclusión» general).

Huelga decir que los rabinos nunca formularon sus reglas en términos tan formales; las he expresado de esta manera para clarificarlas y evaluarlas con certeza . Las definiciones de R. Ishmael especifican (de forma aproximada, pero aceptable) las premisas mayor, menor y subjetiva, así como (aunque no siempre con claridad) las supuestas «conclusiones», en lenguaje ordinario. Pero no especifican, o apenas insinúan, las premisas predicativas, que deben inferirse, más o menos, a partir de ejemplos tradicionales; *nuestras hipótesis al respecto se confirman por la simetría y exhaustividad de las combinaciones que postulan* . En cuanto a la evaluación lógica, R. Ishmael y sus contemporáneos y sucesores no realizan ningún esfuerzo ni demuestran habilidad alguna en el análisis formal de los procesos; nos esforzaremos por llenar este vacío.

> Además, dudo mucho que estos procedimientos hermenéuticos se aplicaran mecánicamente dondequiera que se encontraran sus respectivas condiciones formales; más bien, sospecho que se trataban como un conjunto de herramientas que podían usarse o ignorarse según conviniera, siempre que todos los rabinos lo aprobaran. Es difícil imaginar cómo podrían haber procedido de otra manera, porque, como veremos, las conclusiones a las que llegan suelen ser lógicamente innecesarias (si no, en algunos contextos, ilógicas); de ahí que inevitablemente surjan inconsistencias en algunos casos, lo que exige una revisión de los actos exegéticos previos que causaron el problema. Pero para probar esta predicción, habría que estudiar el Talmud con mucho más detalle del que yo he hecho; idealmente, se necesitaría una lista bien ordenada de todos los casos en los que se realizó exégesis.

Ahora, *mediante un silogismo* , podemos sin más preámbulos hacer las siguientes inferencias (conclusiones secundarias):

A partir de las premisas menores y subjetivas, **algunos S1 son P2** (estado de ánimo **3/AAI**).

Desde las premisas principales y subjetivas, **todos los S2 son P1** (estado de ánimo **1/AAA**).

Sin embargo, pueden ser posibles otros silogismos formales, dependiendo de la premisa predicativa involucrada; tales inferencias eventuales se señalarán a medida que avancemos.

En algunos casos, estas inferencias deductivas no generan antinomia y son aceptadas por los rabinos, aunque estos pueden ir más allá y recomendar algún proceso inductivo (por ejemplo, una lectura *a contrario* o una generalización). En otros casos, no generan antinomia, pero son rechazadas por los rabinos (por razones que veremos), quienes las inhiben de alguna

manera (por ejemplo, mediante una lectura antiliteral del texto o una particularización). En algunos casos, la lógica deductiva a partir de los datos dados produce un conflicto que debe resolverse; y aquí, nuevamente, los rabinos pueden favorecer una conciliación sobre otra.

> Hemos considerado anteriormente, y continuaremos haciéndolo, solo las formas **copulativas de** *kol davar shehayah bikhlal* ; es decir, formas que involucran proposiciones *categóricas* . Sin embargo, debe quedar claro que las formas **implicativas** de same son igualmente concebibles; es decir, formas que involucran proposiciones *condicionales* . Ambos tipos se usan en ejemplos rabínicos, aunque quizás los primeros más que los segundos. Como se muestra a continuación, el formato general de las implicativas es similar al de las copulativas; todos los resultados son presumiblemente los mismos, *mutatis mutandis* . Por lo tanto, no necesitamos tratar ambos tipos; ni lo haremos, para evitar repeticiones. La diferencia significativa entre ellas es que, mientras que las copulativas involucran cuatro *términos* , las implicativas involucran cuatro *tesis* . En lugar de los sujetos (S1, S2) y predicados (P1, P2), nos ocupamos de los antecedentes (P1, P2, que no deben confundirse con los símbolos anteriores para predicados; aquí P significa proposición) y consecuentes (Q1, Q2), respectivamente. Así pues, para que conste, en términos generales tenemos:
>
> **Dado: Si P1 entonces Q1 y Si P2 entonces Q2** (premisas mayor y menor) **,**
> **donde P2 implica P1, pero P1 no implica P2** (premisa antecedente) **,**
> **y Q1 y Q2 están en alguna relación *f* {Q1, Q2}** (premisa consecuente) **.**
>
> **¿Cuáles son las relaciones resultantes?**
> **entre P1 y Q1, y entre P2 y Q2, aparte de lo indicado anteriormente;**
> **y entre P1 y Q2, y entre P2 y Q1** (conclusiones) **?**

La frase común " *kol davar shehayah bikhlal veyatsa...* " ahora puede interpretarse con mayor precisión. " *Kol davar* " se refiere al término menor (S2); " *shehayah bi-* ", a la subsunción de este último bajo el término mayor (S1, a través de la premisa subjetiva 'S2 es S1'); " *-khlal* ", a la premisa mayor (S1 es P1); y " *veyatsa* ", a la premisa menor (S2 es P2). Nótese que en todas estas reglas, el sujeto subyacente es, normalmente, una persona o personas (incluso si se menciona alguna vez una bestia, planta o mineral, el sujeto último, a quien se dirige cualquier ley, es humano). El predicado efectivo es claramente una ley o conjunto de leyes, por lo que en este contexto debemos entender alguna prescripción, prohibición, permiso y/o exención. Analicemos ahora en detalle los principios hermenéuticos en cuestión.

✡ **La regla n.° 8** completa la frase común con las palabras ***...min haklal lelamed, lo lelamed al atsmo yatsa, ela lelamed al haklal kulo yatsa*** . Traducido literalmente, el principio establece: "todo aquello que estaba en una generalidad y surgió de ella, debe enseñarse: no debe enseñarse 'sobre sí mismo, surgió', sino que debe enseñarse que 'sobre toda la generalidad, surgió'".

Podemos sugerir la siguiente interpretación: "Un sujeto (S2), en virtud de su subsunción bajo otro (S1), fue incluido en una generalidad (Todos los S1 son P1); luego, fue tratado de manera distintiva (Todos los S2 son P2). En tal caso, se debe enseñar el predicado distintivo (P2): no solo se debe enseñar (P2) con referencia a la especie singular (S2), sino también con referencia a todo el género (S1) [de modo que Todos los S1 sean P2]". Así, "

atsmo " se refiere al término menor (S2); " *yatsa* ", al predicado menor (P2); y " *haklal kulo* ", al término mayor (S1).

Aunque el principio de R. Ishmael en sí mismo no especifica el siguiente punto, *a juzgar por algunos ejemplos dados en la literatura* , La regla de *lelamed* se refiere a casos ***en los que el predicado menor P2 está subordinado al predicado mayor P1*** . Por lo tanto, en este contexto, la premisa predicativa no definida en nuestra fórmula general anterior es:

> **Todos los P2 son P1, pero no todos los P1 son P2** (premisa predicativa),

y la principal conclusión que aparentemente sugiere R. Ismael es:

> ***Todos* los S1 son P2** (conclusión principal).

Según la lógica deductiva, dicha premisa predicativa no nos proporciona ninguna inferencia adicional, aparte de las ya obtenidas por otros medios (véase más arriba). Por lo tanto, la conclusión sugerida por R. Ishmael es, en el mejor de los casos, inductiva. La lógica deductiva permite que un género pueda tener un predicado genérico y una especie de ese género tenga un predicado más específico; no insiste en que el género siga el mismo camino y también tenga el predicado más específico. R. Ishmael, por otro lado, aparentemente considera que, con respecto a la Torá, la premisa menor, o más precisamente, la implicación de las premisas menor y subjetiva, La afirmación "Algunos S1 son P2" debe generalizarse a "Todos los S1 son P2".

> El ejemplo, citado por Bergman, en el que basé la formalización anterior es: Éxodo 22:18 condena a muerte a una hechicera (generalidad), mientras que Levítico 20:27 condena a muerte por lapidación a un médium o nigromante, hombre o mujer («en quien hay un espíritu [*o*]*espíritu*]familiar [») (particularidad); de donde, al conceder que los médiums y nigromantes se incluyan en la categoría de hechiceras (nota: no se proporciona la base textual para esta subsunción; además, los comentaristas incluyen a los hechiceros, argumentando que el femenino se usa solo porque la mayoría son mujeres), se infiere de dicha exégesis *lelamed* que las hechiceras (de todo tipo) deben ser lapidadas. Observé que el cambio de predicado consiste en añadir una precisión adicional (por lapidación) al predicado original (sentencia de muerte); y asumí que esta era una condición *sine qua non para la aplicación de esta regla.*

Cabe señalar que, según la lógica natural, la conclusión propuesta por R. Ishmael no es imposible (no se deriva ninguna antinomia); simplemente es un non sequitur (no es formalmente inevitable). La implicación de la premisa menor es *lav davqa* y puede, con igual probabilidad, resultar general o contingente. Además, no habría redundancia en una lectura *davqa* de «Algunos S1 son P2», contraria a la generalización de R. Ishmael, es decir, tal que «Algunos S1 no son P2». Por lo tanto, el camino sugerido es artificial, recomendado por una autoridad religiosa que alega sanción divina. No se trata esencialmente de una inferencia, sino de una propuesta para que la premisa menor *no* se interprete como exclusiva.

No se explica por qué el texto no dijo simplemente «Todos los S1 son P2» (en lugar de «Todos los S2 son P2») desde el principio, si esa era su intención; quizás habría sido

contextualmente inapropiado, sugiriendo inferencias falsas a partir del contexto circundante. Tampoco se explica por qué se hace la inferencia propuesta, *en lugar de* interpretar la particularidad como una disposición excepcional, de modo que las especies de S1 distintas de S2 *no sean* P2, aunque sí sean P1. Preveo que la interpretación alternativa de lo particular, como contingente, a veces se da en la práctica rabínica; pero no he buscado ejemplos [194]. En cualquier caso, *deductivamente* , cualquiera de los dos resultados es formalmente aceptable; por lo tanto, el modo propuesto solo puede considerarse una preferencia *inductiva* , reivindicada como peculiar de la exégesis bíblica.

✡ Bergman nos informa que la versión anterior corresponde a una interpretación de la regla de *lelamed* , donde la ley particular enseña «tanto sobre sí misma como sobre la ley general». En otra versión, según él, enseña (no sobre sí misma, sino) «solo sobre la ley general». Sin embargo, a partir del ejemplo que ofrece, discrepo profundamente de su interpretación de esta última versión, aunque estoy dispuesto a admitir que existe en la literatura rabínica. Pero antes de abordar nuestras diferencias, permítanme presentar esta versión adicional en términos formales.

> Consideremos primero el ejemplo de Bergman. Levítico 22:3 condena a quien se acerca a las ofrendas santas estando impuro a la pena de «exclusión» (escisión, *karet*) (generalidad); Levítico 7:20 condena a quien come ofrendas de paz estando impuro a la misma pena (particularidad); las ofrendas de paz se enumeran entre otras ofrendas santas en Levítico 7:37 (para ser precisos, este versículo no menciona la categoría general de ofrendas santas, sino que solo enumera varios tipos de ofrendas: holocaustos, ofrendas de comida, ofrendas por el pecado, ofrendas por la culpa, ofrendas de consagración y ofrendas de paz). De ahí se infiere que el consumo (¿o la aproximación?) de ofrendas de menor santidad que las ofrendas de paz, como las destinadas al mantenimiento del Templo (Bergman no especifica dónde se establece esta distinción en el grado de santidad en el texto), *no están* sujetas a la exclusión. [195]

Aunque ni R. Ishmael ni sus sucesores especifican el siguiente punto, *a juzgar por algunos ejemplos dados en la literatura* , La regla variante de *lelamed* se refiere a casos ***en los que el predicado mayor P1 es subordinado o idéntico al predicado menor P2*** . Por lo tanto, en este contexto, la premisa predicativa no definida en nuestra fórmula general anterior es:

---

194 Francamente, en mi opinión, la lectura *davqa* parece la más probable de las dos (aunque no inevitable), porque eso explicaría inmediatamente por qué la Escritura no dijo simplemente 'Todos los S1 son P2'.

195 Cabe señalar, de paso, que Scherman (p. 51) utiliza la misma sección del texto para ilustrar la primera variante de *lelamed* . A partir de Lev. 7:19, que permite a los ritualmente puros comer carne [de sacrificio](y, por lo tanto, supuestamente, al conceder una lectura exclusiva del texto, prohíbe a los impuros hacerlo), y v. 20, que decreta una pena de *karet* para la persona impura que come ofrendas de paz, infiere la misma pena para *todas las ofrendas* [sagradas]. Resulta interesante que esta conclusión tan generalizada discrepe del resultado más matizado de Bergman, obtenido mediante la segunda variante de *lelamed* . Desconozco cuál de ellas se considera correcta desde el punto de vista halájico. Sin embargo, mi interpretación del versículo 19 es que se refiere a ofrendas de paz, ya que no solo el versículo anterior sino también los dos siguientes tratan sobre estas ofrendas, en cuyo caso el argumento de Scherman no es realmente un *lelamed de primera variante* , sino simplemente una generalización de las ofrendas de paz a todas las ofrendas (lo que no significa que Bergman tenga razón, por supuesto).

Todos los P1 son P2 (premisa predicativa),

y la principal conclusión que aparentemente sugieren los rabinos es:

Algunos S1 *no son* P2 (conclusión principal).

Ahora bien, consideremos las inferencias silogísticas que podemos realizar a partir de esta premisa predicativa; solo hay una, que se muestra a continuación. Nótese que el resultado que se presenta a continuación es el mismo que la conclusión principal de la versión original de *lelamed* , salvo que aquí se obtiene por deducción, sin necesidad de una extensión inductiva.

A partir de las premisas mayor y predicativa, **todos los S1 son P2** (modo **1/AAA**).

Cabe señalar que «Todos los P1 son P2» no nos indica si todos los P2 son P1 o no todos los P2 son P1; en esta variante, cualquiera de las dos posibilidades es aceptable, presumiblemente. En el caso de que P1 y P2 se impliquen mutuamente (es decir, sean idénticos o lógicamente equivalentes), no se puede deducir nada más de las premisas dadas.

> Existe una ***excepción formal*** a la aplicación de la segunda variante de *lelamed* , concretamente en situaciones donde se aplican las reglas del tipo *klalim uphratim* . Las proposiciones compuestas «G y S son P» y «S y G son P», donde S está subordinada a G, son formalmente equivalentes a una conjunción de las dos proposiciones simples «G son P» y «S son P». Según R. Ishmael, las conclusiones que se deben extraer en estas situaciones son, respectivamente, «Solo S son P» (*davqa* , según la regla n.º 4) y «Todos los G son P» (general, según la regla n.º 5). Por consiguiente, cuando nos encontramos con sujetos subalternativos con el mismo predicado, primero debemos decidir qué regla es aplicable. Según Rashi (*Shevuot* , 7a), las reglas *de klalim uphratim* se usarían cuando los sujetos subalternativos están cerca uno del otro en el texto (en el mismo versículo), mientras que la variante de *lelamed* entraría en juego cuando las proposiciones están relativamente alejadas. La conclusión obtenida es diferente de la de la variante dos *de lelamed* , nótese bien, en el caso de 'SG son P'; pero en cualquier caso, el proceso en sí es diferente incluso en el caso de 'GS son P'. Comentarios similares se aplican a otras formas de *klalim uphratim* .

Vemos, pues, que en esta segunda variante de *lelamed* , la «conclusión» postulada por los rabinos, «Algunos S1 no son P2», es precisamente la *contradictoria* de la conclusión requerida por la lógica deductiva (tomando las premisas al pie de la letra). Por consiguiente, me siento muy tentado a rechazar por completo esta forma de razonamiento por ser antinomial. En cualquier caso, apostaría a que este procedimiento no se sigue invariablemente en la situación en cuestión, puesto que es muy probable que conduzca a inconsistencias; pero no he buscado ejemplos demostrativos. Sin embargo, debemos intentar comprender qué impulsó a los rabinos a proponer una lógica tan retorcida y cómo puede expresarse formalmente.

Aparentemente, lo que impulsó a los rabinos a optar por tal complejidad es el hecho de que el predicado mayor (P1) es menos extenso que el predicado menor (P2), o de igual

extensión, mientras que el sujeto mayor (S1) es más extenso que el sujeto menor (S2). ¿Por qué las Escrituras harían esto, en lugar de decir directamente «Todos los S1 son P2», sabiendo que podríamos inferirlo automáticamente? Por lo tanto, supuestamente razonaron los rabinos, las Escrituras no quieren que extraigamos tal inferencia.

Con respecto a los medios lógicos para tal posición: aceptando la premisa predicativa, que distingue esta *midá* de las demás y la define, la única manera de evitar que se llegue a la conclusión «Todos los S1 son P2» es negar la premisa mayor, «Todos los S1 son P1». Nótese bien que si hacemos esto y decimos:

Algunos, *pero no todos* , los S1 son P1 (particularización de la premisa mayor),

Entonces, la conclusión secundaria de que "Todos los S2 son P1" ya no se sostiene, y la relación entre S2 y P1 sigue siendo problemática.

> Las objeciones que se pueden plantear a esta postura rabínica son las siguientes: Si los rabinos se sorprenden en el presente caso de que el texto no diga inmediatamente "Todos los S1 son P2", ¿por qué no se sorprendieron igualmente en el caso anterior de que el texto no lo dijera directamente, si esa era su intención?
>
> Además, en el caso de que P1 esté subordinado a P2, podría existir una razón *contextual* para asignar a la premisa mayor un predicado más específico, a fin de evitar inferencias no deseadas (como una primera variante *derivada* de otra premisa menor) que podrían obtenerse de un predicado genérico. En el caso de que P1 y P2 sean uno y el mismo, la sorpresa rabínica solo puede deberse a las diferentes extensiones de los sujetos, S1 y S2; aquí también se podría aducir una explicación contextual: es concebible que se hayan extraído inferencias indeseables de un sujeto genérico o específico mal ubicado.
>
> Dios, el autor de la Torá, pudo haber pensado: «Puedo permitirme esta formulación, ya que los rabinos, de todos modos, recuperarán mi intención final mediante un silogismo a través de la premisa predicativa». El mero hecho de que el texto se considere escrito por un Ser consciente y que el silogismo sea sencillo no prueba que Dios pretendiera lo que los rabinos afirman. Existe una alternativa viable, por lo que su incomodidad ante la aparente redundancia no estaba justificada. Hasta aquí la evaluación; volvamos a la descripción.

En la nueva variante de *lelamed* , la supuesta «conclusión» niega la premisa mayor. No es una deducción (ya que en la deducción, una conclusión nunca puede contradecir una premisa), ni una particularización en reacción a la inconsistencia textual (puesto que no había contradicción entre las premisas, ningún conflicto que requiriera reconciliación). Estrictamente hablando, por lo tanto, no puede llamarse inferencia, sino, en el mejor de los casos, una lectura motivada por una vaga incomodidad con la lógica del texto. Los rabinos rechazan arbitrariamente (sin motivo formal) la lectura literal de la premisa mayor, «Todos los S1 son P1», y nos dicen que no es *una davqa* general, sino realmente contingente. Su supuesta conclusión, que «Algunos S1 no son P2», es la causa, y no el efecto, de dicha lectura. La lectura antiliteral se vuelve necesaria para evitar consecuencias absurdas, solo una vez que se ha elegido artificialmente la «conclusión» deseada; además, esa «conclusión» no se deriva necesariamente de dicha lectura, sino que solo es posible gracias a ella.

Así, la segunda variante de *lelamed* termina, en lugar de comenzar, con la particularización de la premisa mayor; no se requiere ningún proceso para llegar a su conclusión principal. Cabe señalar que, en este contexto, la inferencia silogística a partir de la

premisa mayor original (Todos los S1 son P1) y la supuesta premisa predicativa (Todos los P1 son P2), es decir, «Todos los S1 son P2», está prohibida rabínicamente.

Se deduce incidentalmente, de la principal «conclusión», como afirman los rabinos, que «hay al menos una especie de S1 distinta de S2, llamémosla S3, que no es P2»; es decir, que el predicado menor es aplicable solo al sujeto menor (y eventualmente a otros similares); el problema con esta deducción, sin embargo, es que no añade ningún conocimiento concreto, ya que no puede decirnos *en qué sentido* otras especies son «similares» o «diferentes» a la especie dada [196]. En efecto, entonces, aunque la premisa menor como tal (Todos los S2 son P2) permanece inalterada, se vuelve exclusiva:

***Solo* S2 son P2** (conclusión adicional).

Cabe señalar que esta proposición exclusiva no se exige formalmente como tal, sino que es aproximadamente cierta, lo que permite cierta flexibilidad en el sujeto (es decir, «S2» aquí puede incluir otras especies de S1 como S2, pero en cualquier caso excluye algunas especies de S1 distintas de S2). La inferencia silogística de que «Algunos S1 son P2», a partir de la premisa menor y la premisa principal (Todos los S2 son S1), sigue siendo válida; y, por supuesto, debe unirse a la conclusión de los rabinos «Algunos S1 no son P2», para formar una proposición contingente.

Para reiterar, la propuesta de los rabinos es lógicamente insostenible, a menos que modifiquemos las premisas de manera conveniente. Para *evitar* contradicciones, la premisa mayor «Todos los S1 son P1» debe ser negada, es decir, particularizada a «Algunos, pero no todos, los S1 son P1». Sin embargo, esta medida no *permite* inferir deductivamente la conclusión principal deseada; sigue siendo una conclusión obvia (una tesis sin justificación en las premisas, sean antiguas o nuevas). El ajuste de la premisa mayor solo hace que la conclusión principal sea formalmente concebible; su preferencia por los rabinos sigue siendo un acto inductivo. ***Este acto sería aceptable para la ciencia si se presentara como una hipótesis tentativa a ser contrastada con otros datos; sin embargo, al ser proclamado como un decreto fijo, no sujeto a revisión, se convierte, desde el punto de vista científico, en un acto arbitrario.*** Los rabinos, por supuesto, alegan sanción divina para ello; pero debemos señalar que tal afirmación no es verificable por medios científicos. Dejaremos el asunto aquí y seguiremos adelante.

> Ahora podemos retomar la crítica a la formulación de Bergman. La distinción que propone entre las dos variantes de *lelamed* es incorrecta. En la primera variante, podríamos decir, en efecto, que la ley particular enseña «tanto sobre sí misma como sobre la ley general», en la medida en que el predicado menor se aplica rabínicamente al sujeto mayor. Sin embargo, en la segunda variante, no se puede afirmar que la ley particular enseñe (no sobre sí misma, sino) «solo sobre la ley general». De hecho, la ley particular no se ve afectada por este proceso, y la ley general no llega a asemejarse a ella. Lo mejor que podemos decir es que los rabinos consideran la ley particular como una *excepción* a la ley general; hace que esta última deje de ser general. El predicado menor se reserva para el sujeto menor (y otros eventualmente se asemejan a él), y otros miembros del sujeto mayor («distintos» del sujeto menor) se ven privados del predicado menor.

196 Por definición, cada especie es, en algunos aspectos, diferente y, en otros, igual a otras especies del mismo género. En la práctica, los rabinos proponen divisiones de forma bastante arbitraria, sin ningún tipo de control aductivo.

Veamos ahora cómo tendríamos que interpretar la fórmula *lelamed* de R. Ishmael , de modo que abarque la segunda variante. Para adaptar la frase " *kol davar shehayah bikhlal veyatsa min haklal lelamed lo lelamed al atsmo yatsa ela lelamed al haklal kulo yatsa* ", debemos interpretarla en el sentido de que "Un sujeto (S2), en virtud de su subsunción bajo otro (S1), fue incluido en una generalidad (Todos los S1 son P1); entonces (S2) fue tratado de manera distintiva (Todos los S2 son P2). En tal caso, el tratamiento distintivo (Todos los S2 son P2) tenía como objetivo enseñarnos algo. No se hizo solo para enseñarnos algo sobre sí mismo (S2) que la especie fue diferenciada (en Todos los S2 son P2), sino también para enseñarnos algo [**más**]sobre todo el género (S1) del cual fue diferenciado [**, a saber, que No *todos* los S1 son P2**]".

En esta versión modificada, incorporamos la palabra implícita "else", que significa "distinto del tratamiento distintivo", *a* la fórmula, de modo que la "conclusión" sea diferente para el género que para la especie. Aquí, " *yatsa* " se refiere a la premisa menor completa, en lugar de al predicado menor, nótese.

Así, podríamos distinguir las dos variantes de *lelamed* , denominando a la primera " ***lelamed oto hadavar leshar haklal*** " (enseñar lo *mismo* , P2, con respecto al resto del género, S1), y a la segunda " ***lelamed hefekh hadavar leshar haklal*** " (enseñar lo *opuesto* , notP2, con respecto al resto del género, S1). Compárese esto con la diferenciación de Bergman, "así como lo general" y "solo lo general", y se puede ver que estaba equivocado.

Revisemos ahora las similitudes y diferencias técnicas entre estas dos versiones de *lelamed* , aparte de sus bases comunes con las otras reglas del tipo *kol davar shehayah bikhlal veyatsa* . (a) En ambas, la premisa predicativa, que sirve como condición distintiva para la aplicación de la regla, afirma la implicación entre los predicados; sin embargo, en la primera versión, que hemos llamado *lelamed oto hadavar* , el predicado menor está subordinado al predicado mayor; mientras que en la segunda versión, llamada *lelamed hefekh hadavar* , el predicado mayor implica el predicado menor. (b) La conclusión principal de la primera es positiva general (Todos los S1 son P2), mientras que la de la segunda es negativa particular (Algunos S1 no son P2); sin embargo, coinciden en que Algunos S1 son P2.

Finalmente, (c) implican procesos de pensamiento distintos: *lelamed El método oto hadavar* procede mediante la generalización inductiva de una implicación particular de la premisa menor (es decir, algunos S1 son P2), mientras que *el método lelamed hefekh hadavar* procede postulando arbitrariamente una conclusión contradictoria a una implicación de la premisa mayor (es decir, todos los S1 son P2) y, en consecuencia, realizando una particularización conciliadora de la premisa mayor misma. Ninguno de los dos procesos es necesario ni requerido según la lógica natural, ni constituye una deducción de la premisa predicativa que lo origina; pero el artificio implicado en el primero es relativamente sencillo, mientras que el implicado en el segundo es más complejo.

> En vista de las premisas predicativas similares, la clasificación tradicional de *lelamed hefekh hadavar* con *lelamed oto hadavar* parece acertada. Pero al mismo tiempo, dadas las diferencias radicales en el proceso y la conclusión, bien podemos dudar de que la segunda variante estuviera contemplada en la definición original de R. Ishmael. Sospecho que su formulación fue un desarrollo posterior, incluso si se usó inconscientemente con anterioridad. Podría haberse instituido igualmente como una regla distinta del tipo *kol davar shehayah bikhlal veyatsa* . Se asemeja a la regla del tipo *liton toan acher, shelo*

kheinyano (véase más adelante) en que implica una particularización de la premisa mayor, aunque por razones muy diferentes.

Las siguientes dos reglas (números 9 y 10) continúan la frase común *kol davar shehayah bikhlal veyatsa...* con las palabras ***...liton toan acher*** . Ahora analizaremos estas.

✡ Analicemos primero **la Regla n.° 10** , que es más sencilla. Completa las cláusulas precedentes con la frase ***«...shelo kheinyano, yatsa lehaqel ulehachamir»*** , que puede traducirse literalmente como «todo aquello que era general y surgió para postular otra tesis, que es *incompatible* , surgió para aligerar y endurecer». La expresión « *shelo kheinyano* » nos indica que los predicados mayor y menor son, por su propia naturaleza (o quizás en virtud de alguna otra parte del texto), incapaces de conjuncionarse en un mismo sujeto. No son simplemente diferentes, sino mutuamente excluyentes; existe una escisión radical entre ellos.

Así pues, aunque ni R. Ishmael ni sus sucesores especifican el siguiente punto, *a juzgar por algunos ejemplos que aparecen en la literatura* , la regla *liton toan acher, shelo kheinyano* se refiere a casos ***en los que el predicado mayor P1 y el predicado menor P2 son contrarios o contradictorios*** . Por lo tanto, en este contexto, la premisa predicativa no definida en nuestra fórmula general anterior es, como mínimo:

Ningún P1 es P2 (y ningún P2 es P1) (premisa predicativa).

Nótese que esto proporciona una definición mínima de la incompatibilidad entre P1 y P2 a la que se hace referencia. La cláusula entre corchetes es redundante, ya que se sobreentiende. En el caso de contradictorios, debemos añadir: **Ningún no-P1 es no-P2** (lo que implica Ningún no-P2 es no-P1). Mientras que en el caso de contrarios, debemos agregar: **Algunos no-P1 son no-P2** (lo que implica Algunos no-P2 son no-P1).

Cabe hacer un comentario sobre *los predicados compuestos* . Si un predicado X consta de dos conceptos a + b, mientras que el otro predicado Y consta de solo uno de estos conceptos (digamos, a), *sin mencionar el otro* (b), entonces son posibles tres lecturas [197].

(i) X = 'a + b' e Y = 'a + b' *o* 'a + notb'. Aquí, sabiendo que cualquiera de los dos eventos puede ocurrir, el resultado es que X está incluido en Y, o dicho de otro modo, Y es un *género* de X (así como de alguna otra especie, Z = a + notb). Por lo tanto, aplicaríamos la regla *lelamed* , optando por la variante *hefekh hadavar* si P1=X y P2=Y, o la variante *oto hadavar* si P1=Y y P2=X.

(ii) X = 'a + b' e Y = 'a + b'. Aquí, hemos generalizado el factor 'b' de 'a' en el caso de X, a 'a' en todos los casos, incluido el de Y; el resultado es que X e Y son *idénticos* . Por lo tanto, ya sea que P1=X y P2=Y, o P1=Y y P2=X, aplicaríamos la regla *lelamed. hefekh hadavar* .

(iii) X = 'a + b' e Y = 'a + *no* b'. Aquí, hemos generalizado desde la *no mención* de 'b' con respecto a Y, a la *ausencia real* de 'b' en Y; el resultado es que X e Y son *incompatibles* [198]. Por lo tanto, ya sea P1=X y P2=Y, o P1=Y y P2=X, aplicaríamos la regla *shelo kheinyano* .

---

197 Si intervienen más de dos conceptos, podemos reducirlos fácilmente a dos. Así, por ejemplo, si X = 'a + b + c' e Y = 'a + b', entonces 'a + b' son, a efectos prácticos, un concepto y 'c' el otro. Sin embargo, cabe destacar que si, además de un elemento faltante en uno de los compuestos, existe alguna incompatibilidad explícita entre ellos (por ejemplo, X = 'a + b + c' e Y = 'a + no c'), entonces (es decir, X e Y) son automáticamente contrarios.

> A menudo, como reconoce Bergman, las Escrituras muestran una discrepancia, no *por acción* (asignar predicados incompatibles a sujetos subalternativos), sino *por omisión* (como se acaba de describir). Como muestra el análisis anterior, en este último caso, antes de poder aplicar una de las reglas hermenéuticas, debe seguirse un proceso de decisión [199]. Posteriormente, si los compuestos involucrados resultan incompatibles, aplicamos *shelo kheinyano* ; de lo contrario, una de las variantes de *lelamed* . ¡Cabe destacar que la regla *shehu kheinyano* , tal como se define más adelante, nunca entra en juego en este contexto![200]

Ahora bien, consideremos las inferencias silogísticas que podemos hacer dada la premisa predicativa mencionada: 'Ningún P1 es P2':

A partir de las premisas menores y predicativas, **No S2 es P1** (modo **2/EAE**),
De las premisas mayor y predicativa, **No S1 es P2** (modo **1/EAE**).

No es posible realizar inferencias adicionales con la cláusula adicional (Ningún noP1 es noP2) de predicados contradictorios, ni con la de (Algunos noP1 son noP2) de predicados contrarios. Ahora bien, al comparar estos nuevos resultados con las implicaciones de las premisas mayor y menor junto con la premisa del sujeto, a saber, «Todos los S2 son P1» y «Algunos S1 son P2», vemos que son proposiciones contrarias y contradictorias, respectivamente. Por lo tanto, si en el texto encontramos sujetos en una relación género-especie que tienen predicados incompatibles, nos enfrentamos a una situación de *inconsistencia formal* . Esto no es una antinomia debida a una interpretación rabínica, sino inherente al texto. Es absolutamente necesaria una resolución formal del conflicto.

Es un principio de la lógica inductiva que la armonización debe buscarse evitando las generalidades [201]*mínimas necesarias para restablecer la consistencia; este es el resultado más probable* . Si se demuestra que los sujetos no son subalternativos y/o que los predicados no son incompatibles, por supuesto que ya no nos encontramos en la misma situación y podría ser apropiado otro proceso. Pero, aun suponiendo que las premisas del sujeto y del predicado sean

---

198 Nótese que, *si se concede que 'a' es verdadero* , 'a+b' y 'a+notb' ya no son simplemente (indefinidamente) incompatibles, sino que se vuelven contradictorios (es decir, no solo no pueden ser ambos verdaderos a la vez, sino que tampoco pueden ser ambos falsos a la vez).

199 La decisión depende, en parte, de las relaciones conocidas entre los elementos 'a' y 'b'. Deben ser compatibles, ya que en nuestro caso se da la combinación 'a+b'. Si 'a' implica 'b', entonces 'a' implica 'a+b'. En todos los demás casos, la combinación 'a+nob' sigue siendo lógicamente posible, aunque en algunos casos puede estar *ausente* o incluso ser imposible por razones naturales o bíblicas.

200 Sin embargo, la situación de *shehu kheinyano* puede predecirse *en una perspectiva más amplia* , que consiste en definir los dos predicados, inicialmente, como P1='a' y P2='b', y luego considerar las posibilidades lógicas de conjunción entre las diversas combinaciones de a, b y sus negaciones. Porque P1 puede ser igual a 'a+b' o 'a+notb' o 'a+b *o* a+notb', mientras que P2 puede ser igual a 'a+b' o 'nota+b' o 'a+b *o* nota+b'. Estas 3+3 combinaciones (de las cuales 2 son disyuntivas) implican nueve conjunciones. De estas conjunciones, cinco son entre incompatibles (*shelo kheinyano*), y cuatro son entre compatibles; De estas últimas, una produce 'P2 implica P1' (*lelamed oto hadavar*), otra produce 'P2 está implicado por P1' y otra produce 'P2 y P1 se implican mutuamente' (*lelamed hefekh hadavar*), y, finalmente, una (es decir, la conjunción de las dos disyunciones) admite que 'P2 no esté conectado o sea subcontrario a P1'. Este último caso permite *shehu kheinyano.*

201 No podemos entrar aquí en la compleja demostración de este principio. Tiene que ver con el análisis factorial (véase mi obra ***Lógica del futuro*** sobre este tema).

correctas, la *única* manera de lograr el resultado requerido es *particularizar la premisa mayor* . Con respecto a la premisa menor, si se particulariza sola, persiste un conflicto; por supuesto, también puede particularizarse, pero eso no afecta el resultado. Es decir, la lógica exige indiscutiblemente que:

Algunos, *pero no todos* , los S1 son P1 **(** resolución de conflicto, conclusión principal).

Ahora se presentará la prueba de lo que acabamos de decir:

- Si particularizamos solo la premisa menor, de modo que 'Algunos, pero no todos, S2 son P2', y mantenemos la premisa mayor, entonces sigue siendo posible el siguiente sorites: 'Todos los S2 son S1' (subjetivo) y 'Todos los S1 son P1' (mayor) y 'Ningún P1 es P2' (predicativo), por lo tanto 'Ningún S2 es P2'; pero esta última conclusión no está de acuerdo con 'Algunos S2 son P2' (de la premisa menor); por lo tanto, todavía tenemos una inconsistencia.
- Por otro lado, si particularizamos solo la premisa mayor, de modo que 'Algunos, pero no todos, S1 son P1', y mantenemos la premisa menor, entonces sigue siendo posible la siguiente sorites: 'Algunos S1 son S2' (conversa del sujeto) y 'Todos los S2 son P2' (menor) y 'Ningún P2 es P1' (conversa del predicado), por lo tanto 'Algunos S1 no son P1'; y esta última conclusión concuerda con 'Algunos, pero no todos, S1 son P1' (mayor alterada); por lo tanto, esta medida resuelve nuestra contradicción.
- Si particularizamos ambas premisas, no se pueden construir tales sorites. Los resultados son igualmente aceptables; pero esta medida implica una reacción más radical de lo necesario, va más allá de la necesidad lógica. Por lo tanto, la premisa menor puede negarse o no; lo que importa es la negación de la premisa mayor. La diferencia de comportamiento se debe a que el término menor es más específico que el término mayor.

Es decir, debemos decir que el texto, que a primera vista nos hizo creer que «Todos los S1 son P1», no debía tomarse literalmente, sino solo sugerir que «muchos, tal vez la mayoría, pero no todos» los S1 son P1. Las consecuencias silogísticas de este nuevo resultado en las relaciones entre S1 y P2 y entre S2 y P1 son las siguientes.

A partir de las premisas menores y subjetivas, **algunos S1 son P2** (**3/IAI**).

A partir de las premisas mayor y predicativa, **algunos S1 no son P2** (**1/EIO**).

De las premisas principales y temáticas, **no se llega a ninguna conclusión** (**1/IA?**).

A partir de las premisas menores y predicativas, **algunos S2 no son P1** (**2/EIO**).

Esta última consecuencia es verdadera tanto si la premisa menor está particularizada como si no. Si la premisa menor *es Si no* se particulariza, podemos inferir además que « **Ningún S2 es P1** »; sin embargo, si *se* particulariza (por razones independientes, ya que aquí no tenemos motivo para hacerlo), entonces si «Ningún S2 es P1» o «Algunos S2 son P1» sigue siendo una cuestión abierta, formalmente. Estas consecuencias, junto con la premisa mayor modificada (Solo algunos S1 son P1), constituyen nuestras conclusiones, según la lógica formal. Ahora bien, recurramos a los rabinos y veamos qué dicen.

> Un ejemplo de *liton toan acher shelo kheinyano* dado por Scherman: Éxodo 21:2-6 presenta un conjunto de leyes relacionadas con la liberación de un esclavo hebreo (*eved ivri* , que se entiende que se refiere a un ladrón vendido por los tribunales para pagar su robo, según Éxodo 22:2; para los pobres vendidos por sí mismos, véase Lev. 25:39-43); luego Éxodo 21:7-11 presenta un conjunto de leyes muy diferente para la liberación de una hija vendida como sierva (*amah*); conclusión, el conjunto inicial era solo para esclavos hebreos varones, y las leyes de cada grupo no se pueden aplicar al otro grupo.[202]

Hasta ahora, las conclusiones formales aparentemente sugeridas por R. Ishmael son *idénticas* a las de la lógica natural, en la presente regla. Sin embargo, el ejemplo anterior sugiere que los rabinos adoptan una postura más definida y concluyen además:

No S2 es P1 (conclusión adicional).

No puedo afirmar si los rabinos llegan invariablemente a ese extremo o solo ocasionalmente sin una lista completa de ejemplos; pero, a primera vista, parece bastante típico. Esta conclusión puede deberse a dos políticas. O bien los rabinos consideran que la premisa menor debe mantenerse general, es decir, como «Todos los S2 son P2»; en cuyo caso, dicha conclusión adicional se deduce de las premisas menor y predicativa. O bien los rabinos consideran que la premisa menor debe ser particularizada; en cuyo caso, su llegada a la conclusión adicional se debe a una generalización de la implicación «Algunos S2 no son P1» de las premisas menor y predicativa. La primera alternativa es preferible a la lógica formal, ya que no implica una manipulación innecesaria de los datos dados. La segunda alternativa, si la utilizan los rabinos, constituiría un acto inductivo (sobre el cual podemos reiterar las observaciones hechas anteriormente en circunstancias similares; a saber, que tal acto es arbitrario si se presenta como una regla fija; aunque científicamente aceptable si se presenta como una hipótesis tentativa).

✡ **La regla n.° 9** completa la frase común *kol davar shehayah bikhlal veyatsa...* con las palabras ***...liton toan acher, shehu kheinyano, yatsa lehaqel velo lehachamir*** , y puede traducirse literalmente como "todo lo que estaba en general y salió para postular otra tesis, que es compatible, salió para aligerar y no para endurecer". La expresión ' *shehu kheinyano* ' es al principio poco clara; pero podemos llegar a su significado previsto por un proceso de eliminación. ' *Shelo kheinyano* ' (véase la regla n.° 10, arriba) se refiere claramente a un predicado incompatible; por lo tanto, ' *shehu kheinyano* ' debe referirse a algún tipo de predicado compatible; sin embargo, no puede referirse a un predicado menor que subalterna o implica mutuamente o es subalternado por el predicado mayor, ya que tales relaciones ya se han tratado bajo los encabezados de *lelamed* ; Por lo tanto, ' *shehu kheinyano* ' debe referirse específicamente a un predicado subcontrario o no conexo. Es decir, aquí, aunque los dos

---

202 En mi opinión, este no es un buen ejemplo, ya que el texto describe al esclavo como posiblemente casado (lo que implica que es varón), y con respecto a la sirvienta dice: «No saldrá *como los sirvientes varones* » (aparentemente refiriéndose a los versículos anteriores sobre el esclavo hebreo), por lo que los temas obviamente no se superponen y la inferencia propuesta es innecesaria. Me pregunto también si las ladronas son vendidas por los tribunales; en cualquier caso, la hija no es vendida por los tribunales. Sin embargo, dejando todo esto de lado, podemos usar las diferentes leyes de liberación como ilustración parcial. Más adelante se ofrecen mejores ejemplos.

predicados son por su naturaleza diferentes, en el sentido de distinguibles, no son mutuamente excluyentes, sino *conjuntables* .

Los tradicionalistas podrían no estar de acuerdo con esta definición de *shehu kheinyano* . Podrían distinguirla de *shelo kheinyano* , argumentando que ambas se refieren a predicados algo divergentes: los primeros tratan temas similares, mientras que los segundos tratan temas diferentes, o algo por el estilo. Sin embargo, tal distinción tiene poca utilidad práctica, ya que resulta difícil determinar mediante ella qué es "diferente, pero no mucho" y qué es "muy diferente"; en la práctica, la distinción se convierte en mera conjetura o (como podrían decir) en una cuestión de "tradición oral".

Aunque me esfuerzo al máximo, no encuentro la manera de plasmar tal distinción en términos formales. No puede, por ejemplo, atribuirse al problema de los predicados compuestos (véase más arriba). Una explicación genética podría ser la relación entre dos grados de un concepto X, digamos X1 y X2, y un incompatible del mismo, digamos Y (que implica nonX): podríamos decir que el mayor X (X2) está más alejado de nonX (considerado como X=0) que el menor X (X1); pero tanto X1 como X2 siguen estando en conflicto con Y. La noción de incompatibilidad "menor" o "mayor" es, estrictamente hablando, ambigua. Para la lógica formal, todas las incompatibilidades son equivalentes, sin grados; las cosas o *no pueden* coexistir, o *pueden* coexistir (bajo ciertas condiciones).

Los ejemplos que suelen dar los comentaristas para ambos procesos son claramente idénticos desde un punto de vista formal: basta con sustituir los términos por símbolos para comprobar que los predicados son formalmente incompatibles en ambos conjuntos de ejemplos. Por consiguiente, no hay forma de justificar procedimientos diferentes para ambas situaciones. Además, si ambas reglas de *liton toan acher* se refirieran realmente a predicados incompatibles, la hermenéutica de R. Ishmael carecería de un comentario sobre los predicados compatibles (en el sentido de no conexos o subcontrarios).

Así pues, aunque ni R. Ishmael ni sus sucesores especifican el siguiente punto, podemos decir que la regla *liton toan acher, shehu kheinyano* se refiere a casos ***en los que el predicado mayor P1 y el predicado menor P2 no están conectados o son subcontrarios*** . Esta hipótesis se basa en el mencionado proceso de eliminación y, *con suerte, será confirmada con el tiempo por algunos ejemplos de la literatura* . En este contexto, entonces, la premisa predicativa no definida en nuestra fórmula general anterior es, como mínimo:

Algunos P1 son P2 y algunos P1 no son P2, y
(algunos P2 son P1 y) **algunos P2 no son P1** (premisa predicativa).

Nótese que esto proporciona una definición mínima del tipo de compatibilidad entre P1 y P2 a la que se hace referencia. La cláusula «Algunos P1 son P2» sirve para eliminar las incompatibilidades, que se tratan bajo el epígrafe de *shelo kheinyano* ; la cláusula entre corchetes «Algunos P2 son P1» está implícita en ella, por lo que podría omitirse. Las cláusulas «Algunos P1 no son P2» y «Algunos P2 no son P1» sirven para eliminar las relaciones implicacionales, que se tratan bajo el epígrafe de *lelamed* . En el caso de subcontrarios, habría que añadir la cláusula « **Todos los no P1 son P2** » (que implica «Todos los no P2 son P1»); en ese caso, las cláusulas «Algunos P1 no son P2» y «Algunos P2 no son P1», al estar ambas implícitas en la cláusula más amplia, podrían omitirse. En el caso de elementos no conectados, se agregaría la cláusula ' **Algunos no P1 no son P2 ' (lo que implica 'Algunos no P2 no son P1').**

Ahora bien, consideremos las inferencias silogísticas que podemos hacer dada la premisa predicativa (compuesta) mencionada. En conjunto con la premisa mayor, todo lo que podemos inferir formalmente es que **algunos P2 no son S1** (modo **2/OAO**). Sin embargo, esta información no nos dice nada sobre la relación de S1 con P2 (en ese orden), aparte de lo

que ya sabemos de las premisas menor y subjetiva, a saber, que algunos S1 son P2 (lo cual es indefinido, nótese). De manera similar, podemos inferir, de las premisas predicativa y menor, que **algunos P1 no son S2** ; pero esta información no nos dice nada sobre la relación de S2 con P1 (en ese orden). [203]

Antes de poder presentar y evaluar, por medios formales, la(s) conclusión(es) propuesta(s) por los rabinos en este caso, debemos encontrar una declaración o ejemplo que aclare la cuestión, como hicimos en otros casos. El problema, aquí, es que las declaraciones y ejemplos que he encontrado hasta ahora sobre la presente regla son ambivalentes [204]. Por lo tanto, debemos proceder de otra manera y buscar un ejemplo que, si los rabinos hubieran sido más conscientes de las cuestiones formales involucradas, bien podrían haber clasificado bajo este epígrafe. Este enfoque propuesto es, sin duda, altamente hipotético. Porque el presente proyecto de investigación no es esencialmente prescriptivo, sino descriptivo; su propósito principal no es decirles a los rabinos cómo deben *interpretar* los textos, sino descubrir cómo los *interpretan* . Deseamos evaluar *sus* métodos, no inventarlos para ellos. En última instancia, se pretende emitir un juicio de valor, pero solo después de que tengamos algo suyo para evaluar.

Sin embargo, recordemos que llegamos a nuestra hipótesis sobre la forma de *shehu kheinyano* no de la nada, sino mediante el descubrimiento gradual de las formas de las otras subdivisiones de *kol davar shehayah bikhlal veyatsa* . Por lo tanto, nuestra hipótesis se fundamentaba en la práctica rabínica en ese sentido, al ser la única forma restante disponible. Es concebible, por supuesto, que R. Ishmael y sus sucesores nunca tuvieran que lidiar con la situación de predicados compatibles (pero no subalternativos o implicantes) en la práctica, y por lo tanto no necesitaran desarrollar una respuesta hermenéutica ni una regla correspondiente. Este problema empírico me resulta difícil de resolver personalmente en este momento, ya que no tengo a mano un inventario completo de los casos de exégesis rabínica. Sin embargo, he encontrado un par de ejemplos en la literatura en los que los predicados están *objetivamente* en la relación requerida, aunque se clasifican de manera diferente por tradición (véase **el Apéndice 6**).

Objetivamente, estos ejemplos deberían clasificarse como *shehu kheinyano* ; pero tradicionalmente, uno de ellos se clasifica como *shelo kheinyano* (regla n.° 9, arriba), y el otro como *lidon badavar hechadash* (regla n.° 11, abajo; pero cabe señalar, con respecto a este último ejemplo, que también puede clasificarse como *shelo kheinyano* , según cómo se interprete la premisa mayor). Por lo tanto, las conclusiones que arrojan varían en su forma. Pero no podemos, en ningún caso, pretender predecir, basándonos en tales reclasificaciones, cuáles serían las conclusiones formales preferidas por los rabinos para las situaciones *de shehu kheinyano* ; pues si hubieran sido conscientes de la compatibilidad de los predicados en los ejemplos sugeridos, podrían haber propuesto conclusiones distintas a las que propusieron sin ser conscientes de ello. Para saberlo con certeza, necesitamos un ejemplo que sea

---

203 Para que conste, tenga en cuenta también que, en el caso de que P1 y P2 sean subcontrarias, no se puede deducir nada más de las premisas dadas.

204 Un conocido mío, el Sr. S. Szmerla, me señaló, cuando le pedí ejemplos, que es muy posible que algunas reglas hermenéuticas tengan solo uno o dos casos reales. Por lo tanto, no es seguro que encontremos un ejemplo que tanto los rabinos como los lógicos como yo reconozcan como *shehu kheinyano* . Evidentemente, resulta muy conveniente realizar una lista y un análisis sistemáticos de todos los actos exegéticos del Talmud.

objetivamente *shehu kheinyano* y que sea considerado como tal por la tradición, lo cual hasta la fecha no he encontrado.

Por lo tanto, la cuestión debe quedar abierta a la espera de recopilar más datos. Esto no supone un gran problema, ya que, sea cual sea la respuesta de los rabinos, ya hemos dejado claro el método para tratarla: formalizarla (sustituyendo el contenido por símbolos) y compararla con los resultados de la lógica silogística.

Ahora haremos algunas observaciones sobre las cláusulas finales de las reglas *de liton toan acher* de R. Ishmael , relativas a **la indulgencia y la severidad** . La regla n.° 9, *shehu kheinyano* , termina con la frase *...yatsa lehaqel velo lehachamir* (que significa: fue elegido para aliviar *y no* para agravar); y la regla n.° 10, *shelo kheinyano* , termina con la frase *...yatsa lehaqel ulehachamir* (que significa: fue elegido para aliviar *y* para agravar). Tradicionalmente, estas frases se interpretan para caracterizar el resultado de la exégesis, comparando la ley general con la particular.

> Ejemplos. (a) 'Alivio y no agravamiento': La Escritura prescribe la pena de muerte por matar a alguien, excepto en caso de homicidio, para el cual la sentencia es el exilio en lugar de la muerte; por lo tanto, para el homicidio, la sentencia es más leve y no más severa. (b) 'Alivio y agravamiento': La Escritura prescribe el pago de un rescate por su vida al amo de un buey que mata a alguien, excepto en caso de que la víctima sea un esclavo; en este último caso, el amo del buey paga al amo del esclavo una suma fija (30 siclos de plata), cualquiera que sea el valor de mercado del esclavo; dado que el valor de mercado del esclavo puede ser mayor o menor que la suma fija, esta última sentencia implica tanto clemencia como severidad.[205]

Según nuestro análisis, estas caracterizaciones carecen de fundamento formal. No podemos predecir, desde un punto de vista *formal* , cómo se compararán las leyes generales y particulares, denominadas así, en cuanto a indulgencia o severidad. Es evidente que tales caracterizaciones son, en esencia, resúmenes a posteriori basados en datos [206]*materiales* . Si resulta que, dondequiera que se haya utilizado la exégesis *shehu kheinyano* o *shelo kheinyano* , los resultados presentan tal o cual característica, los resúmenes son verdaderos; de lo contrario,

---

205 El ejemplo (a) es de Scherman. El ejemplo (b) es de Abitbol. Sin embargo, debería quedar claro que, en este último ejemplo, el enfoque de la comparación es incorrecto: no deberíamos comparar la suma fija con el valor de mercado del esclavo (como hace Abitbol, siguiendo la tradición, presumiblemente), sino con el rescate por la vida del amo. Si el rescate por la vida de un hombre libre es uniformemente mayor que la suma fija por un esclavo, entonces la ley para el caso del esclavo «alivia, pero no agrava». Si el rescate puede ser mayor o menor que la suma fija, entonces podríamos decir que la suma fija «alivia y agrava», en este sentido (en lugar de Abitbol). Otra crítica: en cualquier caso, ninguna de estas interpretaciones permite usar la frase «alivia *y agrava»; la traducción correcta tendría que ser «alivia o* agrava», a juzgar por este ejemplo tradicional. Sin embargo, esto podría considerarse un problema de traducción, ya que en otros contextos « *ve-* » se lee con la misma frecuencia como «o» que como «y». Todo esto demuestra la naturaleza aproximada y poco fiable del pensamiento rabínico.

206 Otro ejemplo digno de mención. En cuanto al caso de la esclava y la sirvienta hebreas, considerado anteriormente: Scherman explica que la sirvienta se beneficia de ciertas indulgencias y restricciones negadas a los varones, como la posibilidad de quedar libre incluso antes de seis años de servicio y que su amo pueda desposarla contra su voluntad. Pero, insisto, estas diferencias se dan en el texto, no son resultado de la exégesis; el razonamiento no cambiaría en nada si *solo existieran* indulgencias comparativas o *solo* restricciones comparativas, *siempre que* al menos un par de predicados fuera incompatible.

no lo son. Es concebible que las Escrituras y la exégesis rabínica se ajusten a esos patrones, pero no existe ninguna necesidad lógica de que así sea. En lo que respecta a la lógica, todo es válido en este sentido. Esto significa que las frases en cuestión no influyen en nuestras conclusiones; son técnicamente inútiles para determinar la Halajá.

En cuanto a la cuestión material, no tengo un interés directo. Sin embargo, cabe señalar que las cláusulas de R. Ishmael no parecen basarse en *una enumeración completa* , como deberían, sino en *generalizaciones* a partir de unos pocos casos. Esto se sugiere en el comentario de Bergman sobre *shehu kheinyano* : «(Aunque la formulación de esta regla establece "ser más indulgente que severo", lo contrario también es cierto). Si el elemento se especifica con fines de rigor, no se le otorgan las indulgencias de la ley general». También es evidente, en varios ejemplos rabínicos, que las caracterizaciones a menudo son forzadas, en un intento por ajustarse a las afirmaciones de R. Ishmael. Claramente, R. Ishmael basó estas frases en generalizaciones demasiado apresuradas, a partir de la observación de una muestra limitada de casos. Por lo tanto, no solo son formalmente injustificables, sino también empíricamente inexactas. En consecuencia, las formulaciones de R. Ishmael son excesivamente restrictivas en la práctica.

Sin embargo, analicemos más a fondo las últimas cláusulas de R. Ishmael para ver si podemos extraer alguna información útil, ya sea de carácter formal o metodológico.

> Una posible interpretación formal es la siguiente.
>
> Si consideramos el resultado general de la exégesis *shelo kheinyano* , lo que ocurre esencialmente es que las premisas mayor y menor se reducen y se vuelven exclusivas, de modo que los sujetos mayor y menor terminan con predicados *separados* . Podríamos decir, en términos generales, que este resultado «alivia y agrava a la vez», ya que, sean cuales sean, las indulgencias y rigurosidades de la premisa mayor no se aplican al término menor, y viceversa. Así pues, la cláusula final de R. Ishmael capta el «espíritu» de esta regla, aunque no su «letra».
>
> Si ahora nos remitimos a la regla *shehu kheinyano* y a la cláusula final de R. Ishmael, que «alivia pero no agrava», y asumimos que, también aquí, se refería al «espíritu», más que a la «letra», de este tipo de exégesis, podríamos suponer que las conclusiones que recomendaría, en situaciones donde los sujetos subalternativos tienen predicados compatibles, son tales que la premisa menor termina siendo «más ligera» que la premisa mayor. Una interpretación relativamente formal de esto (con referencia a varios predicados) sería que el sujeto menor termina con solo su propio predicado, excluyendo el otro predicado, mientras que el sujeto mayor, excluyendo el sujeto menor, termina con ambos predicados [207].
>
> Ofrezco esta observación de forma muy especulativa, sin siquiera buscar ejemplos; dudo mucho que esa fuera la intención formal de R. Ishmael. Nótese que, en cualquier caso, debe quedar

---

207 Una interpretación más material (ignorando el comentario de Bergman mencionado anteriormente) sería la siguiente: si P2 es *más indulgente* que P1, entonces las personas del grupo S2 no deberían recibir la mayor carga de P1, sino permanecer solo en P2; mientras que el resto de los del grupo S1 pueden permanecer solo en P1, o ser tanto P1 como P2; este es el caso más apropiado, por supuesto, probablemente justo lo que R. Ishmael tenía en mente. Sin embargo, si P2 es *más estricto* que P1, entonces o bien las personas del grupo S2 deberían ver disminuida su carga, al ser tanto P2 como P1, mientras que el resto de los del grupo S1 permanecen solo en P1; o bien, las personas del grupo S2 permanecen solo en P2, mientras que el resto de los del grupo S1 deberían ver aumentada su carga, al ser tanto P1 como P2; pero en cualquiera de estos casos, cabe señalar que la carga de las personas de S2 sigue siendo mayor que la del resto de las personas de S1, al final. (Teniendo en cuenta el comentario de Bergman, los predicados en este último caso se mantendrían separados, como en el caso anterior). Es evidente, dada la multiplicidad de hipótesis posibles, que la frase de R. Ishmael «alivia pero no agrava» es muy ambigua y, por lo tanto, no constituye una guía segura.

algún vestigio del texto original: al menos algunos S1 deben ser P1 y al menos algunos S2 deben ser P2 [208].

Nuestra mejor opción es una interpretación *metodológica* , que se desarrolla de la siguiente manera. Esta explicación se refiere a consejos de alcance más amplio que las preocupaciones de la lógica deductiva o inductiva formal.

Con respecto a *shelo kheinyano* , podríamos atribuir a R. Ishmael que afirma que, dado que la premisa mayor ha demostrado, mediante inconsistencias subsiguientes, no ser universal, debemos proceder de ahora en adelante con suma cautela y, a menos que se demuestre lo contrario, considerar con recelo cualquier *otra* afirmación que encontremos en el texto relativa al término mayor, antes de extenderla al término menor (mediante alguna otra regla exegética). Este es un consejo razonable y sabio. Como muestran los ejemplos, tal recomendación no excluye de antemano la posibilidad de que los términos mayor y menor tengan algún predicado legal en común (es seguro que al menos tendrán algún predicado no legal en común, de lo contrario no serían subalternativos); simplemente sirve para infundir cautela en el proceso exegético.

Nuestro enfoque epistemológico habitual consiste en aceptar las apariencias o afirmaciones tal como se presentan, salvo que haya motivos para negarlas; esto podría denominarse «enfoque complaciente». Sin embargo, en la situación *de shelo kheinyano* , dado que hemos encontrado una inconsistencia, tenemos razones para esperar otras; por lo tanto, sería prudente no dar por sentadas las apariencias o afirmaciones posteriores, salvo que haya motivos para afirmarlas; esto podría denominarse «enfoque cauteloso». Estos enfoques pueden compararse con la forma en que se juzga a las personas: como «inocentes hasta que se demuestre lo contrario» o «culpables hasta que se demuestre su inocencia». El primero excluye gradualmente ciertos elementos (que resultan insostenibles), mientras que el segundo incluye gradualmente ciertos elementos (que resultan sostenibles). En la práctica, operamos en algún punto intermedio entre estos dos extremos.

Con respecto a *shehu kheinyano* , en consecuencia, dado que no se implica ninguna inconsistencia, el enfoque apropiado sería el de "flexibilidad". Obviamente, cualquier indulgencia o rigor introducido por la premisa menor exime a su sujeto de rigores o indulgencias incompatibles aplicables al sujeto mayor en otras proposiciones; pero tales exenciones surgen de argumentos distintos, bajo la regla *shelo kheinyano* ; por lo que no son, propiamente hablando, un resultado directo de la regla *shehu kheinyano* . Sin embargo, los factores residuales especificados o implícitos en alguna parte del texto con respecto al sujeto mayor, que no han sido eliminados explícita o implícitamente por la premisa menor, pueden considerarse razonablemente aplicables al sujeto de este último, a menos que tengamos motivos para creer lo contrario.

Desde esta perspectiva, la frase *lehaqel velo lehachamir* , utilizada para *shehu kheinyano* , tiene como objetivo principal *contrastar* con la frase *lehaqel ulehachamir* , utilizada para *shelo kheinyano* , en lo que respecta a esta cuestión metodológica.

---

208 Esto es cierto en toda exégesis: así lo reconocen los rabinos, quienes afirmaron *que* «un versículo bíblico nunca pierde su significado literal», *según la Enciclopedia Judío,* que remite a *Shab.* 63a y *Yev.* 24a. En contextos formales, el «significado literal» se refiere a la implicación mínima necesaria de cualquier proposición, es decir, un particular indefinido.

✡ **La regla n.° 11** , el último de los principios que comienza con la frase común *kol davar shehayah bikhlal veyatsa...* , se completa con las palabras ***...lidon badavar hechadash, y ata yakhol lehachaziro likhlalo, ad sheyachazirenu hakatuv likhlalo beferush*** . Traducido literalmente, dice: "todo aquello que estaba en generalidad y pasó a ser tratado dentro de un nuevo asunto, no se puede devolver a su [generalidad [inicial hasta que la Escritura lo devuelva explícitamente a su generalidad]inicial]". Esta regla, aunque superficialmente aparente, es muy diferente de las tres anteriores. Puede enunciarse como: "si un miembro de cierta clase, sujeto a cierto(s) predicado(s), *pasa a ser* miembro de una clase completamente nueva, sujeto a otro(s) predicado(s), y luego *vuelve a quedar* aparentemente subsumido bajo su clasificación inicial, no debe recuperar los predicados de esa clasificación, excepto en el caso de que la Escritura claramente otorgue tal recuperación". En términos simbólicos, esta definición dice lo siguiente:

(i) al principio, **x, un individuo, es S1, una clase de sujeto,**
y todos los S1 son P1, un predicado (de donde x es P1) **;**
(ii) posteriormente, **x deja de ser S1 y se convierte en S2, otra clase de sujeto,**
y todos los S2 son P2, otro predicado (de donde x es P2) **;**
(iii) Sin embargo, más tarde, **x deja de ser S2 y se convierte en S1** (aunque ningún S2 es S1) **;**
(iv) en tal eventualidad,
Aunque x es (de nuevo) **S1, *no necesariamente lo es.*** (de nuevo) **P1, y**
Aunque x ya no es **S2, *no necesariamente*** ya **no es P2.**

Una nota sobre la terminología, con respecto a esta regla. Consta de tres premisas (compuestas), con un sujeto subyacente (x), dos conceptos de sujeto (S1, S2) y dos predicados (P1, P2). Nos referiremos a las premisas como la mayor (i), la menor (ii) y la media (iii), aunque sus niveles conceptuales son independientes; y a los respectivos sujetos y predicados de las premisas mayor y menor, respectivamente. La 'conclusión' (iv) (compuesta) es una proposición modal (de tipo lógico), que nos advierte que *no sacar* ciertas conclusiones apresuradas de las premisas.

Analicemos esta situación. Aquí no nos interesan las distintas clasificaciones de los individuos (modalidad extensional), sino los desplazamientos reales de un individuo de una clase a otra y viceversa (modalidad natural). En las tres reglas hermenéuticas anteriores (núms. 8-10), el problema radicaba en cómo abordar una situación estática, donde la Escritura trata a los sujetos pertenecientes a una subclase de manera aparentemente diferente a como se les trata en el marco de una clase superior. Los sujetos individuales *pertenecen* a ambas clases simultáneamente; no experimentan un cambio, en el sentido de *devenir* , es decir, no dejan de ser una cosa para luego resurgir como otra. En la presente regla, nos enfrentamos al problema de la metamorfosis, que posee propiedades lógicas muy particulares [209]; específicamente, se trata de un movimiento circular: pertenencia a una clase, luego cambio a una *nueva* clase y, finalmente, *retorno* a la clase original.

209 Consulte nuestro manual básico de lógica, capítulo 1.2.

> Derivé mi interpretación de la regla de una ilustración dada por Scherman. Lev. 22:10-11 nos informa que a los judíos comunes (no sacerdotes) y a los inquilinos o sirvientes contratados por sacerdotes les está prohibido consumir "cosas sagradas", mientras que los sirvientes comprados por sacerdotes o nacidos en su casa pueden hacerlo. Sabemos (ya sea por una lectura *davqa de los últimos versículos, o por una qal vachomer* de los sirvientes nacidos en casa, o por un versículo no mencionado) que a la hija de un sacerdote (nuestro símbolo, x), ya sea como miembro de la casa de su padre antes de casarse con un plebeyo o como esposa de otro sacerdote (S1), se le permite tal alimento (P1). Los versículos 12-13 nos dicen que, sin embargo, le está prohibido (P2) (x) mientras esté casada con un plebeyo (S2); aunque si después enviuda o se divorcia... y regresa a la casa de su padre, como en su juventud (S1), puede consumirlo (P1). En nuestro ejemplo, las Escrituras conceden explícitamente el reingreso de la hija bajo la categoría de la casa del sacerdote con el propósito de comer cosas sagradas; pero el hecho de que esto tuviera que especificarse es significativo en sí mismo, lo que implica que no podía simplemente presumirse del mero hecho de su regreso a casa (o combinado con a-fortiori del versículo 11 con respecto a los siervos comprados, que son recién llegados a la casa).

En la regla de *lidon badavar hechadash* , a diferencia de las demás, *las categorías de sujeto (S1, S2) no se superponen, sino que difieren (tienen un miembro común, x, pero en momentos diferentes)* ; en cuanto a los predicados (P1, P2), su relación mutua es irrelevante aquí. El predicado mayor (P1) se aplica a nuestro individuo *en cuanto* (en su calidad de, en virtud de) su pertenencia al primer concepto de sujeto (S1); de manera similar, el predicado menor (P2) se aplica a él *en cuanto* al segundo concepto de sujeto (S2). Con respecto a la tercera premisa, surge una pregunta legítima: ¿la clase de sujeto original (S1) se concibió con la suficiente amplitud como para incluir a los retornados de una clase de sujeto alternativa (como S2), de modo que el predicado anterior (P1) se aplique nuevamente; o el predicado posterior (P2) permanece vigente (o, tal vez, entra en juego algún tercer predicado)?

Desde el punto de vista de la lógica silogística, aceptando las premisas literalmente, el elemento general de la premisa mayor, «Todos los S1 son P1», combinado con el elemento final de la premisa media, «x es (de nuevo) S1», daría formalmente la conclusión «x es (de nuevo) P1». En cuanto a los elementos «x ya no es S2» de la premisa media y «Todos los S2 son P2» de la premisa menor, no aclaran si x ha permanecido como P2 o si ya no lo es (claramente, si P1 y P2 son incompatibles, x debe dejar de ser P2; pero si son compatibles, el predicado final de x es indeterminado). R. Ishmael es claramente consciente de estas dos consecuencias lógicas; sin embargo, nos advierte que no sigamos ciegamente la primera (aunque, en cuanto a la segunda, él y la lógica formal coinciden).

Si aceptamos la primera premisa como literalmente En general, nuestra conclusión debe ser que el primer predicado vuelve a tener vigencia. Sin embargo, dado que sabemos que (a) *cambios de este tipo ocurren en la naturaleza y en las Escrituras,* y teniendo en cuenta que (b) *la intención de las afirmaciones generales en la Torá a veces no es literal* , no podemos presumir tal conclusión automática, y es prudente dejar la cuestión abierta, a la espera de la respuesta de las Escrituras (directa o indirectamente). La opción literal es deductiva, la antiliteral es inductiva. Esta regla hermenéutica, en lugar de abogar por alguna conclusión, la anticipa; su propósito es asegurar que la lógica deductiva no se utilice mecánicamente cuando ocurren los eventos descritos, a menos que el texto lo justifique.

Más precisamente, según esta regla, si la Escritura reitera la subsunción del individuo ambulante bajo la premisa mayor (después de dichas modificaciones), entonces se confirma la generalidad de la premisa mayor; sin embargo, si la Escritura no lo hace explícitamente, la reacción sugerida es, en efecto, particularizar *la premisa mayor* a «No *todos* los S1 son P1». Estos procedimientos alternativos (confirmación o particularización de la premisa mayor)

constituyen una conclusión finita; por lo tanto, se puede decir que el proceso *lidon badavar hechadash* tiene conclusiones condicionales (en lugar de simplemente inhibir cualquier conclusión).

> El tratamiento que se le da a la regla difiere del tradicional, pero creo que no cabe duda de que la situación que hemos descrito es la que Rabí Ismael intentaba proyectar. Su uso del calificativo *chadash* (nuevo), en lugar de *acher* (otro) como en las dos reglas anteriores, confirma mi opinión, ya que sugiere un cambio real, en vez de una mera separación intelectual entre cosas distintas. En cualquier caso, sin duda sería una regla acertada; y las formulaciones tradicionales, como veremos a continuación, no aportan nada práctico a las reglas anteriores y, por lo tanto, no resultan apropiadas.
>
> Si interpretamos esta regla según la tradición, las formalidades son indistinguibles de las de la regla *shelo kheinyano* , e incluso de la regla *shehu kheinyano* [210]. Sin embargo, la lógica formal no permite diferenciar entre «grados de diferencia» entre clases incompatibles, por lo que cualquier principio formulado sobre esta base está destinado a ser de uso subjetivo. Por lo tanto, la interpretación tradicional resulta, a efectos prácticos, indistinguible e inútil. Si asumimos que el rabino Ismael expresó algo significativo y valioso, la interpretación que he propuesto (basada, cabe destacar, en un ejemplo aceptado) parece una opción más acertada.

Cabe señalar que ***las formas que los rabinos atribuyen a los casos materiales suelen ser erróneas*** . Debido a su falta de herramientas formales, a menudo malinterpretan los principios hermenéuticos; es decir, colocan mal los ejemplos, y dado que su comprensión de los principios se basa en gran medida en ejemplos, con frecuencia no logran aclarar los motivos y las razones de sus procesos de razonamiento ni distinguirlos entre sí. Cabría suponer que, puesto que *fueron ellos* quienes formularon los principios, deberían saber mejor que nadie qué significan y tener la libertad de clasificar los ejemplos bajo los epígrafes que prefieran. Pero la cuestión es más compleja.

Es evidente que la teoría y la práctica de la exégesis rabínica se desarrollaron paralelamente a lo largo del tiempo. Los rabinos se observaron a sí mismos pensando de cierta manera en determinadas situaciones y, posteriormente, se les animó a pensar de la misma manera en otras. Con frecuencia, la similitud entre las situaciones era forzada, y se aprecia un esfuerzo artificial por encajar el ejemplo en un molde, para que se ajustara al formato deseado [211]. El hecho de que los formatos estuvieran definidos de forma bastante vaga facilitó este tipo de artificios. Además, se observa cierta incertidumbre respecto a la oposición de términos o tesis: «diferente» se confunde a menudo con incompatible; se cree que la incompatibilidad tiene grados; no se analiza la oposición formal de los compuestos; y así sucesivamente.

Todo esto se complica aún más por la existencia, en los procesos de pensamiento rabínico, de generalizaciones implícitas (ocultas o no reconocidas conscientemente) e interpretaciones exclusivas que se dan por sentadas. La pretensión de tradición sinaítica, que se desarrolló gradualmente, y la intimidación que generó (la reticencia a cuestionar a las autoridades del pasado por temor al rechazo de los pares), provocaron la acumulación y

---

210 La lectura tradicional de *shehu* es formalmente indistinguible de *shelo* ; por lo tanto, en esa lectura ambas son indistinguibles de *lidon badavar hechadash* . Pero si leemos *shehu* en relación con predicados compatibles, como yo lo hago, entonces no es comparable a la lectura tradicional de *lidon* .

211 Este efecto se logra a veces *omitiendo algún detalle relevante* en el texto escrito, como veremos en un ejemplo más adelante. Podríamos considerarlo una cuestión informal o una omisión del contexto informativo completo. Sin duda, existen otras formas en que se produce esta «adaptación». La razón de esta práctica es que «legitima» un argumento, dándole una apariencia de tradición.

perpetuación de tales errores, ya que el proceso de revisión por pares, que normalmente descubriría y corregiría los errores, se vio considerablemente inhibido. En el mejor de los casos, podemos llamarlo incompetencia; en el peor (en la medida en que los autores en cuestión intuían que estaban tergiversando los principios o manipulando los ejemplos), engaño y manipulación.

Como consecuencia de las diversas circunstancias que acabamos de describir, los actos exegéticos se clasifican erróneamente, bajo la regla 10 en lugar de la 9 o la 9 en lugar de la 10, o la 11 en lugar de la 9 o la 10, por ejemplo (ejemplos de dicha clasificación errónea se presentan y analizan en **el Apéndice 6** [212]).

Antes de concluir la discusión sobre las cinco reglas *de kol davar shehayah bikhlal veyatsa...* , quiero recalcar nuevamente que mi análisis se ***basó en la formalización de un número limitado de ejemplos*** . Por lo tanto, depende de la generalización, ya que no es inconcebible que existan ejemplos donde los rabinos hayan llegado a conclusiones objetivamente distintas a las aquí encontradas (cualesquiera que sean sus afirmaciones teóricas). Idealmente, nuestro estudio debería haberse basado en *una enumeración exhaustiva* de todos los actos exegéticos talmúdicos (y post-talmúdicos); tal hazaña está fuera de mi alcance, ya que carezco de las herramientas lingüísticas necesarias (hebreo y arameo) y, hasta donde sé, nadie ha elaborado la lista requerida (y mucho menos en inglés); pero espero que alguien algún día lo logre. Sin embargo, lo que sí es razonablemente seguro es que he formalizado con precisión los ejemplos que tengo a mi disposición, de modo que ahora contamos con una imagen formal, al menos parcial, de los procesos de pensamiento rabínico reales, suficiente para formular una especie de veredicto (comparando los datos empíricos con los pronunciamientos rabínicos y con la lógica formal).

En cualquier caso, esta investigación al menos ha servido para establecer ***Una metodología clara y fiable para la auditoría independiente de las normas y actos de armonización rabínica*** . Este es, en sí mismo, un hallazgo de gran importancia, cuyo desarrollo requirió tiempo y esfuerzo, ya que nadie lo había hecho antes y no era evidente de inmediato.

✡ Finalmente, llegamos a **la Regla n.° 13** , que establece: ***vekhen, shnei khetuvim hamakhechishim zeh et zeh ad sheyavo hakatuv hashlishi veyakhriyaa beneihem*** . Esto significa, claramente, «dos escritos que se niegan mutuamente hasta que aparece un tercero que los reconcilia». Se refiere a una situación en la que encontramos dos proposiciones en las Escrituras, digamos P y Q, que parecen contradictorias; la *midá* recomienda que busquemos una tercera proposición en el texto, R, que de alguna manera resuelva el desacuerdo entre ellas. Dicha reconciliación puede, lógicamente, resultar en que ninguna, o una, o ambas, de las proposiciones iniciales sean modificadas por la tercera, dependiendo del papel que esta última desempeñe.

---

212 Pido disculpas a los lectores por entrar en tanto detalle, pero es necesario para fundamentar mis graves acusaciones. Espero que algún día alguien se tome la molestia de analizar todos los argumentos rabínicos existentes con igual, o incluso mayor, detalle; me molesta que la gente se salga con la suya con razonamientos falaces. Debe quedar claro que no me preocupa el *contenido* , no me importa cuál sea el resultado halájico; lo importante es que el *proceso* sea válido.

- **P y Q permanecen finalmente inalterados por R; pero R demuestra que *el supuesto conflicto* no se produce en su caso.**

Un ejemplo que se da en *Enc. Jud.:* según Éxodo 19:20, «el Señor descendió sobre el monte Sinaí», y según Deuteronomio 4:36, «desde el cielo os hizo oír su voz». Estos pasajes parecen implicar que Dios estaba tanto *cerca* de la Tierra como *en* los cielos; pero la aparente antítesis se disuelve en *Sifra* (1:7), que afirma [213], con referencia a Éxodo 20:19, «vosotros mismos habéis visto que os he hablado desde el cielo», que Dios hizo descender los cielos consigo cuando habló. Aquí, se niega la suposición de que los cielos permanecieron en su lugar habitual (arriba), que era la fuente del conflicto.

- **Finalmente se admite que P y Q están en conflicto; pero R muestra que P y/o Q son *más limitados* de lo que se presumía, siendo uno o ambos de hecho condicionales en lugar de (como parece) categóricos, o contingentes en lugar de (como parece) generales.**

Un ejemplo citado por Bergman, Números 7:89 dice que «Moisés entró en la Tienda del Encuentro» para hablar con Dios, mientras que Éxodo 40:35 dice que «no pudo entrar» en ella, añadiendo «porque la nube permanecía allí». Esta última cláusula era necesaria para resolver la contradicción entre las dos primeras afirmaciones, convirtiéndolas ambas en condicionales: Moisés entró y habló con Dios *cuando* la nube se apartó, y permaneció fuera *cuando la* nube estaba allí.

Nótese la distinta simbolización empleada en esta regla, en comparación con las demás reglas hermenéuticas: aquí nos referimos a proposiciones completas (P, Q, R) de cualquier forma, en lugar de a proposiciones de formas específicas (como en el argumento a fortiori o en las reglas de armonización anteriores), o a términos (como en *klalim uphratim*). La regla 13 es la menos estructurada y mecánica de las reglas de armonización: debemos buscar en todo el texto una premisa que no esté formalmente predefinida, de modo que nuestra facultad intuitiva sea más activa. Mientras que en las demás reglas, el resultado se obtiene (para bien o para mal) de forma más directa y prácticamente automática.

Los procesos involucrados aquí son procesos inductivos perfectamente naturales, ampliamente utilizados para armonizar aparentes divergencias en el contexto siempre cambiante del conocimiento empírico y racional. En contextos naturales, sirven para restablecer la coherencia cuando esta parece perderse momentáneamente, sugiriendo que el aparente conflicto era ilusorio por alguna razón, o que una o ambas tesis en conflicto estaban sobregeneralizadas, subdeterminadas o, en definitiva, desacertadas. En un contexto bíblico, es de esperar que sea el propio texto el que proporcione la solución al problema, informándonos de algún acontecimiento o especificación natural, o en ciertos casos de un milagro, que modifica nuestra interpretación de la situación y elimina cualquier antinomia.

Cabe señalar que, según *Jew. Enc* ., el rabino Akiba consideró que la resolución implicaba la adopción de una de las proposiciones en conflicto, mientras que el rabino Ismael optó por la opinión de que ambas debían modificarse. Sin embargo, insisto en que, formalmente hablando, existen muchas resoluciones posibles, como se especifica aquí.

---

213 La lectura en *Sifra* no me parece en absoluto obvia; por lo tanto, no se trata de un ejemplo de reconciliación bíblica, sino simplemente de una reconciliación rabínica. Véase más adelante.

Cabe señalar que el conflicto puede no ser inmediatamente evidente; a menudo, solo se percibe siglos después del Talmud, a veces por un comentarista quisquilloso que busca demostrar algún punto. Asimismo, tal como se formuló originalmente, la regla de *shnei khetuvim* predice que se encontrará una tercera proposición, *hakatuv hashlishi* , en el texto para restablecer el equilibrio perdido. Sin embargo, esto no suele ser literalmente así; con frecuencia, el conflicto se resuelve únicamente mediante la intervención rabínica, con referencia a un comentario bien establecido en la tradición oral o mediante un nuevo comentario (con, en muchos casos, diferentes comentaristas que hacen sugerencias distintas). En mi opinión, dicha intervención externa no requiere una dispensa especial, ya que el proceso, como ya se ha señalado, es bastante legítimo según la lógica genérica; siempre que, por supuesto, se lleve a cabo correctamente, es decir, *con la voluntad flexible de revisar los postulados que eventualmente generen sus propias dificultades* .

> Algunos comentaristas (Bergman cita *Tosefos Haazarah*) sintieron la necesidad de justificar la intervención rabínica, y lo hicieron haciendo referencia a la frase *vekhen* , con la que comienza la formulación de esta regla por R. Ishmael. Interpretan *vekhen* como «y, de manera similar», y la remiten a la regla precedente (n.º 12), afirmando que la presente regla se refiere a situaciones en las que el contexto inmediato no ofrece armonización (*meinyano* o *misofo*), y faculta a los Sabios para decidir sobre el asunto [214]. Sin embargo, este intento de justificación no explica la referencia a un tercer pasaje *bíblico (hakatuv hashlishi*). De hecho, según esta interpretación, cuando la Escritura resuelve explícitamente el conflicto, no se ha realizado ninguna exégesis, ¡y la regla solo se refiere a situaciones en las que la Escritura guarda silencio!
>
> Pero, en mi opinión, la frase *vekhen* podría interpretarse igualmente bien, y de forma más creíble, como «y también», y entenderse como una referencia general a todas las reglas hermenéuticas precedentes, implicando simplemente que la regla actual es la última de la lista (o, quizás, la última pero no la menos importante). Cuando la Escritura ofrece una solución al problema, sigue siendo exégesis, en la medida en que debemos encontrar el pasaje pertinente; la regla, en tal caso, sirve para recordarnos que debemos buscarlo. En cuanto a cuando la Escritura no parece ofrecer una solución, ¿por qué no decir que tales casos se abordan utilizando las demás reglas de armonización de R. Ishmael? En la práctica, es una línea muy delgada la que separa ambas situaciones: muchas resoluciones supuestamente bíblicas no son automáticas, sino que presuponen una determinada lectura rabínica del texto (por ejemplo, la lectura *de Sifra* en el ejemplo citado anteriormente).

La última de las Trece *Midot* es el prototipo de la serie de reglas relativas a la armonización, ya que describe con mayor claridad la forma de razonamiento conocida como **dialéctica** , cuyo patrón es *tesis-antítesis-síntesis* [215]. Su posición jerárquica es ambivalente. En cierto modo, debería haber figurado en primer lugar, porque es la que está más profundamente arraigada en el texto (*lidon badavar hechadash* tiene una distinción similar). Antes de aplicar cualquier otra forma de armonización, naturalmente intentaríamos encontrar *en el propio texto* alguna solución al conflicto percibido. Si no encontramos una observación explícita, directa o indirectamente, capaz de resolver la dificultad, podríamos entonces aplicar procedimientos

---

214 En otras palabras, según esta interpretación, la regla n.° 13 no se refiere a reconciliaciones explícitas (*meforash*) por parte de la Torá misma, sino a reconciliaciones implícitas (*satum*) por parte de los Sabios. Bergman añade, como es habitual en él, «y la Torá nos exige que sigamos sus decisiones», pero no especifica dónde lo hace.

215 Respecto a esta descripción de la dialéctica en tres palabras, cabe destacar lo siguiente. A primera vista, «tesis» y «antítesis» se refieren a las dos ideas en conflicto, y «síntesis» a su reconciliación. Sin embargo, tras una reflexión más profunda, podríamos decir que «tesis» se refiere a *ambas* ideas en conflicto, «antítesis» a la *constatación de* dicho conflicto, y «síntesis» (como antes) a la resolución del mismo.

más mecánicos, especialmente el de *shelo kheinyano* (ya que *lelamed* , *shehu kheinyano* y *lidon* se refieren a redundancias, discrepancias, dudas o tensiones interpretativas percibidas, más que a inconsistencias formales).

Sin embargo, los rabinos también recurren ocasionalmente a la decimotercera regla para justificar reconciliaciones más intuitivas. En ese sentido, también constituye un último recurso y ocupa un lugar destacado en la lista. Si deseamos reconocer explícitamente este razonamiento en los casos en que ningún pasaje bíblico, ni explícita ni indirectamente a través de otras reglas de exégesis (suponiendo que no sean exhaustivas), resuelve la discrepancia observada entre dos pasajes, tendríamos que añadir una cláusula a la decimotercera regla que indique que, «en esas condiciones, es necesario encontrar algún postulado reconciliador creíble y coherente». Creo que es justo afirmar que esta cláusula añadida ha sido tácitamente aceptada y utilizada por todos los comentaristas, incluido el propio rabino Ismael. Como ya se ha dicho, el razonamiento implicado es natural y, por lo tanto, no requiere una certificación especial en contextos bíblicos, *si se utiliza correctamente* .

> La forma en que ciertos postulados se han ido imponiendo a otros con el tiempo se debe simplemente al proceso de revisión por pares; este proceso consistía en un debate entre expertos para garantizar la credibilidad y la coherencia de dichos postulados. Este tipo de proceso es, en principio, normal y saludable, en efecto, un proceso de desarrollo del conocimiento colectivo, una *regla fundamental* presente en toda disciplina científica. Por supuesto, lo peculiar del pensamiento rabínico (y de iniciativas similares en otras religiones) son sus aspectos autoritarios, históricamente evidentes.

Los comentarios anteriores se basan en los datos que tengo para la decimotercera regla. Sin embargo, es posible que, con una base de datos más amplia, podamos formular la regla con mayor precisión. Entre los posibles resultados o teorías alternativas se encuentran los siguientes:

- Podría ser que la regla 13 se refiera, de manera distintiva, a casos *en los que los sujetos (o antecedentes) de las proposiciones en conflicto son uno y el mismo* (o, aunque conceptos diferentes, implicantes lógicos mutuos). Esto se confirma con los dos ejemplos anteriores y la distinguiría de las reglas 8 a 10, donde los sujetos (o antecedentes) mayor y menor son subalternativos, y de la regla 11, donde son incompatibles. En ese caso, la regla 13 se definiría con mayor precisión como un argumento en el que «Todos los S son P1» (premisa mayor), «Todos los S son P2» (premisa menor), «Ningún P1 es P2» (premisa predicativa), cuya conclusión consiste en negar al menos una de esas tres premisas.
- Alternativamente, la regla en cuestión podría ser más amplia que la aplicada e incluir todos los casos en que los predicados sean incompatibles (cualquiera que sea la relación entre los sujetos). En ese caso, *shelo kheinyano* sería un caso especial de *shnei khetuvim hamakhechishim* , y este último abarcaría situaciones adicionales, como cuando se niega la premisa predicativa correspondiente o cuando los sujetos son idénticos.
- También es posible que la regla 13 estuviera destinada a abarcar no solo las inconsistencias en sentido estricto, sino en el sentido más amplio que entienden los rabinos, quienes consideran que cualquier discrepancia, redundancia o fuente de duda exige una respuesta armonizadora de algún tipo. Esta perspectiva era evidente en las reglas de *lelamed* , *shehu kheinyano* y *lidon badavar hechadash* . En ese caso,

la regla 13 añadiría a las reglas 8-11 la función de "resolución de conflictos" mediante la alteración de premisas subjetivas o predicativas. De manera similar, podría abarcar las reglas *de klalim uphratim* y otras más [216].

También debemos tener en cuenta que, desde un punto de vista formal, las conclusiones recomendadas por los rabinos en muchas de las reglas anteriores no son lógicamente necesarias. Por consiguiente, es probable que ocasionalmente conduzcan a inconsistencias y deben considerarse, en el mejor de los casos, provisionales. La resolución de tal inconsistencia derivada, simplemente mediante el abandono de los resultados de la aplicación de una *midá innecesaria* , podría haber sido la intención de Rabí Ismael, quien la incluyó en la presente regla.

En cuanto a **la aducción** , que vimos (en el capítulo 2) es un proceso de razonamiento dado por la Torá, aunque los rabinos no lo reconocieron como tal ni lo consagraron como regla hermenéutica. Podría argumentarse que, dado que la aducción es *la armonización entre la predicción conceptual y los hallazgos empíricos* , pertenece a la Regla 13. Sin embargo, para incluirla allí, tendríamos que ampliar la afirmación de Rabí Ismael, ya que esta se refiere específicamente a la armonización textual; no aborda las confrontaciones y reconciliaciones entre el Libro, o sus interpretaciones (por rabinos u otras personas), y la realidad externa. No obstante, si la regla se adapta, como se sugirió anteriormente, para permitir la armonización mediante la intuición humana (al menos, rabínica), entonces puede considerarse que también incluye cuestiones aductivas.

216 Por ejemplo, el extraño argumento *de los semukhim* , ofrecido por Bergman (véase la nota al pie 15 del capítulo anterior), podría considerarse una especie de "resolución de conflicto" (aunque de validez muy dudosa).

10. LA CONEXIÓN CON EL SINAÍ.

Ahora analizaremos la cuestión del origen sinaítico de la hermenéutica talmúdica/rabínica.

1. Veredicto sobre la hermenéutica rabínica.

me cabe duda de que ciertos defensores dogmáticos del judaísmo estarán muy molestos conmigo por la demoledora deconstrucción de la hermenéutica rabínica que he realizado en los dos capítulos anteriores. Pero debo decir que mi conciencia está tranquila: los hechos son los hechos, la lógica es la lógica. No partí con la intención de desacreditar la ley judía; todo lo contrario, esperaba encontrarla válida. Sin embargo, me propuse realizar una evaluación objetiva de los procesos involucrados, sin dejarme influir por ninguna consideración más allá de la verdad, aplicando plenamente mis conocimientos lógicos. Imagino que Dios lo aprueba, puesto que creo literalmente en la caracterización rabínica de Él como el *Dios de la Verdad* . Admito que las consecuencias religiosas de los resultados obtenidos son numerosas y complejas, y no todas buenas. Pero eso no me incumbe, ya que mi ámbito es meramente metodológico; no tengo ni la capacidad ni la inclinación para dilucidar las consecuencias religiosas.

> Sin duda, también se me acusará de ser «arrogante e inculto», y se dirá que «interpreto la enseñanza según [mis]deseos personales», parafraseando a R. Simlai [217]. Es cierto que mi conocimiento de la ley judía es, a lo sumo, superficial, pues he estudiado muy poco el Talmud (en gran parte porque sus procesos de razonamiento me resultan frustrantes). Sin embargo, así como un físico teórico, por ejemplo, no necesita entrar en un laboratorio, sino que puede trabajar con los resultados de la investigación experimental de otros, en mi caso, he construido mi análisis del razonamiento rabínico a partir de datos proporcionados por expertos en el Talmud. *La división del trabajo* es prácticamente inevitable en la búsqueda colectiva del conocimiento; cada trabajador tiene sus habilidades especiales. Mi don —humildemente doy gracias a Dios por él, pues no veo cómo podría haberlo merecido— es la lógica; y he elegido aplicarla a este ámbito, confiando en que haría valiosas contribuciones (y quizás intuyendo cierta ingenuidad y parcialidad en mis predecesores).

Mi método consistió simplemente en analizar datos, ejemplos y principios tradicionales propuestos por el propio judaísmo, con referencia a la lógica científica. Un método mejor, ciertamente, habría sido estudiar directamente el Talmud y otra literatura rabínica, y construir una base de datos exhaustiva de observaciones independientes de procesos de pensamiento

---

217 Citado por Bergman (p. 99), con referencia a *Jerusalén* a *Pesajim* 5:3. Esta afirmación se refería a la enseñanza de la Hagadá a los "babilonios o gente del sur".

reales, para su evaluación mediante la lógica. Sin embargo, el primer enfoque no excluye que el segundo pueda llevarse a cabo eventualmente; y la conveniencia de este último no disminuye el valor del primero ni lo invalida. Podemos compararlo con el análisis químico, cuando se toman muestras de un cuerpo y se identifican correctamente sus composiciones químicas; que concebiblemente y muy probablemente otras muestras, aún no tomadas, puedan tener otras composiciones químicas, no significa que las muestras ya analizadas no se hayan analizado correctamente. En nuestro caso, además, los procesos que hemos analizado son considerados por tradición (correcta o incorrectamente) como representativos [218].

Resumamos brevemente los resultados de nuestra investigación sobre los 13 *Midot* , con el fin de distinguir sus aspectos naturales y artificiales. Cabe señalar, en primer lugar, que todas las reglas adolecen de cierta vaguedad y ambigüedad, lo que implica que inevitablemente se aplicarán con cierto grado de anarquía.

- Como hemos demostrado, [219]***Qal vachomer es una forma de razonamiento natural y válida. Los rabinos la comprendieron razonablemente bien y la practicaron con competencia (esto no pretende ser, por supuesto, una afirmación categórica, una garantía absoluta de que todos los argumentos rabínicos a fortiori sean impecables***), sin adornos extraños. Por lo tanto, podemos decir que esta primera *midá* carece esencialmente de componentes artificiales; si bien los intentos rabínicos de reservar y regular su uso *(* véase más adelante) deben considerarse añadidos artificiales.
- ***Gezerah shavah*** se basa en un proceso de pensamiento natural, la comparación y el contraste, que, aplicado al análisis textual, busca equivalencias en el significado (sinonimia) o la redacción (homonimia). La analogía es científicamente aceptable, aunque solo en la medida en que esté controlada por métodos aductivos, es decir, la observación continua y la adaptación a los datos disponibles. Si bien los rabinos demostraron cierta habilidad en dicha inferencia por analogía, no comprendieron claramente ni se sometieron plenamente a los controles y equilibrios que tal razonamiento requiere. En lugar de recurrir a procedimientos objetivos, intentaron reservar y regular el uso de esta *midá* (véase más adelante) por medios autoritarios; y, además, introdujeron disposiciones lógicamente irrelevantes sobre la "libertad" de los términos o tesis involucrados. Así, esta regla, aunque tiene una base natural considerable, acabó desarrollando una protuberancia artificial bastante grande y, en la práctica, no debería confiarse implícitamente.
- Las inferencias basadas en el contexto, como ***heqesh*** , ***semukhim*** , ***meinyano*** y ***misofo*** , son como argumentos por analogía, ya que la mente primitiva las acepta de inmediato, simplemente porque parecen razonables. Sin embargo, al reflexionar, debemos admitir la necesidad de procedimientos de verificación; y, en última instancia, el único medio científico del que disponemos es la aducción (la comprobación repetida, y la confirmación

---

218 Aunque no necesariamente exhaustivo. Para quienes deseen profundizar en una investigación similar, les comparto la interesante información proporcionada por *JE* , según la cual Malbim, en *Ayelet haShachar* , recopila «todas las reglas hermenéuticas dispersas en los Talmudim y Midrashim», que suman 613. No consulté esta fuente, que probablemente sea muy valiosa. Sin embargo, por muy valiosa que sea, no nos exime de examinar el asunto con nuestros propios ojos y perspectivas.

219 En particular, si bien el principio *del dayo* fue formulado por rabinos, otros se opusieron a él; como vimos, existían buenas razones en ambos lados, lo que significa que a veces es imperativo y a veces evitable, por lo que esta controversia teórica puede justificarse. Sin embargo, en la práctica, hubo algunas transgresiones inexcusables de dicho principio, inexcusables dentro del contexto dado.

o eliminación de hipótesis). En cualquier caso, la proximidad no siempre es significativa, ni siquiera en teoría; por lo tanto, no se puede formular una regla estricta al respecto. De ello se deduce que el intento rabínico de hacerlo está destinado a ser bastante artificial, en la medida en que se presenta como algo más que una simple posibilidad entre otras.

- ***Binyan av*** es, como hemos indicado, un intento rabínico de lógica causal. La inducción de causas y efectos es, por supuesto, un proceso natural y legítimo, cuando se realiza correctamente, observando la conjunción o separación de fenómenos, tabulando la información y buscando patrones de comportamiento. El intento rabínico de este razonamiento fue, lamentablemente, poco brillante. Los rabinos parecen haber comprendido el aspecto positivo del razonamiento causal, pero aparentemente no lograron comprender del todo el negativo [220]. En la práctica, es posible que a menudo intuyeran correctamente las relaciones causales; pero tuvieron dificultades para analizar la relación teóricamente, con palabras. El resultado de este relativo fracaso es que los esfuerzos *de binyan av* deben ser vistos con recelo y clasificados entre los aspectos artificiales de la exégesis rabínica.
- Las diversas reglas ***de klalim uphratim*** (incluidas las variantes de R. Ishmael y R. Akiba) reflejan un aspecto natural de la exégesis, pero en la medida en que imponen rígidamente interpretaciones que tienen alternativas concebibles, deben juzgarse como algo u ocasionalmente artificiales. Esto se refiere a la teoría; en cuanto a la práctica, podemos ir mucho más allá. En muchos casos, estas reglas se aplican de manera muy artificial, utilizándose como meros pretextos para actos inventados que no tienen relación real con ellas. Si consideramos cada apelación falsa a estos principios como un ejemplo efectivo de (visto de forma más amplia), entonces su componente artificial se amplía considerablemente.
- Con respecto a las primeras reglas que comienzan con la frase ***kol davar shehayah bikhlal veyatsa*** , encontramos que sus propiedades comunes son su interés en sujetos (o antecedentes) subalternativos con predicados (o consecuentes) opuestos de diversas maneras. Cuando los predicados están en una relación paralela con respecto a los sujetos, la conclusión generaliza el predicado menor al sujeto mayor (***lelamed oto hadavar***). Cuando los predicados están en una relación antiparalela con respecto a los sujetos, la conclusión hace que la premisa menor sea exclusiva y particulariza la premisa mayor (***lelamed hefekh hadavar***). Cuando los predicados son incompatibles, la conclusión es similar en forma a la anterior, aunque por diferentes razones; y quizás adicionalmente, hace que el sujeto menor y el predicado mayor sean incompatibles (***liton toan acher shelo kheinyano***). Con respecto a las situaciones en las que los predicados son compatibles (***liton toan acher shehu kheinyano***), nuestra investigación no ha determinado la conclusión rabínica y ha dejado el tema abierto.

---

220 Me pregunto cuántos de ellos pasarían la "prueba de Wason", que se describe de la siguiente manera (basada en Michael Thompson-Noel, en *Financial Times* , 15-16/4/1995): se nos muestran cuatro cartas etiquetadas como A, D, 3, 6, y se nos dice que las cartas con una vocal en un lado siempre tienen un número par en el reverso; la pregunta es, ¿qué cartas (al menos) deberían voltearse para comprobar la veracidad de la generalidad anterior? La respuesta correcta es (¡ *ESPERA! ¡Haz la prueba antes de seguir leyendo!*): las cartas A (para verificar que hay un número par escrito en el reverso) y 3 (para verificar que *no* hay una vocal en el reverso); D y 6 son irrelevantes.

Ahora bien, en todos estos casos, *salvo* las conclusiones principales de *shelo kheinyano* , que resuelven inconsistencias significativas de acuerdo con la lógica natural, las conclusiones rabínicas son deductivamente innecesarias: en el mejor de los casos, son preferencias inductivas. Sin embargo, dado que los rabinos las consideran no como hipótesis tentativas sujetas a verificación, sino como leyes que deben seguirse a toda costa, deben considerarse arbitrarias y artificiales. Además, si bien hemos intentado determinar las formas exactas de estas leyes, los propios rabinos no siempre son claros al respecto y, en ocasiones, extravían ejemplos; esta es una razón adicional para considerar sus actividades bajo estas rúbricas (salvo, reiteramos, en el caso de una armonización legítima) como sospechosas y artificiales.

- La regla ***lidon badavar hechadash*** , cuya distinción los rabinos no supieron definir con precisión, se determinó mediante métodos formales, con referencia a ejemplos, que se refería a movimientos de individuos de una clase a otra y viceversa; el rabino Ismael pretendía plantear una cuestión respecto a los cambios correspondientes en la predicación. Si bien una interpretación literal del texto rechazaría tal pregunta, dentro de un sistema exegético más abierto, parece bastante razonable. Epistemológicamente, esta regla infunde una cautela excepcional en las situaciones en cuestión, condicionando las inferencias a la reconfirmación. Sin embargo, incluso si no clasificamos esta regla como excesivamente artificial desde un punto de vista teórico, debemos considerar algunas de sus supuestas aplicaciones con considerable recelo, dada la evidencia de que los rabinos no la tienen clara.
- Por último, la regla ***shnei khetuvim hamakhechishim*** , vista como un principio de armonización de amplio alcance, puede clasificarse como un aspecto importante de la lógica natural. Sin embargo, esta validez esencial no justifica automáticamente todo acto dialéctico que se encuentra en la literatura rabínica; con frecuencia, las intervenciones rabínicas bajo este pretexto resultan forzadas. Además, es posible que el rabino Ismael no haya pretendido que esta regla abarcara toda resolución de conflictos (o al menos todos los conflictos no resueltos por reglas anteriores); su alcance podría haberse limitado a premisas con un sujeto (o antecedente) común y predicados (o consecuentes) diversos y opuestos. Tales incertidumbres en la definición también exigen cautela. En resumen, esta regla, al igual que la mayoría de las anteriores, en la práctica, si no en la teoría, contiene factores artificiales.

Este resumen deja claro que *no podemos definir en una sola frase los rasgos distintivos de la «lógica» rabínica* , es decir, aquellos aspectos que no gozan de validez universal según la lógica natural. En términos generales, **los rabinos desarrollaron modos de pensamiento particulares debido a la falta de herramientas formales, la consiguiente vaguedad en las definiciones teóricas y las incertidumbres resultantes en las aplicaciones prácticas** . Su lógica natural se fue complejizando gradualmente con la aglutinación de diversos elementos artificiales, cada vez más difíciles de discernir e imponentes. Al ser manifiestamente injustificables por medios naturales, estos elementos adicionales debían defenderse mediante la intimidación, apelando a la sanción divina y a la autoridad de la Tradición.

El veredicto sobre la mayor parte de la hermenéutica rabínica, que surge de nuestro análisis lógico preciso, debe ser, en pocas palabras, *negativo* [221]. En última instancia, **sea lo que sea, no es una enseñanza de lógica pura** [222]. Ciertamente, tiene muchos aspectos perfectamente naturales y lógicos [223]. Pero ciertos aspectos distintivos, que podemos denominar «lógica» peculiarmente judía, deben admitirse como, en su mayoría, nonsequiturs o antinomiales; a todas luces, producto de un pensamiento muy confuso. Podríamos, con esfuerzo, aceptar muchos de estos últimos procesos si se consideraran hipótesis tentativas *ab initio* , primeras preferencias inductivas, sujetas a confirmación posterior o, al menos, a no ser rechazadas por el resto del cuerpo de conocimiento. Pero tradicionalmente se presentan como certezas irrevocables, procesos cuasi deductivos, no sujetos a revisión crítica (al menos, sin una licencia especial otorgada a unos pocos privilegiados). Así pues, debemos evaluarlos dentro de ese marco.

> Independientemente de las afirmaciones tradicionales, según la lógica es prácticamente inevitable que, en un gran volumen de información, la adopción de postulados innecesarios y la contradicción arbitraria de datos dados resulten en inconsistencias ocultas, si no obvias. Más aún cuando el texto de prueba en sí es bastante ambiguo, desordenado y confuso, como la Torá, por lo que se debe proceder con mucha cautela. Para llegar a un resultado consistente, utilizando procesos artificiales como las reglas de R. Ishmael, es esencial tener cierto margen de maniobra, una posibilidad de retroceder así como de avanzar. Si cada regla debe aplicarse de forma rígida e irreversible, el resultado final inevitablemente será insostenible y solo podrá sostenerse mediante mentiras y autoengaño. Incluso una generalización simple y natural de alguna afirmación bíblica, por ejemplo, a través de un *lelamed oto hadavar* , puede resultar contradictoria con alguna otra afirmación textual; cuánto más con un paralogismo complejo y retorcido, como por ejemplo un *lelamed hefekh hadavar* . En tales casos, debemos retractarnos o modificar el texto; desconozco el fundamento de lo segundo, sin una necesidad lógica absoluta; lo primero parecería mucho más justificable. Sin duda, nuestro principio fundamental debe ser que la Torá es más fiable que las construcciones rabínicas.

La única defensa concebible contra los resultados de la presente investigación es afirmar que las reglas de la exégesis rabínica constituyen ***un código secreto*** , mediante el cual las instrucciones de la Torá se transforman en enunciados legales válidos. Esta tesis sugiere que Dios escribió deliberadamente la Torá de forma engañosa, sin querer que todos tuvieran acceso a sus verdaderas intenciones, sino solo unos pocos selectos (los rabinos judíos), a

---

221 Me sorprendió tanto este inesperado veredicto negativo que cambié el título del libro. Originalmente, tenía la intención de llamarlo *Lógica judía* , por orgullo hacia el progreso inicial de mi pueblo en ciertos aspectos de la lógica, como la aducción, el a fortiori y la dialéctica. Pero después de completar el análisis de todos los principios hermenéuticos, quedó claro que solo podía llamarlo Lógica *judaica* .

222 Supongo que estoy cayendo en cierta ironía. Es decir, o bien la hermenéutica rabínica pretende ser una enseñanza de la lógica, en cuyo caso se trata de pseudológica; o bien no pretende serlo, en cuyo caso es engañoso presentar (como se suele hacer) los argumentos rabínicos como procesos de *razonamiento* que conducen a una conclusión: todo argumento debe considerarse un mero *decreto* . Pero, en cualquier caso, no podemos pretender ambas cosas. Es significativo que *midot* se traduzca como «principios de lógica» en muchos libros de oraciones judíos bilingües; Lewittes, pág. 66, n. 61, nos informa de que se trata de una decisión del Consejo Rabínico.

223 Esto no prueba nada en sí mismo, ya que (como han dicho los propios rabinos) *siempre hay una pizca de verdad en una afirmación falsa* . Tiene que ser así: sin alguna realidad en la que apoyarse, la ilusión no puede existir; nadie creería una afirmación falsa si no contuviera algo de verdad. La cuestión siempre consiste en separar la falsedad de la verdad y contrastarla con su esencia.

quienes se les reveló especialmente *una tabla de conversión* , los principios hermenéuticos, con fines de decodificación. Así, según esta idea, Dios dijo (en efecto): «Cuando, por ejemplo, asigno un predicado implícito a un sujeto subordinado en la Torá, debéis contradecir el enunciado de la Torá donde asigno el predicado implícito al sujeto subalterno (*lelamed hefekh hadavar*)». Dicho claramente, esta es, en efecto, la defensa propuesta por la ortodoxia. Lo expresan de forma más romántica, haciendo referencia a «alusiones y misterios ocultos» que «desafían la interpretación literal» [224], pero eso es lo que quieren decir.

Así pues, *desde ese punto de vista, La Torá puede hacerlo, y a menudo lo hace. significa más o menos de lo que dice* . Porque esto es lo que sucede: cuando, sin necesidad lógica, los rabinos generalizan una afirmación particular o la interpretan exclusivamente [225], ***añaden*** a la ley; y cuando, de igual modo, particularizan una afirmación general, la ***restan*** . Esta tesis no es inconcebible, pero es bastante rebuscada y difícil de creer. Uno podría preguntarse por qué Dios querría participar en tales artimañas, y no hablar con claridad y franqueza. Si su propósito era iluminar a la humanidad en general, y al pueblo judío en particular, con una ley perfecta, llena de sabiduría y amor divinos, justicia y misericordia, pureza y espiritualidad, ¿por qué no decir exactamente lo que quiere decir? ¿Por qué necesitaría enmascarar sus verdaderas intenciones y dar la clave de ellas solo a los rabinos?[226]

Todo esto concierne, cabe destacar, especialmente a situaciones que *no* implican lógicamente ni requieren respuestas rabínicas. En situaciones donde la lógica exige claramente una inferencia o resolución de conflicto, no se necesitan revelaciones especiales; todos están (más o menos) dotados naturalmente de los medios intelectuales necesarios. La hermenéutica rabínica, como privilegio divino, entra en juego, esencialmente, dondequiera que la lógica se enfrenta a un *problema* , porque la Escritura, considerada en su conjunto, no responde a alguna pregunta, sino que deja una laguna. Esta laguna puede ser una proposición particular indefinida: ¿debemos interpretarla como general o contingente? En el conocimiento natural, la opción preferida [227]sería la generalización. Alternativamente, la laguna puede consistir en un silencio total sobre algún tema, sin siquiera una proposición particular que lo oriente. En la ética natural, podríamos optar por la permisividad o, en el mejor de los casos, por una ley convencional.

Al tratar con una base de datos supuestamente *revelada divinamente* , como la Torá, en lugar del conocimiento desarrollado naturalmente en la mente de los seres humanos, la lógica científica no puede predecir con certeza cuál fue la intención del Legislador en caso de lagunas. Es probable que una proposición particular indefinida se interprete como contingente, y es concebible que las lagunas más radicales deban ser llenadas por la decisión de jueces designados divinamente (como sugiere Deuteronomio 17:8-13). Esta última posibilidad

---

224 Cito nuevamente a Bergman (p. 99), quien utiliza este lenguaje en referencia a las declaraciones hagadicas de los rabinos; pero he visto un lenguaje similar utilizado en referencia a la Torá.

225 Atribuir el resto del sujeto, o su negación, a la negación del predicado, más allá de la licencia otorgada por la lógica eductiva.

226 No soy un criptocaraíta, ni pertenezco a ninguna otra secta o religión; esta es una pregunta sincera y honesta de un judío común que, hasta ahora, practica, *en la medida de lo posible,* la religión de sus antepasados. Otra pregunta que vale la pena plantear es: ¿por qué Dios no querría enseñarnos lógica y pensamiento ordenado? ¿Qué ventaja obtendría al confundir e incapacitar epistemológicamente a las personas? A mi parecer, solo una clase clerical puede beneficiarse de tales suposiciones.

227 Basado en la teoría de la inducción factorial; véase de nuevo mi obra ***Lógica del futuro*** .

justificaría *adiciones* a la ley (declarar que una proposición particular indefinida es exclusiva, generalizarla o formular una disposición completamente nueva son referencias a casos previamente no abordados); pero no justificaría *sustracciones* de la ley (salvo las particularizaciones exigidas por contradicciones manifiestas, que no pueden resolverse de otra manera).

Sin embargo, la Torá desaprueba *explícitamente las adiciones (tosafot*) y las sustracciones (*geronot*) a la Ley Escrita, en pasajes como el siguiente [228]:

> ***No añadiréis a la palabra que yo os mando, ni le quitaréis nada, para que guardéis los mandamientos del Señor*** (Deut. 4:2) .
>
> ***Todo esto que yo os mando, eso guardaréis y haréis; no añadiréis a ello, ni quitaréis de ello.*** (Deuteronomio 13:1).

Dichos pasajes podrían interpretarse literalmente, dando a entender que, incluso cuando se encuentran lagunas, ningún legislador ni órgano legislativo humano puede pretender llenarlas. La tendencia humana, y en particular la rabínica, a legislar sobre casi todo parecería ilegal [229]. Desde esta perspectiva, cuando la ley divina escrita es oscura, a pesar de todos los esfuerzos de la lógica pura por aclararla, en la práctica no existe ley divina (sobre el tema en cuestión). El nombramiento de jueces se limita entonces a la *aplicación* de la ley divina; es decir, a decidir en cada caso si se ha infringido la ley divina, o a favor de quién se inclina, e imponer la sentencia, si la hubiere, que exigen esas mismas leyes. No existe delegación de poderes para elaborar leyes con autoridad casi divina. Toda legislación no divina está sujeta a la ética natural o a la convención humana, y por lo tanto, posiblemente sujeta a variación en circunstancias apropiadas.

En cualquier caso, la justificación del «código secreto» es muy frágil. Recordemos que se concibió como una explicación de último recurso para ***la ilógica de las Midot*** (como se expuso anteriormente). Pero esto solo se sostiene temporalmente, en el mejor de los casos;

---

228 Estas dos frases, por supuesto (procedentes del Deuteronomio), son pronunciadas por Moisés. Nuestra premisa básica es que las pronuncia con plena autoridad divina , como un mero portavoz, y no como el primer rabino. Otra perspectiva completamente distinta es considerar el Deuteronomio como la primera obra rabínica, es decir, la primera transcripción de la ley oral. (De hecho, al leer esta obra, imagino a Moisés, ahora el anciano líder de un nuevo orden bien establecido, sentado en su tienda, dictando a su secretario personal, según le vienen a la mente, palabras de sabiduría. La imagen se sugiere por el estilo informal, las digresiones, las repeticiones, la dispersión del tema...). En cualquier caso, podría argumentarse que «la palabra» a la que se refiere Moisés, que no puede modificarse, incluye no solo la ley escrita, sino también la oral. Sin embargo, ¿cómo se puede garantizar la adhesión a la ley no escrita? ¿Qué constituiría, en tal caso, la adición o la sustracción? ¿Cómo se definirían los límites?

229 Lewittes (p. 90), refiriéndose a estos dos pasajes de Deuteronomio, comenta: «Sin embargo, los maestros de la ley judía, en particular los Sabios del Talmud, no dudaron en añadir nueva legislación al corpus de la ley judía. Interpretaron el precepto bíblico citado anteriormente como aplicable a cada mitzvá en sí misma; es decir, no añadir a una mitzvá una característica no prescrita por la Torá... Además, no se consideraba una violación de este precepto si la legislación adicional se indicaba claramente como de origen rabínico y no bíblico». Sin embargo, esta explicación no resuelve el problema de forma sincera; *de hecho, muchas leyes* quedan fuera de su alcance de una u otra manera. Es solo una cortina de humo: si consideramos la legislación final punto por punto, innegablemente encontramos muchas adiciones y supresiones.

puesto que, en el momento en que el código se descifra y deja de ser secreto, como se hace en este volumen, todo el argumento se desmorona. Mientras persista el misterio, solo se puede argumentar que Dios escribió la Torá de forma distinta a como pretendía que se leyera, entregando exclusivamente a Moisés y sus sucesores (los rabinos) un libro de códigos (las *Midot*) para traducir sus intenciones. Pero, una vez que las ecuaciones implícitas se vuelven transparentes y accesibles para todos, la idea de que Dios se exprese de maneras tan inútilmente tortuosas resulta ridícula.

> Todas las afirmaciones esotéricas resultan igualmente vanas a la larga. De igual modo, la Ley Oral en su conjunto deja de ser un privilegio especial en cuanto se plasma por escrito (como en la Mishná y todas las obras halájicas posteriores), por lo que cabe preguntarse por qué no se nos transmitió por escrito desde un principio.

Resulta fácil suponer, pues, que desde la primera aparición de las *midot* (es decir, cerca de la época talmúdica), estas no eran más que el equivalente judío de la argumentación sofista [230], producto de la incompetencia lógica y la deshonestidad intelectual de quienes las pronunciaban, y de la relativa ignorancia y credulidad de sus oyentes. Lo cierto es que los aspectos artificiales de la hermenéutica rabínica crean la ilusión suficiente de ser argumentos lógicos complejos como para engañar y someter intelectualmente a cualquiera que se sienta inseguro de sus capacidades lógicas o que, por razones emocionales, esté demasiado dispuesto a ser persuadido. El razonamiento del «código secreto» desempeña únicamente un papel secundario, como respaldo eventual en los debates con filósofos. En la práctica cotidiana, la hermenéutica rabínica «funciona», es decir, resulta «convincente», porque la defensa contra ella exige una lucidez lógica y una pericia de las que carece la mayoría de la gente (ya sean rabinos o laicos).

> El poder de persuasión de las *Midot* era, por supuesto, mayor en el pasado que en la actualidad; aunque algunas personas, incluso instruidas, siguen sintiéndose conmovidas por ellas. Una razón importante para su continua credibilidad es el deseo de los judíos de conectar con la auténtica y milenaria tradición del judaísmo. No buscan la verdad absoluta; buscan raíces y desean pertenecer. Están dispuestos a adoptar los procesos mentales artificiales de los rabinos, porque consideran que sus propios procesos mentales actuales también están artificialmente inducidos por la sociedad moderna y sus medios de comunicación. Pero la búsqueda de la felicidad no debe confundirse con la de la verdad.

2. Obstáculos artificiales al desarrollo natural del derecho.

La existencia de una tradición jurídica oral se sugiere en la Torá (escrita) en varios pasajes ya mencionados. Esto es perfectamente razonable, como lo deja claro el relato de Éxodo 18:13-26: siguiendo el consejo de Jetró, un Moisés sobrecargado de trabajo nombró jueces para aplicar (y, por lo tanto, interpretar en cierta medida) la ley en su lugar, reservándose para sí mismo solo los casos más difíciles. En efecto, Moisés se convirtió en un teórico, en alguien en comunicación con Dios, y dejó la mayor parte del trabajo práctico a

---

230 Históricamente, quizás deberíamos hacer una comparación con los predicadores estoicos de la época romana.

otros. Esto habría tenido que hacerse tarde o temprano para asegurar la perpetuación del nuevo sistema legal tras su muerte. Con la partida de Moisés, y finalmente la desaparición de la profecía, cesó la referencia a la decisión divina en los casos difíciles, y la ley solo pudo desarrollarse con referencia a parámetros preestablecidos.

Si bien la proposición general anterior es justificada y razonable, no implica automáticamente que cada afirmación particular de la tradición esté igualmente bien fundamentada. Centrándonos más específicamente en los principios hermenéuticos, parece muy improbable que se hayan transmitido íntegramente desde el Sinaí. La sugerencia de que las reglas del discurso talmúdico se conocían desde siempre resulta especialmente difícil de aceptar. Lo que se evidencia empíricamente, en cambio, en la Mishná y la Guemará (y posteriormente), es el desarrollo gradual de las reglas del juego, mediante ensayo y error, a través de disputas y compromisos entre los participantes. Encontramos abundante evidencia al respecto a lo largo de este trabajo.

> Vale la pena citar la *Enciclopedia Judía* al respecto: «El Talmud mismo no proporciona información sobre el origen de las middot, aunque los Gaonim las consideraban sinaíticas... Esto solo puede ser correcto si la expresión [*Halakhah leMoshe miSinai*] no significa más que "muy antiguas", como en el caso de muchos pasajes talmúdicos [231]. Sin embargo, es claramente erróneo tomar esta expresión literalmente y considerar las middot como tradicionales desde la época de Moisés en el Sinaí».

A primera vista, las reglas propuestas podrían parecer bastante plausibles, de origen mosaico, de una forma u otra. Pero cuando las examinamos más detenidamente y vemos:

- *que existen disputas sobre su validez y se ofrecen listas contradictorias,*
- *que las listas están incompletas y mal organizadas,*
- *y lo más importante es que existen desacuerdos en las interpretaciones de los principios individuales en sí mismos,*
- *y se proponen numerosas excepciones y prórrogas para ellas...*

Debemos ser extremadamente cuidadosos, sobre todo porque están en juego directrices *metodológicas* para interpretar la ley divina. Si estas directrices son cuestionables (o en la medida en que lo sean), entonces todo trabajo realizado con ellas también se vuelve cuestionable.

Las leyes éticas, ya sean relativas a rituales religiosos, moralidad personal y social, o asuntos jurídicos y políticos, *pueden* ser lógicamente opcionales o convencionales, y por lo tanto tener «setenta facetas», en el sentido de que *puede haber muchos medios que alcancen el mismo objetivo con igual eficacia* , y el factor de la decisión rabínica puede reflejar la necesidad, en tales contextos, de una elección común y uniforme, un consenso. Con respecto a la hermenéutica, es concebible que Dios escribiera la Torá de tal manera que se pudieran establecer diversas conexiones intelectuales a partir de un mismo conjunto de datos, cada una con una de las leyes éticas opcionales; y que las limitaciones impuestas por la tradición a tales procesos de pensamiento representen el aspecto convencional de la ley y la lógica religiosas.

---

231 Es interesante observar que la expresión *Halakhah leMoshe miSinai* es reconocida por una autoridad tan importante como el Rosh como no siempre literalmente cierta, según Lewittes, pág. 142.

Sin embargo, este margen de maniobra y control en la interpretación es solo una pequeña fracción del mundo de la exégesis, que permanece sujeto a numerosas reglas absolutas de la lógica.

En relación con las reglas de la lógica natural no hay peros ni excusas. Los rabinos no pueden *optar por ignorar* tales reglas, como tampoco pueden *elegir Para seguirlas* , son verdades universales, realidades irrefutables, para las cuales no se puede postular ninguna hipótesis de "setenta facetas". ***La "lógica" rabínica no puede permitir lo que la lógica natural prohíbe, ni eximir de lo que exige*** . Estas observaciones, por supuesto, se refieren principalmente a la lógica deductiva; con respecto a la lógica inductiva, o epagogía, no se excluyen por completo las decisiones preventivas que inhiben direcciones de pensamiento que de otro modo podrían tomarse. Los rabinos podrían, como se acaba de insinuar, con referencia al texto de la Torá, prohibir o hacer imperativo un proceso interpretativo que es *contingente* según la ciencia de la lógica. Tendrían que alegar sanción divina, por supuesto, algo difícil de probar o refutar, y algo que cualquiera podría alegar eventualmente si las afirmaciones se aceptan ciegamente. Pero en cualquier caso, su credibilidad depende del respeto a los límites objetivos establecidos por la lógica natural.

Sin embargo, los rabinos se han esforzado por *reservar* y *regular* el uso de los principios hermenéuticos, a veces de maneras que parecen injustificadas o injustificables. Se pueden encontrar indicios de esta tendencia en el Talmud [232], pero se ha desarrollado enormemente en la literatura post-talmúdica. Citamos a Bergman [233], primero con referencia a la interpretación bíblica (para fines halájicos): " **ya no estamos facultados para interpretar la Torá escrita utilizando ninguna de las trece reglas de exégesis** (*Maharik Shoresh* 139; *Ra'ah* a *Ketubos* citada en *Yad Malachi* 144)"; y de manera similar, con referencia a la interpretación del Talmud, citando a Rashi en *Shabbat* 132a como su referencia: " **la Ley Oral no puede interpretarse con ninguna de las trece reglas hermenéuticas** ".

La primera de estas frases reserva el uso de los principios hermenéuticos para la interpretación de las Escrituras exclusivamente a los Sabios del Talmud; la segunda impide su uso para la interpretación de textos talmúdicos y de otro tipo por cualquier persona. Lógicamente, ambas frases presuponen que tal legislación es objetivamente posible, ¡como si los modos de pensamiento involucrados no tuvieran necesidad formal! Pero la verdad es que ningún ser humano puede eliminar las leyes de la lógica mediante leyes, y la exégesis se compone en gran medida de tales leyes naturales. Así pues, ciertamente, al menos los aspectos naturales de la exégesis están fuera de la jurisdicción de los rabinos; no pueden reclamar autoridad divina: la prueba de que Dios quiso las leyes de la lógica (al igual que las de las matemáticas, la física, etc.) es que las creó como parte de la naturaleza. En cuanto a los

---

232 Podemos citar como ejemplo la frase *ain adam din gezerah shavah meatsmo* , traducida por *JE* como «nadie puede sacar una conclusión por analogía basándose en su propia autoridad», en referencia a *Pes* 66a y *Niddah* 19b. *JE* explica (p. 32) que este canon se formuló para evitar contradicciones derivadas del uso irrestricto del argumento *gezerah shavah* , y sugiere que la decisión sobre su uso en cada caso no se basó necesariamente (como afirmó Rashi) en la tradición del Sinaí, sino en el consenso rabínico. Sugiero que el propósito de este canon no era la inmutabilidad, ni siquiera el asentimiento colectivo, sino asegurar que un rabino que propusiera un *gezerah shavah* lo hiciera considerando el contexto completo del conocimiento (una persona inexperta podría fácilmente ignorar u olvidar datos relevantes); el asentimiento colectivo y la inmutabilidad serían consecuencias de un razonamiento inductivo adecuado, que convence a todos para siempre.

233 Todas las citas de Bergman que aparecen aquí provienen del capítulo 13 (págs. 120-156).

aspectos artificiales, son bienvenidos; es decir, *puesto que son ilógicos, cuanto menos se utilicen, mejor* .

Lo interesante de estos límites generales, y de sus equivalentes más específicos, es que las autoridades citadas por Bergman son *post-* talmúdicas, y además, que él menciona repetidamente *controversias* entre ellas con respecto a la verdad o la formulación precisa de dichos principios limitantes [234].

> Para obtener una perspectiva adecuada sobre la cuestión de la tradición, debemos tener siempre presentes los distintos periodos de tiempo involucrados. Los estudiosos fundamentalistas de la ley judía tienden a ignorar el factor tiempo y a razonar como si todos los protagonistas hubieran sido contemporáneos. De hecho, afirman saber con certeza que, durante un primer periodo de más de un milenio, existió una transmisión oral perfecta de la tradición del Sinaí, sin pérdida ni distorsión de datos y sin innovaciones. Luego, repentinamente más amenazada [235]que nunca, durante medio milenio, se puso por escrito (o casi todo); y quienes realizaron esta tarea gozaron de poderes y derechos exegéticos especiales, que desaparecieron con ellos. Finalmente, cientos de años después, encontramos autoridades que transcriben «tradiciones orales» que, aparentemente, nadie en ese lapso (a pesar de que existía una cultura de derecho escrito bien desarrollada desde el Talmud) había considerado dignas de mención. Este escenario de transmisión, propuesto por los rabinos, no es creíble.

Cabe señalar que existe otra dificultad lógica inherente en el límite propuesto para la inferencia a partir de la Torá Escrita. Las discusiones de la Mishná comenzaron unos *1200 años* después de la Revelación del Sinaí; el Talmud en su conjunto se completó unos *600 años* después; los comentaristas clásicos estuvieron activos *varios siglos* más tarde. Es difícil concebir que los principios hermenéuticos se presentaran en el Sinaí con una cláusula de "autodestrucción" incorporada, que permitiera a las autoridades rabínicas que vivieron específicamente entre 1200 y 1800 años después utilizar ciertos métodos de inferencia, y prohibiera a quienes vivieron después de ese período utilizarlos. ¿Cómo se habría formulado tal cláusula? ¿Acaso dijo Moisés: "Dentro de unos 1800 años, después de unos 600 años de la escritura de la Torá Oral, cuando el Talmud esté cerrado, ya no se os permitirá inferir la ley de la Torá Escrita"? No existe evidencia de tal tradición; Resulta más que obvio que la limitación fue un fenómeno *no* tradicional, simplemente obra de ciertos individuos de mentalidad cerrada.

Respecto a la limitación propuesta a la inferencia a partir de la Ley Oral, podríamos intentar justificarla diciendo que, mientras que la Torá Escrita es un documento de origen divino, la Torá Oral (recopilada en el Talmud) es un producto humano [236]. Sin embargo, tras

---

234 Como es lógico, Bergman no extrae conclusiones negativas de estos ni de ningún otro tema; todas las críticas expresadas aquí son responsabilidad del autor.

235 El peligro reside en la persecución de quienes recuerdan la tradición oral; podrían ser exterminados y, por consiguiente, la tradición caer en el olvido. Si se sabe que *alguna parte* de una tradición oral se ha olvidado, entonces sin duda *todas* las partes restantes se vuelven sospechosas, pues las partes faltantes pueden ser cruciales para realizar ciertas inferencias, y sin ellas, toda la ley se distorsiona, real o posiblemente, permitiendo lo prohibido, prohibiendo lo permitido, etc. Por esta razón, no se puede afirmar que algunas partes de nuestra tradición se hayan perdido realmente (como, si mal no recuerdo, sugieren algunos pasajes del Talmud).

236 Curiosamente, algunos rabinos parecen considerar lo divino como más accidental, menos intencional, que lo humano, a juzgar por un comentario en Bergman, pág. 135, según el cual: " *R' Betzalel Ranshburg...* citando *a Ravan,* sostiene que R' Yehudah interpretó *semuchim* solo en *Deuteronomio* . Esto se debe a que los otros cuatro libros del Pentateuco fueron dictados por el Todopoderoso y no fueron registrados en ningún orden en particular, mientras que Moisés dispuso las

una reflexión, este argumento también presenta dificultades. Si la Torá Oral fue, según las afirmaciones ortodoxas, de origen divino, entonces el Talmud debería ser una transcripción prácticamente literal de la misma y, presumiblemente, podría utilizarse también como fuente de inferencia mediante procesos similares. Negar tal perfección al Talmud equivaldría a poner en duda su continuidad con la tradición oral sinaítica. E incluso si se admite que no todas las leyes son de origen divino, se afirma que, aunque sea indirectamente, cuentan con la aprobación divina; en tal caso, también debería ser posible la inferencia.

En cualquier caso, cabe señalar que los rabinos del Talmud, al debatir las tesis de los demás, y sus sucesores, al debatir el Talmud y las tesis de los demás, sí utilizan, al menos, los aspectos naturales de los principios hermenéuticos. Cuando un rabino, por ejemplo, *como suele ocurrir* , construye un argumento *qal vachomer* a partir de las afirmaciones de otro, o interpreta la tesis de otro como *davqa* , o intenta resolver un conflicto entre dos tesis rabínicas, indudablemente está utilizando métodos exegéticos. Por lo tanto, no puede afirmarse que la prohibición teórica de tales métodos en el derecho oral sea acatada en la práctica por las autoridades. La prohibición está obviamente dirigida específicamente a los laicos, para impedirles cuestionar las decisiones rabínicas.

La verdad, entonces, es que los procesos de pensamiento *naturales* , mediante los cuales todos comprendemos *cualquier* exposición jurídica, ya sea documental u oral, no pueden evitarse ni controlarse, ya sea en el caso de la Torá, el Talmud o la ley rabínica posterior. Las restricciones propuestas solo podrían referirse a cláusulas adicionales y *artificiales* ; pero, como acabamos de argumentar, tales cláusulas, ya sean consideradas de inspiración divina o invenciones humanas, difícilmente pueden formularse con un límite de tiempo.

> *Enciclopedia Judía sobre la hermenéutica del Talmud* sugiere cómo se han desarrollado estas cláusulas artificiales a lo largo del tiempo . Al parecer, por ejemplo, los rabinos inicialmente establecían una discrepancia *(gezerah shavah)* entre dos instancias de un término, sin considerar otras manifestaciones del mismo en la Torá. Posteriormente, *para evitar que la misma inferencia se extendiera a otros casos, sin abandonar la inferencia inicial* , fue necesario construir una regla artificial que designara individualmente como «tradicionalmente aceptados» el o los casos a los que se limitaría dicha inferencia.
>
> Un enfoque natural habría requerido extender la misma inferencia a todos los demás casos, o al menos encontrar en el caso deseado alguna distinción interna que justificara su tratamiento especial, o bien abandonar la inferencia inicial. Pero los rabinos, conscientes de las inconsistencias que probablemente surgirían de la libre extensión, y al no encontrar ningún rasgo distintivo convincente en los casos aceptados, y reacios ideológicamente a revisar juicios anteriores, optaron por instituir una regla arbitraria, definiendo los casos admisibles *de forma indicativa* (es decir, simplemente diciendo «esto, pero no aquello»). Esto es, en efecto, un intento de *manipular* los métodos exegéticos para que conduzcan a los resultados deseados. Errar es humano y natural; pero institucionalizar el error es mentir.

En este contexto, conviene mencionar dos supuestos más generales: (i) que **las leyes de la Torá fueron concebidas por Dios como eternas** , y (ii) que **las leyes derivadas de la**

---

secciones de Deuteronomio en una secuencia determinada con el propósito de interpretarlas". Me parece que tal postura pone en duda el principio de R. Akiba de que el orden de las cosas en la Torá es intencional, principio sobre el cual se basan muchas inferencias contextuales, y además, y más importante, pone en duda la divinidad de las leyes que se encuentran en Deuteronomio pero no en los cuatro libros anteriores.

Torá por las autoridades religiosas son inmutables [237]. Estos cánones, por supuesto, han sido de gran importancia para el sistema jurídico judío, eliminando toda consideración temporal y toda posibilidad de cambio. Sin embargo, no era necesario mencionarlos repetidamente en los debates legales, dado su carácter universalmente aceptado. Cabe hacer diversas observaciones al respecto.

El primer canon parece muy razonable a primera vista. Sin embargo, tras una reflexión, se desprende de un racionalismo excesivo; pues no es *inconcebible* que Dios concibiera ciertas leyes en función de contextos socioculturales específicos, permitiendo su evolución con el cambio histórico. De hecho, la Torá parece contemplar la posibilidad de cambios en la legislación divina (compárese el período anterior y posterior al Diluvio, y antes y después del Sinaí); asimismo, algunas instrucciones divinas fueron puntuales (por ejemplo, muchas relativas a la primera Pascua). Esto solo significa que los decretos divinos son permanentes *hasta que Dios mismo, si es que alguna vez lo hace, los derogue, reemplace o modifique* . Huelga decir que reconocer esta posibilidad no implica aceptar todas las afirmaciones específicas de que esto ocurrió, como las de cristianos y musulmanes.

Además, existen casos en los que la ley de la Torá fue suspendida temporalmente, lo cual reconocen las autoridades religiosas (por ejemplo, el sacrificio animal del profeta Elías en el Monte Carmelo, contrario a la ley que legitima únicamente el Templo para tales rituales). Asimismo, las autoridades religiosas han adaptado ocasionalmente la ley, de forma más constante, a las cambiantes condiciones históricas (por ejemplo, las leyes relativas a la liberación de deudas y al pago de intereses). Argumentaban que las adaptaciones estaban previstas en la ley original, a modo de lagunas; pero debemos considerar el asunto desde una perspectiva fenomenológica: hubo un cambio efectivo en las costumbres legales aceptadas. Además, algunos comentaristas han sugerido aparentemente el relativismo de ciertas leyes (pienso en Maimónides, quien sugirió que el sacrificio animal estaba *pasado de moda*).

El segundo canon les pareció a los rabinos una extensión natural del primero. Dada su pretensión de autoridad divinamente delegada (basada en ciertas afirmaciones de la Torá, como ya hemos visto), su creencia de que Dios les había otorgado a muchos de ellos poderes especiales de discernimiento (profecía, el espíritu santo, gran sabiduría), así como su gran confianza en su capacidad de razonamiento, debido a la suposición de que sus inferencias eran predominantemente deductivas, en lugar de inductivas, era inevitable que consideraran toda la Halajá (es decir, todas las interpretaciones de la Torá desarrolladas colectivamente a lo largo del tiempo por los rabinos) como inmutable una vez establecida. Si las afirmaciones de la Torá eran eternas y las inferencias derivadas de ellas eran operaciones técnicamente impecables, entonces, sin duda (pensaban), los resultados obtenidos debían ser incontrovertibles y definitivos.

Sin embargo (como se demuestra a menudo en este trabajo), si bien el razonamiento rabínico era frecuentemente poderoso, no era ni omnisciente ni infalible. El segundo canon no se deriva lógicamente del primero. Aun aceptando la plena intención del primero, no es necesario aceptar automáticamente la plena intención del segundo. Dado que se trata de *seres humanos* , lo único que podemos afirmar con certeza es que, *cuando* sus argumentos son

---

237 Cabe señalar que aquí me refiero a las "leyes derivadas de la Torá por los rabinos" en un sentido amplio, incluyendo cualquier legislación que no sea explícitamente evidente en la Torá. La tradición denomina "ley rabínica" solo a una pequeña parte de la Halajá, concretamente a *las taqanot* (si no me equivoco); pero aquí incluyo todas las tradiciones e interpretaciones orales.

lógicamente defendibles y convincentes, y *mientras* lo sigan siendo, en circunstancias objetivas y contextos de conocimiento cambiantes, debemos admitirlos. Pero si se encuentra una buena razón, dentro de la letra y el espíritu de la ley de la Torá, los rabinos deberían admitir los cambios en la ley derivada. Es absurdo, contrario a la razón, cerrar la puerta y tirar la llave.

> En cualquier caso, cabe señalar que, al extenderse a toda la Halajá, el concepto de inmutabilidad ha introducido grandes complicaciones técnicas en el proceso legislativo. Me refiero a la dificultad de la ortodoxia, al margen de maniobra cada vez más reducido de los legisladores a medida que aumenta el volumen de comentarios establecidos. Este fenómeno (y sus efectos devastadores sobre las personas a las que se dirige la ley) no es exclusivo de la religión judía: una rigidez similar puede observarse en muchos periodos y sectas de las religiones cristiana y musulmana. Pero podemos contrastarlo con el derecho secular dentro de una democracia (el *estado de derecho*). En estos últimos sistemas jurídicos [238], incluso las leyes constitucionales pueden modificarse, según las circunstancias y la comprensión actual de las cosas. Además, estas presentan ciertas características ausentes o menos prominentes en las primeras; por ejemplo, el derecho constitucional prevalece sobre la legislación ordinaria divergente, y las leyes o disposiciones más recientes pueden prevalecer sobre leyes o disposiciones anteriores divergentes que no fueron derogadas explícitamente. En consecuencia, la ley puede evolucionar (a veces, ciertamente, de maneras lamentables; pero a menudo, sin duda, para bien).

Las restricciones rabínicas sobre el uso de las reglas hermenéuticas (a ciertas personas, en ciertos ámbitos) no afectan la aplicación práctica de estas reglas allí donde los rabinos permiten su uso. Por otro lado, existen principios generales que influyen en la exégesis en la práctica, haciendo que muchas de las reglas produzcan resultados que de otro modo no producirían. Pienso especialmente en el **principio de economía** , como podría llamarse, atribuido a Rabí Akiba, que podría enunciarse, en términos generales, como: **en la Torá, ninguna elección ni ubicación de palabra(s) es accidental, y ninguna repetición de palabra(s) es superflua** [239]. Este punto de vista se deriva de un pensamiento racionalista: Dios no haría mal uso, mal lugar ni desperdiciaría, en un documento tan importante como la Torá, su principal vínculo verbal con la humanidad, de ninguna palabra, frase u oración.

Cabe señalar, sin embargo, que el principio de economía se vio atenuado en cierta medida por el principio de que « **no hay principio ni fin en la Torá** » (*ain muqdam umeuchar baTorah* [240]), lo que permitió a los comentaristas reordenar cronológicamente los acontecimientos narrados en la Torá en ocasiones. No obstante, esto ha tenido un efecto mínimo, si es que lo ha tenido, en la Halajá, ya que la secuencia en que se dieron las leyes no afecta su contenido ni su fuerza relativa.

---

238 Las comparaciones con el derecho secular que se presentan aquí no son de mi propia autoría. Las encontré en Abitbol, en su análisis de la decimotercera *midá* . También menciona que los conflictos entre leyes divergentes pueden resolverse recurriendo a principios generales ampliamente aceptados. Cabe señalar que podemos considerar la ley de la Torá como constitucional y las derivaciones rabínicas como equivalentes a la legislación ordinaria, prevaleciendo la más reciente sobre la más antigua por haberla tenido en cuenta. Sin embargo, la diferencia persiste, a pesar de tales analogías, porque en principio no podemos cambiar la ley de la Torá, ni en la práctica las derivaciones rabínicas.

239 Una formulación más completa de este principio también daría importancia a: un pleonasmo (es decir, una palabra gramaticalmente redundante); la ausencia de una palabra presente en una declaración similar en otro lugar; una frase u oración redundante; una letra extra o faltante en una palabra.

240 *Pes* . 6b, citado por *Enc. Jud.* p. 371.

> Por cierto, si bien no cabe duda de que los rabinos han utilizado el principio de economía en relación con muchas palabras y su ubicación, hasta donde yo sé, nunca se ha confirmado en relación con todas ellas. Nadie parece haber realizado una investigación sistemática en todas las fuentes posibles para comprobar si, en efecto, los rabinos han tenido en cuenta, aunque sea de forma conjetural, *cada* elemento de la Torá que se rige por este principio; ni para determinar la proporción que sí se ha tenido en cuenta.

Desde esta perspectiva determinista, se pueden extraer inferencias de cada peculiaridad verbal de la Torá; y, como hemos visto, tuvo una fuerte influencia en la exégesis rabínica, llevando a menudo a realizar inferencias muy descabelladas. Cabe destacar que, como postura teórica, esta no fue universalmente aceptada; Rabí Ismael favoreció un enfoque más poético, afirmando que « **la Torá habla en el lenguaje de los hombres** » (*Sifre* sobre Núm. 112, citado por *JE*). Sin embargo, conviene señalar que (como hemos visto) en la práctica, Rabí Ismael se adhirió tácitamente con frecuencia al mismo modo de pensar que Rabí Akiba. Uno podría reflexionar sobre lo difícil que resulta para los seres humanos evitar el racionalismo, ¡incluso cuando lo intentan!

Si bien el principio de economía ha sido cuestionado por altas autoridades de la época mishnáica, ciertamente no puede considerarse absoluto, de origen divino e irreprochable desde una perspectiva tradicional. Incluso si en la práctica se aplicó con mayor frecuencia que se ignoró, debe considerarse, en el mejor de los casos, como un resumen a posteriori, un principio heurístico, más que como un principio rector y hermenéutico. Un problema importante reside en la dificultad de definirlo con precisión, de manera que su aplicación sea formalmente predecible. No puede expresarse como una regla inflexible, que refleje la ley de identidad, según la cual la Torá «significa lo que dice», pues una interpretación literal y rígida de este documento conduce a contradicciones (y, en cualquier caso, los rabinos no siempre favorecen la interpretación literal, como hemos visto).

Además, la hipótesis del «lenguaje humano», que concibe una licencia poética para Dios —según la cual su elección de palabras puede variar, puede repetirlas y usarlas en posiciones sorprendentes, sin que ello implique necesariamente una alteración de la ley— no es descabellada. Tales libertades de estilo no tienen por qué significar una falta de orden en el pensamiento divino, sino que podrían atribuirse a otros motivos, como la belleza, el énfasis y las exigencias narrativas, reflejando también los límites intelectuales y las necesidades emocionales de los destinatarios humanos del mensaje divino. Por lo tanto, el principio de economía no es la única postura lógicamente aceptable.

La verdad, me atrevo a decir, se encuentra en algún punto intermedio entre el funcionalismo y el arte. Si entendemos el postulado de R. Ismael como una postura neutral, es decir, simplemente una negación de la regla inflexible de R. Akiba, entonces no necesitamos buscar un término medio: es precisamente eso. Podemos afirmar, pues, que el enfoque correcto, dada la falta de consenso sobre un tema tan fundamental entre los principales exponentes de la tradición, y considerando la dificultad técnica de definir el principio de economía de manera que pueda aplicarse sin controversia, consiste en recurrir a la lógica natural y genérica. Es decir, juzgar cada situación según sus méritos, utilizando toda la gama de procedimientos inductivos y deductivos que la lógica pone a nuestra disposición, de forma flexible y sin pretensiones.

> Puede parecer paradójico que, si bien en sus posturas teóricas R. Akiba parece más racionalista y R. Ismael más poético, en su práctica exegética, como señala *Enc. Jud.* , el método del primero es «menos restrictivo», más permisivo desde el punto de vista lógico, mientras que el del segundo es «más estricto», más exigente desde el punto de vista lógico. A mi parecer, R. Akiba utiliza el principio de economía aparentemente riguroso como excusa para casi cualquier fantasía; mientras que la hipótesis del lenguaje de los hombres de R. Ismael y la consiguiente cautela en la práctica evidencian un empirismo y un racionalismo más profundos.

En cualquier caso, debemos recalcar que *es necesario distinguir entre los principios generales formulados por R. Akiba y R. Ishmael, y las inferencias particulares que se afirman haber realizado sobre estas bases (por estos mismos rabinos u otros)* . El mero hecho de que alguien afirme que al realizar una determinada «inferencia» está aplicando tal o cual principio aceptado, no certifica que dicho principio fuera, en efecto, la base lógica de la «inferencia». Existe una gran diferencia entre justificación y racionalización. Puede haber una relación analógica, aunque vaga, entre el principio alegado y su supuesta aplicación, pero no necesariamente una relación lógica estricta. La palabrería vacía suele ser una cortina de humo.

Otro principio, en la misma línea racionalista, que influyó en la exégesis fue que **cada unidad de información en la Torá solo puede servir para una inferencia** . Cabe destacar que esta noción es muy propia de la lógica judaica. La lógica genérica no tiene tal restricción: una premisa *puede* usarse repetidamente, en cualquier número de argumentos, sin que ello la invalide. Es más, una premisa *debe* reutilizarse con la mayor frecuencia posible, siempre que sus términos o tesis lo permitan, para asegurar su coherencia e integración con el conjunto del conocimiento. Imagino que la idea de los rabinos fue concebida como un corolario del principio de economía, una especie de extensión de la estática a la dinámica del estudio de la Torá. Pero no encuentro justificación alguna para ello, y repetirlo carece de fundamento en la lógica formal.[241]

Otro canon restrictivo de este tipo, propuesto por R. Ismael, establecía que los **principios hermenéuticos no podían constituir cadenas de argumentos** (sorites), de modo que la conclusión de uno se utilizara como premisa del siguiente. Este canon no fue aceptado por R. Akiba, quien consideraba que se puede «aprender de la propia materia derivada de la Escritura» (*lamed min halamed*). [242]Como es de esperar, en este caso me inclinaría por la restricción de R. Ismael con respecto a los resultados artificiales de los principios hermenéuticos; aunque defendería la postura de R. Akiba con respecto a los resultados naturales de la exégesis. Las partes artificiales deben evitarse en la medida de lo posible; las partes de lógica natural no pueden prohibirse.

---

241 De hecho, los rabinos sí reutilizan premisas, aunque sea implícitamente. Ejemplos de ello se pueden encontrar en nuestro análisis de la exégesis " *kol davar shehayah bikhlal* ", donde cada una de las cuatro premisas (mayor, menor, subjetiva y predicativa) se combina con las tres restantes para obtener información y comprobar la coherencia.

242 Véase *Enc. Jud.* pág. 371, que remite a *Zev.* 57a. Bergman también menciona el principio de R. Ishmael (aunque no el de R. Akiba), si bien parece limitarlo a las leyes relativas a las ofrendas sagradas; pero añade que «se pueden hacer varias distinciones» al respecto y nos remite a *Zev.* 50b. (Cabe señalar, de paso, que si se acepta la postura de R. Ishmael, de modo que todas las premisas de los argumentos hermenéuticos deben obtenerse directamente del propio texto, se deduce a fortiori que su decimotercera regla no puede interpretarse como una autorización para que la resolución de conflictos provenga de fuera de las Escrituras).

3. Cómo la “tradición” sigue creciendo.

En la búsqueda de la verdad objetiva en materia religiosa, o lo más cercana posible a ella, es importante, como hemos visto, controlar ante todo las actitudes mentales y, evitando toda presión psicológica y social, concentrarse en los hechos y la lógica del caso en cuestión. Además, conviene ser consciente de las diversas trampas, algunas presentes en todos los ámbitos y otras más propias del ámbito del pensamiento religioso.

Hoy en día, reconocemos la importancia de la imaginación en el pensamiento científico. Mach y Einstein, entre otros, han destacado este hecho. El conocimiento depende de la formulación y verificación de hipótesis. Formular hipótesis implica *imaginar* nuevas ideas, a través de imágenes y ecos de experiencias pasadas e intuiciones racionales, cuyos elementos concretos y abstractos se combinan y reorganizan de maneras nunca antes exploradas. Nuestra imaginación se *extiende y se limita de diversas maneras* . Una misma persona, bajo diferentes condiciones, y especialmente en distintos contextos de conocimiento, posee distintas capacidades y limitaciones imaginativas. Diferentes personas, que coexisten en una época histórica y una cultura, tienen distintas capacidades y limitaciones; asimismo, y aún más, las personas en diferentes épocas o entornos.

Todo esto es tan cierto en matemáticas como en física o biología: ***nuestra capacidad para concebir explicaciones o soluciones siempre depende de nuestra imaginación*** , que es función de la facultad de la imaginación en sí misma (los factores de nuestro cerebro que posibilitan la proyección de estructuras y permutaciones novedosas), así como de nuestra percepción, la inteligencia de nuestras intuiciones y nuestro contexto de información adquirido (que en conjunto proporcionan los elementos manipulados por la imaginación). El esfuerzo y la perseverancia también desempeñan un papel importante, por supuesto. Si esto es cierto en las ciencias exactas, lo es aún más en disciplinas como la historia, donde los hechos son mucho más difíciles de obtener, al ser relativamente únicos e irreproducibles, y, en consecuencia, la proporción de postulados es mucho mayor. Del mismo modo, como mostraremos más adelante con mayor detalle, *el pensamiento religioso depende de la imaginación de quienes lo practican.*

Si observamos la religión, no solo la judía sino también las demás religiones importantes, vemos ciertos patrones de comportamiento recurrentes. Una de las formas más comunes de legitimar nuevas proposiciones en una religión es proyectarlas al pasado; afirmar que siempre han existido, atribuirlas a alguna persona o personas con autoridad, y referir su transmisión al presente a canales subterráneos (orales, esotéricos). Esto puede llamarse el **argumento de la Anacronismo.** Para reiterarlo, porque es importante tenerlo en cuenta, tales prácticas no son exclusivas del judaísmo, sino comunes a todas las grandes religiones. Dentro de la cultura judía, muchas obras fueron escritas en estilo bíblico y bajo seudónimos antiguos durante los siglos pre-talmúdicos, las cuales, sin embargo, los propios sabios del Talmud rechazaron por diversas razones. Algunos afirman que el libro de Daniel es una de esas obras posteriores, que los rabinos, no obstante, mantuvieron en el canon. Más recientemente, un ejemplo clásico es el *Zohar* [243].

Naturalmente, algunas personas cuestionan la antigüedad de la Torá (es decir, los Cinco Libros de Moisés), sospechando que se trata de una obra acumulativa de numerosos autores y editores a lo largo de varios siglos posteriores, atribuida a un personaje antiguo, quizás meramente legendario, llamado Moisés. Algunos afirman tener referencias textuales

---

243 Según historiadores como Gershom Scholem, esta obra fue escrita principalmente por Moisés de León (siglo XIII, España), quien, de forma pseudoepigráfica, la atribuyó principalmente a Rabí Shimon Bar Yochai (siglo II, Tierra Santa). Aunque la obra apareció repentinamente en la historia, muchos judíos pronto se convencieron de su autenticidad, y muchos aún lo están hoy. Tanto es así, que incluso ha influido en la Halajá en dos o tres ocasiones. Por ejemplo, según lo que me enseñaron, la exención de usar tefilín (filacterias) durante los días intermedios de Pésaj y Sucot se basa enteramente en la autoridad del *Zohar* .

que lo demuestran (no he estudiado estas afirmaciones). Por supuesto, este es un enfoque muy radical. Pero incluso aceptando, en sus líneas generales, las presunciones tradicionales sobre la Torá y los libros posteriores de la Biblia (el Naj), es importante tener en cuenta que el argumento del anacronismo se utiliza repetida y frecuentemente, implícitamente si no explícitamente, en el Talmud y posteriormente. El problema con este argumento es que suele ser tan difícil de refutar como de demostrar. Generalmente existe una mínima posibilidad, por mucho que la evidencia, o la falta de ella, se oponga a la idea en cuestión.

> El periodo de la Torá en la historia judía parece prácticamente inaccesible para los historiadores (aunque, por supuesto, se sabe bastante sobre las culturas circundantes). El periodo del asentamiento judío (Jueces, Reyes) hasta el Primer Exilio y el Retorno (Esdras) es más accesible, gracias al propio Naj y a los descubrimientos arqueológicos (pocos de ellos documentales) en Tierra Santa y más allá. El periodo del Segundo Templo, hasta los inicios de la Mishná, es, sorprendentemente, una época relativamente oscura de la historia judía en lo que respecta a material documental; quizás se escribió poco y se destruyó mucho. Luego surge un fuerte movimiento rabínico, que comienza con la Mishná y se desarrolla con la Guemará; un movimiento elocuente, lleno de defensas y certezas, con sus convenciones y métodos peculiares. Pero incluso en esta fase talmúdica, es relativamente difícil establecer con firmeza la historicidad, o el mito, de ciertas afirmaciones.

¿Cómo, entonces, se puede comprobar y refutar el anacronismo? La respuesta reside en recurrir empíricamente a debates rabínicos más recientes. A medida que aumenta la evidencia histórica, disminuye la probabilidad de error en nuestras evaluaciones de afirmaciones anacrónicas. Es fácil inventar cuentos de hadas (historias muy improbables) cuando los datos en cuestión están fuera de nuestro alcance; pero las construcciones manipuladoras se vuelven inaceptables cuando los datos están disponibles, o cuando deberían estarlo pero no lo están. Si analizamos cómo los rabinos contemporáneos o relativamente modernos desarrollan el judaísmo, podemos extrapolar con seguridad nuestros hallazgos a sus predecesores. Aquí, los procesos involucrados *se* hacen evidentes:

1. Surge un problema legal **no previsto explícitamente** por las autoridades religiosas anteriores (desde la Torá hasta el Talmud y más allá). Si el problema en cuestión hubiera sido previsto explícitamente, o incluso si se hubiera podido deducir fácilmente de la legislación vigente, hoy no habría debate al respecto. Nuestro interés aquí se centra, por definición, en casos como este: por ejemplo, el uso de aparatos eléctricos en Shabat [244].
2. No se puede decir que los rabinos actuales ya conozcan la respuesta, a través de algún tipo de transmisión oral o escrita, ya que todos ellos son... **Evidentemente, lo buscaban** y debatían entre ellos posibles respuestas. Cabe destacar la imposibilidad lógica de las afirmaciones anacrónicas actuales: en el Talmud, la transmisión oral podía alegarse, consciente o inconscientemente, y había pocas posibilidades de verificación [245]; *pero desde*

---

244 La electricidad corriente era prácticamente desconocida para nosotros hasta finales del siglo XVIII, gracias a los descubrimientos de L. Galvani en 1796 y A. Volta en 1800.

245 Un rabino podría afirmar honestamente haber recibido alguna creencia de su maestro; pero ¿quién puede asegurar si lo que su maestro le enseñó lo recibió a su vez de *su* maestro, o si fue una intuición personal? El maestro intermedio pudo simplemente haber omitido especificarlo, y su sucesor dio por sentado que se trataba de una antigua tradición. Hay que tener en cuenta el grado de veneración que los antiguos profesaban a sus maestros. Si multiplicamos esta incertidumbre por el número de generaciones que transcurrieron desde el Sinaí hasta el Talmud, crece exponencialmente.

entonces, la ley «oral» se ha plasmado cada vez más exclusivamente ***por escrito*** *y, por lo tanto, está sujeta a un escrutinio objetivo.*

3. Para cada rabino que aborda el problema, el proceso de respuesta es el mismo: condicionado por sus arraigadas normas y restricciones culturales judías, fundamentado en su amplio conocimiento de la metodología y la ley judías oficiales, así como en cierto conocimiento de las condiciones de vida y la ciencia del entorno, y apoyado por su nivel personal de inteligencia (profundidad y amplitud de visión, rigor intelectual) e imaginación, **propone una posible solución** (o varias) para que sus colegas la consideren, y así se inicia un diálogo. Este es un procedimiento inductivo muy común, practicado en todos los ámbitos.
4. Las soluciones propuestas a un problema por los diversos rabinos involucrados se formulan, por supuesto, en el marco de la ley judía anterior, en la medida de lo posible con referencia a precedentes y analogías que se encuentran en la literatura. Sin embargo, dado que ni la pregunta ni la respuesta eran previamente conocidas ni abordadas, tenemos que confiar en **las posibilidades. que surgen en la mente de las personas involucradas** . Aun admitiendo que estas personas tengan credenciales impecables en cuanto a piedad y conocimiento de la ley judía, subsiste, para cada una, la cuestión de su conocimiento secular hasta la fecha y su honestidad al respecto, así como su inteligencia e imaginación. Este es el elemento humano en la toma de decisiones, tanto en la ley judía como en cualquier otro ámbito, y es ineludible. Incluso si estas personas fueran verdaderamente santas, el resto de nosotros también debemos considerarlo.
5. Ahora bien, el siguiente paso es, de hecho, el más interesante. La solución propuesta por una autoridad puede ser aceptada universalmente, o bien por algunos de sus colegas y rechazada por otros. Puede incorporarse íntegramente o con modificaciones a la Halajá, o incluso quedar totalmente excluida del ámbito halájico en cuestión. Pero, al ser la sugerencia de un rabino respetado, conserva su vigencia en la cultura judía, y varios siglos después puede resurgir repentinamente, en relación con un asunto muy diferente, gracias a alguna posible analogía. El hecho de que fuera expresada por una autoridad (es decir, alguien que ganó *otros* debates jurídicos) y *hace mucho tiempo* , le confiere a su propuesta **el estatus de «tradición».**
6. Este estatus, independientemente de que la idea tuviera un origen humano y de que su creador trabajara con una base de datos científica más limitada, e incluso de que no ganara el debate de la época, se transmite a cualquier idea posterior, en cualquier otro contexto, que logre basarse en la «tradición». Además, la antigua propuesta no solo se convierte en un **trampolín** para nuevas ideas, sino que también establece **límites** para el debate posterior. Es decir, los debates subsiguientes deben tener en cuenta esa «tradición», ser coherentes con ella y no excluirla por completo. Se convierte, en efecto, en «datos brutos», con todo el potencial de crecimiento y las limitaciones que ello implica.

Este patrón de crecimiento, que acabamos de describir, es un hecho real y observable. Si sigues cualquier debate rabínico, estos elementos te resultarán evidentes. La «tradición», paradójicamente, sigue creciendo. Aunque existe mucha incertidumbre en torno a las tradiciones talmúdicas, sobre si todas provienen del Sinaí, podemos demostrar con certeza que en tiempos más recientes, nuevas «tradiciones» se forman primero por la imaginación de algún

individuo y, con el tiempo, adquieren el estatus de iconos. Por extrapolación, es razonable suponer que procesos similares ocurrieron en épocas históricas menos accesibles [246].

> Personalmente, me resulta difícil imaginar que todas las palabras sobre la ley judía, dichas o escritas en los últimos 3300 años, hayan sido pronunciadas por primera vez por un solo hombre, Moisés, y luego repetidas de generación en generación. Sin duda, ningún ser humano tendría *tiempo suficiente* en toda una vida para *pronunciar* todas esas palabras, y mucho menos para comprender su significado. Incluso si la primera transmisión de Dios a Moisés fue milagrosamente rápida, y si hubo milagros en la transmisión de Moisés a otros hombres, debemos tener en cuenta las etapas posteriores de la transmisión. Además, es necesario considerar empíricamente la capacidad de la memoria humana: cuánto puede absorber en un tiempo determinado, cuánto tiende a olvidar con el tiempo, y también las posibilidades y probabilidades estadísticas de un "recuerdo" erróneo. Es muy razonable suponer que Moisés transmitió *algunas* enseñanzas orales además de su legado escrito; y es concebible que *algunas* de estas enseñanzas se transmitieran a lo largo de los siglos; pero *cuánto* y *cuáles* de sus enseñanzas orales han llegado hasta nosotros es una cuestión discutible.
>
> Cabe recordar que la propia Biblia contiene indicios de que la transmisión de la ley se interrumpía ocasionalmente, siendo el ejemplo más conocido el relato de 2 Reyes 22:8-13 (y su paralelo en 2 Crónicas 34:14-21). Allí se narra que, durante el reinado del rey Josías, el sumo sacerdote Hilcías «encontró el libro de la Torá (*sefer haTorah*)» en el Templo. El artículo definido *«el»* en esta afirmación indica que se encontró *un rollo específico de la Torá. Algunos comentaristas sugieren que se trataba del rollo original* , escrito por Moisés, y explican la alarma de Josías no por su total desconocimiento de la ley en aquel momento (ni por el de los demás), sino porque el rollo hallado se encontraba en un pasaje desfavorable. Otros, sin embargo, explican que el artículo "el" refleja el conocimiento de Hilcías de que, aunque todas las demás copias de la Torá habían sido destruidas en el período idolátrico anterior, *una última* copia (incluso posiblemente el original) había sido escondida, y él esperaba encontrarla.
>
> La primera opinión, al ser menos enrevesada, me parece más creíble. Sin embargo, la segunda es plausible en el contexto de los datos disponibles. Cabe destacar que más adelante se le informa al rey que Hilcías encontró « *un* libro», lo que podría significar que, a diferencia de Hilcías, el orador y el rey desconocían la pérdida del rollo original; o bien, podría indicar sorpresa y alegría por el hallazgo de un rollo, *cualquiera* que fuera, dado que habían asumido que todos los rollos se habían perdido. Por lo tanto, existe la posibilidad lógica de que la Torá, si no fue olvidada por completo por la mayoría de la gente, sí fue ignorada en gran medida durante un período prolongado, quizás unos 70 años (durante el reinado de Manasés, 55; el de Amón, 2; y los primeros 10 del de Josías). Si, como sugieren algunos comentaristas, el libro en cuestión era solo Deuteronomio, esto aún representa casi un tercio de los 613 mandamientos (200 de ellos, de los cuales 77 positivos y 123 negativos).
>
> Si la Torá escrita estuvo total o parcialmente fuera de circulación durante mucho tiempo, la ley oral seguramente sufrió un considerable deterioro. Evidentemente, no hubo un apagón total, ya que se mantuvieron fieles como Hilcías y la profetisa Hulda, así como diversos vestigios culturales; pero es muy probable que se produjeran lagunas en el conocimiento de la ley.

La *pluralidad* de «tradiciones» contradictorias tiende a confirmar la tesis de que, incluso en tiempos talmúdicos, se estaban desarrollando nuevas ideas de diversas maneras o se habían desarrollado recientemente. Sin embargo, los comentaristas ortodoxos, ante esta pluralidad, han planteado la reconfortante contratesis de que Dios deseaba estimular el debate y dejar espacio para la toma de decisiones, y por ello otorgó a la tradición de la Torá «setenta

---

246 La historia de Moisés sentado al fondo de una clase de R. Akiba, y sorprendido por las nuevas leyes enseñadas en su nombre, demuestra que los sabios talmúdicos ya eran conscientes de esta paradoja (*Menajot* 29b; según Lewittes, p. 57). Por definición, la tradición debe ser estática: la noción de una tradición dinámica es una contradicción en sí misma.

facetas». Así pues, el hecho de la pluralidad en sí mismo no prueba nada en ningún sentido. No obstante, existen otros indicios de que las escuelas de pensamiento contradictorias fueron un desarrollo cultural de la época talmúdica: en la literatura tántrica anterior, hay poca evidencia sólida de disputas legales similares y, además (como se muestra en el ejemplo del argumento a fortiori en este trabajo), no hay evidencia de un lenguaje lógico suficientemente desarrollado.

11. SOBRE EL CONCEPTO DE *MITZVÁ* .

La tradición judía atribuye diversas características técnicas al concepto de mitzvá . *En este capítulo, intentaremos aclarar algunas de ellas y analizar sus implicaciones formales, comparándolas con la lógica ética natural.*[247]

1. Propiedades básicas.

El término ***mitzvá*** (pl. ***mitzvot***) se suele traducir como mandamiento(s). Mitzvot ***asseh*** **Las mitzvot** ***lo-taasseh*** (mandamientos) son imperativos o órdenes positivas; las mitzvot lo-taasseh (prohibiciones) son mandamientos o prohibiciones negativas. Estrictamente hablando, esto no es del todo correcto. Algunas de las mitzvot son, en efecto, imperativos o prohibiciones, pero otras, ya sea directa o indirectamente, son más bien permisos (es decir, negaciones de prohibiciones) y/o exenciones (es decir, negaciones de imperativos).

Por ejemplo: Deuteronomio 23:25, «cuando entres en la viña de tu vecino, podrás comer uvas» (que se refiere a un trabajador en su labor), es un caso de permiso directo; o Éxodo 13:13, «y si no lo redimes, tendrás que decapitarlo» (que se refiere a un asno primogénito), es un imperativo condicional, que implica un permiso. En algunos casos, el imperativo y el permiso no tienen el mismo sujeto lógico; así, en Levítico 19:10, la obligación del dueño de la cosecha de dejar las espigas para los pobres implica el derecho de los pobres a entrar en el campo y tomarlas.

Pero tenga en cuenta que, en algunos casos, una declaración que tiene la forma de un permiso, se recibe más bien con énfasis en un imperativo implícito (por ejemplo, Deut. 14:11, que dice "todo ave limpia, puedes comer" se toma en el sentido de que uno debe examinar un ave y asegurarse de que sea kosher antes de comerla; de manera similar con Lev. 11:2, 9, 21). Algunos pasajes que podrían entenderse más naturalmente como meramente permisivos, aparentemente se interpretan de manera más extrema como imperativos (por ejemplo, Deut. 15:3 o 23:21, que dicen "de un gentil, [adelante]" - "reembolso exacto [del préstamo, incluso en el año]*de Shemitá* " o "cobrar intereses", son interpretados por algunos como que significa "debes *hacerlo* ", en lugar de simplemente "puedes *hacerlo* "; de manera similar, Deut. 17:14-15 se entiende en el sentido de que Israel no solo puede sino que debe (eventualmente) tener un rey.

---

247 *el Taryag Mitzvos* de Kahan , ya que ilustra cómo se enseñan actualmente las mitzvot a los laicos. Muchos de los ejemplos que aquí se presentan provienen de esa obra, aunque su análisis es mío.

Así pues, debemos interpretar el término mitzvá/mandamiento, en este contexto, como aquel que incluye tanto el «mandamiento de permitir» como el «mandamiento de eximir», además del «mandamiento de obligar» y el «mandamiento de prohibir». Esta reiteración anidada podría plantear problemas formales si se interpreta de forma demasiado literal. Más bien, creo que lo mejor es entender el término «mandamiento», a falta de otro, como aquel que, además de su sentido estricto de imperativo, abarca también prohibiciones, permisos y exenciones.

Podría argumentarse que la reiteración refleja un aspecto del concepto de mitzvá, a saber, que incluso las proposiciones éticas contingentes, si son verdaderas, son producto de la voluntad de Dios y, por lo tanto, implican un mandato. Pero entonces, ¿un mandato a quién? Algunos podrían responder que a las autoridades religiosas, indicándoles que les digan a los laicos lo que deben, no deben, pueden y no pueden hacer. Sin embargo, no creo que el judaísmo desee ser tan extremadamente autoritario; reconoce una relación más directa entre el laico y Dios.

Además, no creo que estemos obligados lógicamente a considerar las proposiciones éticas contingentes como expresiones de la voluntad de Dios; no es inconcebible que Dios simplemente esté abierto a cualquiera de las dos opciones que implican dichas proposiciones. En otras palabras, la tesis totalitaria de que «todo está regulado» dentro de una ética religiosa no es lógicamente inevitable; es perfectamente concebible (aunque algunas personas, con inclinaciones fanáticas, lo dudarían) que Dios permita (quizás incluso se regocije ante) cierta espontaneidad humana, de modo que los seres humanos tengan cierta libertad de elección (en mayor o menor medida), no solo en el sentido de capacidad natural, sino también en el sentido de libertad ética.

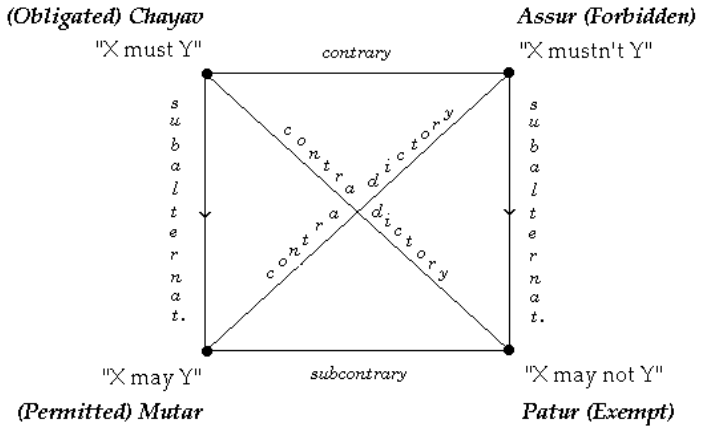
En términos más formales, la cuestión puede expresarse de la siguiente manera: en la modalidad natural, una proposición de la forma «X es *capaz* de hacer Y» suele asociarse con una proposición de la forma «Cuando X se encuentra en tal o cual situación, se ve *obligado* a hacer Y», que expresa las condiciones bajo las cuales la potencialidad se actualiza necesariamente. Una hipótesis (conocida como determinismo) sostiene que dicha asociación no solo es habitual, sino universal; las hipótesis opuestas (que postulan la espontaneidad o el libre albedrío) afirman que existen casos en los que una potencialidad no implica una actualización necesaria condicional.

De manera similar, la cuestión del totalitarismo frente a la libertad parcial surge en la modalidad ética de la siguiente manera: una proposición de la forma «X tiene *permitido* hacer Y» puede o no presuponer una proposición de la forma «Cuando X se encuentra en tal o cual situación, está *obligado* a hacer Y»; la cuestión no tiene una solución formal; cualquiera de las dos posturas, determinismo ético e indeterminismo ético, es una hipótesis. Cabe señalar que el idioma inglés, al usar verbos pasivos como «se permite», ya implica que la libertad es un don; pero una terminología más imparcial reflejaría mejor la independencia inherente de la libertad, su primacía conceptual.[248]

A continuación se presentan algunos de los términos que se encuentran en las discusiones talmúdicas en referencia a las mitzvot:

---

248 La explicación más sencilla de las proposiciones éticas permisivas y/o exentorias en la Torá es suponer que Dios quería impedir que nosotros (o los rabinos) llegáramos a una conclusión prohibitiva o imperativa.



Como es lógico, existen muchos otros términos equivalentes; en hebreo, como *tsarikh* , *zakai* ; en inglés, como prescrito, prohibido, permitido, etc. (consulte su diccionario de sinónimos para obtener más información). Estos conceptos suelen ser entendidos por los lógicos como modalidades éticas: atributos de las relaciones, conceptualmente similares a (de hecho, subconjuntos de) la necesidad, la imposibilidad, la posibilidad y la innecesidad, pero en el ámbito ético, implican algún estándar o estándares previos de valor, normas últimas, y poseen (entre otras) las siguientes características lógicas:

(a) En principio son obvertibles, de modo que si, para el sujeto X, la realización (en el sentido más amplio) de Y es una obligación, entonces no-Y está prohibido, y si Y está prohibido, entonces no-Y es una obligación; y del mismo modo, si Y está permitido, entonces no-Y es una exención, y si Y es una exención, entonces no-Y está permitido.

b) Forman un «cuadrado de oposiciones» normal, de modo que la obligación implica (pero no está implícita en) el permiso, es contraria a la prohibición y contradictoria a la exención; y del mismo modo, la prohibición implica (pero no está implícita en) la exención, es contraria a la obligación y contradictoria al permiso.

Sin embargo, como ya se comentó en un capítulo anterior, es probable que los talmudistas, en la mayoría de los casos, interpreten estos conceptos de forma algo diferente. Para ellos, al menos *desde el principio* , el permiso y la exención se entenderían como posiciones *davqa* y, por lo tanto, como implícitas entre sí y contrarias tanto a la obligación como a la prohibición. En ese caso, se puede deducir «X no puede-Y» (así como «X no puede no-Y») de «X puede Y»; y de forma similar, «X puede Y» (así como «X no puede Y») de «X no puede-Y». En ciertos casos, podrían preferirse las interpretaciones *lav davqa anteriores, si las davqa* resultaran insostenibles por alguna razón.

Además, surge la pregunta de si las expresiones hebreas ' *asseh* ' y ' *lo-taasseh* ' ('hacer' y 'no hacer') se entienden como palabras generales que significan cualquier verbo, o si significan más específicamente ' *acción* ' y 'abstención de la acción', respectivamente.

En sentido general, los verbos son completamente obvertibles: «hace X» implica «no hace X», y «no hace X» implica «no hace X»; este es el sentido preferido por la lógica formal, debido a su simplicidad. En cambio, en un sentido más específico, que concierne a la voluntad

humana, con sus concomitantes psicológicos, fisiológicos, ambientales, sociales, políticos y espirituales, que es el ámbito de interés de la ética, deben considerarse diversos matices.

Una «acción» puede referirse a un pensamiento (un evento puramente mental); a una emoción (una expresión psicosomática de placer, dolor o indiferencia, amor, odio o falta de compromiso, en diversas configuraciones y grados); o a un evento físicamente manifiesto, con todas sus implicaciones en el individuo o individuos involucrados y todas sus consecuencias en el contexto natural y social circundante. En este sentido, entonces, «acción» se refiere a un acto de la voluntad humana, que puede *variar desde plenamente voluntario y consciente hasta casi involuntario y/o inconsciente* , pero que en cualquier caso debe tener cierto grado de libertad para estar sujeto a la legislación ética, bajo cualquier sistema.

Cabe señalar que, contrariamente a lo que cabría esperar, los pensamientos suelen estar sujetos a regulación: si bien la cognición es, en última instancia, un evento objetivo, el observador a menudo puede elegir la dirección de su atención, el curso de su investigación y el precio (es decir, las condiciones) de sus creencias y actitudes. Del mismo modo, las emociones son, en cierto sentido , «pasiones», pero los juicios de valor que las originan suelen ser una elección relativamente libre, y una persona puede optar por reprimirlas, controlarlas en mayor o menor medida o dejarlas fluir libremente, lo que puede dar lugar a acciones (de valor variable). Ciertamente, en el judaísmo encontramos leyes relativas a la fe (creer en la existencia, la unicidad y la soberanía del Señor/Dios, no creer en otros dioses) y al amor (amar al Señor/Dios, amar al prójimo como a uno mismo, no odiar al hermano).

Por último, si bien es posible que un individuo pueda influir en su entorno natural y social directamente a través de sus pensamientos y emociones (es decir, por telepatía), en la mayoría de los casos, sin duda, dicha influencia solo puede tomar forma a través de actos físicos (ya sean palabras o sonidos hablados o no hablados, expresiones faciales y gestos, o empujar, tirar y otros movimientos) del individuo.

Cabe señalar también que, en lo que respecta a la religión, la ética no solo se refiere al impacto de los individuos en su propio cuerpo y mente (incluida el alma), y en su entorno físico y social, sino también a su (supuesto) efecto en los «mundos espirituales superiores e inferiores» de significado místico. Si bien algunos rituales son más o menos explicables en términos inmanentes, se cree o se presume que muchos tienen propósitos trascendentales. Pero no haré más comentarios sobre estos temas relativamente metafísicos.

Mi único interés aquí es señalar los distintos sentidos del verbo «hacer» y demostrar brevemente que, una vez que se va más allá del sentido simple y general, las cuestiones se vuelven bastante complejas. Por estas razones, la lógica formal suele centrarse en el sentido más amplio del verbo «hacer», en el que no existe ninguna distinción esencial más allá de la polaridad entre mandatos positivos y negativos.

Cuando se alude al sentido más específico de la acción humana, debemos tener en cuenta al menos las siguientes categorías: «hacer» y «evitar hacer» (ambas implican cierto grado de voluntad y consciencia), y «ausencia de hacer» y «ausencia de evitar hacer» (que simplemente niegan las dos categorías anteriores, sin implicar voluntad ni consciencia, y sin excluirlas). Todo esto es bastante obvio y, a mi parecer, era claramente conocido por los talmudistas.

A continuación se presenta una exposición más técnica de los conceptos que se están tratando:

Para las formas más abstractas, donde «hacer» se refiere a cualquier verbo, positivo o negativo, activo o pasivo, (a) todos los imperativos con cero o un número par de negaciones son equivalentes, y (b) todos aquellos con un número impar de negaciones son equivalentes, y estos dos conjuntos de formas son contrarios entre sí. Esto se refiere a las siguientes formas (utilizo las fórmulas «eso es bueno», «eso es malo» para expresar los juicios de valor absolutos involucrados):

a) **X debe hacer Y** = X no debe no hacer Y = X no debe no hacer Y = X no debe no hacer Y = si X hace Y, eso es bueno; si X no hace Y, eso es malo.
b) **X no debe hacer Y** = X debe no hacer Y = X no debe no hacer Y = X no debe hacer Y = si X no hace Y, eso es bueno; si X hace Y, eso es malo.

Sin embargo, por el contrario, si interpretamos "hacer" como específicamente "estar dispuesto", las obversiones no siempre son factibles y obtenemos cuatro conjuntos opuestos de dos formas (c a f, abajo), en lugar de dos conjuntos contrarios de cuatro formas (a, b, arriba).

c) **X debe querer Y** = X no debe no querer Y = si X quiere Y, eso es bueno; si X no quiere Y, eso es malo.
d) **X no debe querer Y** = X no debe querer Y = si X no quiere Y, eso es bueno; si X quiere Y, eso es malo.
e) **X debe no querer-Y** = X no debe no querer no-Y = si X no quiere-Y, eso es bueno; si X no quiere no-Y, eso es malo.
f) **X no debe querer no-Y** = X no debe querer no-Y = si X no quiere no-Y, eso es bueno; si X quiere no-Y, eso es malo.

Acerca de las oposiciones entre estas formas. Nótese que, dado que “X quiere Y” y “X no quiere Y” son incompatibles, mientras que “X no quiere Y” y “X no quiere no-Y” son compatibles, se deduce que “X quiere Y” implica (pero no está implicado por) “X no quiere no-Y”, y que “X no quiere Y” implica (pero no está implicado por) “X no quiere Y”.

Ahora bien, las formas (c) y (d) son contrarias, ya que discrepan sobre si “X quiere Y” es bueno (c) o malo (d), y de igual modo sobre si “X no quiere Y” es bueno (d) o malo (c). Lo mismo ocurre con las formas (e) y (f). Sin embargo, dado que “X quiere Y” (bueno) que se encuentra en (c) implica “X no quiere no-Y” (bueno) que se encuentra en (f), y “X no quiere Y” (malo) que se encuentra en (c) está implícito en “X no quiere-Y” (malo) que se encuentra en (f), las formas (c) y (f) son compatibles, pero ninguna implica a la otra. Lo mismo ocurre con las formas (e) y (d).

2. Factores complementarios.

Cuando Dios nos dice que hagamos o no hagamos algo, ¿se refiere únicamente a esa cosa que ha mencionado, o a un contexto mucho más amplio e implícito?

Quizás basta con hacer lo que Dios nos manda . O tal vez esta acción se ve debidamente recompensada; pero también, al enriquecerla con una mejor ***kavanah*** (plural: ***kavanot***), como se define más adelante, la recompensa aumenta proporcionalmente. De igual modo, en el lado negativo: puede haber distintos grados de gravedad, desde un mínimo para el «pecado por error» (lo que implica cierta responsabilidad por ignorancia o negligencia) hasta un máximo para el pecado intencional o deliberado (lo que implica cierta rebeldía). O quizás, de forma más extrema, el cumplimiento de una mitzvá positiva o el incumplimiento de una negativa requiere una kavanah adecuada (o, mejor dicho, un conjunto determinado de kavanot), y de otro modo no cuenta en absoluto.

Kavanah incluye varios factores:

(a) Un cierto grado de **consciencia** de la propia actividad o inactividad; de modo que sea producto de la voluntad y no meramente una reacción automática (un reflejo, un hábito o un hecho fortuito). Por ejemplo, al orar, ser consciente del significado (al menos del significado literal, si no de los significados más profundos) de las palabras que se pronuncian, se incluiría en este apartado.

motivos adecuados : esto se refiere al trasfondo causal que influye en el acto. Se incluyen aquí (i) objetivos más o menos conscientes, como obtener un lugar en el mundo venidero o recompensas terrenales, como esposa e hijos, larga vida, salud, conocimiento, éxito, riquezas, etc.; y (ii) objetivos no declarados/no admitidos, subconscientes o inconscientes, que constituyen el contexto psicológico relativamente oculto, como por ejemplo la sed de poder. Los motivos aparentes no son necesariamente motivos verdaderos; aquí se implican necesidades complejas de introspección.[249]

c) La **intención de** *cumplir* así la mitzvá , como tal, es decir, como un mandato de Dios dado por medio de Moisés en el Sinaí. Si bien este es el motivo ideal, puede considerarse simplemente un motivo necesario, una *condición indispensable* , sin que tenga que ser el único motivo, *excluyendo* cualquier otro. O, de forma más extrema, se puede insistir en la obediencia sin ningún motivo egoísta, puramente *lishma* , «por sí misma», o *leshem Shamaim* , «por amor al Cielo».

(d) Podríamos mencionar adicionalmente, aunque no califique estrictamente como kavanah, el *contexto emocional* . Los tratados sobre el cumplimiento de las mitzvot siempre enfatizan la importancia del estado de ánimo o **la actitud** : la buena voluntad, hacer la tarea con alegría (*beratson*), aumenta el valor y la virtud de la buena acción, y, por el contrario, el resentimiento y cosas similares la deprecian. Esto es bastante comprensible, al menos desde el

---

249 Cabe señalar que, en algunos casos, si mal no recuerdo (aunque no puedo citar un ejemplo ahora mismo), la propia Escritura menciona un motivo; de ser así, parecería obvio que dicho motivo debe desempeñar un papel importante. Por regla general, los rabinos desaprueban las explicaciones de las mitzvot, por temor a que estas se vean erróneamente limitadas. Por ejemplo: decir que afeitarse está prohibido *porque* los sacerdotes paganos lo hacían podría llevar a la gente a considerar que afeitarse es permisible siempre que no se realice con motivos idolátricos; o, de nuevo, decir que la carne de cerdo estaba prohibida *porque* se echaba a perder rápidamente en países cálidos podría llevar a la gente a considerarla permisible en países fríos o en la época de los refrigeradores. Pero una consecuencia de esa postura sería que si la Escritura menciona explícitamente un motivo para una mitzvá, entonces su cumplimiento *sin* ese motivo parecería, lógicamente, equivalente a no cumplirla (es decir, constituir, para una mitzvá positiva, un acto inútil; y para una mitzvá negativa, una laguna legal legítima). En tal caso, una interpretación *davqa* , similar a una inferencia *klal uphrat* , parecería justificada; pero desconozco si esta postura es aceptada tradicionalmente, o si los rabinos, no obstante, generalizan la mitzvá.

punto de vista de quien da la orden, que no quiere la molestia ni la interferencia de vibraciones negativas (torpeza); desde el punto de vista de quien recibe la orden, sin embargo, puede haber una necesidad sentida de expresar insatisfacción o desacuerdo, de cumplimiento involuntario.

Según algunos rabinos (entre ellos, si mal no recuerdo, el Rambam y el Chafets Chaim), sin la kavanah requerida, la acción realizada o no realizada se considera mera casualidad y no constituye el cumplimiento de la mitzvá correspondiente.

Ahora bien, lo anterior constituye una doctrina muy compleja, cuyas implicaciones lógicas son múltiples. En términos formales, significa que los mandamientos divinos dados en la Torá, aunque expresados en formas sencillas como «haz esto» o «no hagas aquello», en realidad se entienden como formas más complejas, que incluyen múltiples matices tácitos. Evidentemente, esto modifica sus propiedades lógicas. Por ejemplo, las dos proposiciones éticas que se presentan a continuación tienen propiedades lógicas muy diferentes:

- "X debe hacer Y" (simple).
- "X debe hacer Y *y* ser consciente (en grado *k*) de hacer Y *y* tener motivos *l, n, m* mientras hace Y *y* hacer Y para cumplir la orden de hacer Y" (complejo).

Cuando digo que dos proposiciones de este tipo tienen propiedades lógicas diferentes, me refiero a que tienen contradicciones distintas, implicaciones diferentes, etc., del mismo modo que cualquier proposición elemental 'P' tiene propiedades lógicas diferentes en comparación con cualquier proposición compuesta 'P+Q+R'. Más aún, dado que los elementos adicionales incluyen la mención del mismo sujeto y/o predicado de diversas maneras complejas.

De ello se deduce que, si la doctrina descrita anteriormente se acepta literalmente y en su totalidad, de modo que en el judaísmo no existen proposiciones éticas simples, entonces el sistema lógico aplicable no es (como suele suponerse) el que se aplica a dichas proposiciones, sino un sistema mucho más elaborado, apropiado para las formas más complejas, con una serie de matices en las relaciones simples. Es fundamental comprender la magnitud de esta implicación doctrinal.

Existen otros factores complementarios que podrían tenerse en cuenta:

En una ética natural, el factor **recompensa/castigo** está intrínsecamente ligado, ya que las acciones que se deben o no se deben realizar guardan una relación causal natural, constructiva o destructiva, con el estándar de valor de cada persona, que normalmente es el bienestar humano. El hecho de realizar o no realizar una acción u otra *provoca* una mejora o un perjuicio en los objetivos que constituyen nuestra norma; y la gravedad de la medida depende de si esta causalidad es necesaria o meramente útil, suficiente o parcial, categórica o condicional, etc.

Aquí, "X debería hacer Y", *porque* si X *no* hace Y, el/los objetivo(s) final(es) Z se verán *perjudicados* ; o "X no debería hacer Y", *porque* si X *hace* Y, el/los objetivo(s) final(es) Z se verán *perjudicados* ; o de nuevo, "X puede o no puede hacer Y", porque tanto si X hace como si no hace Y, el/los objetivo(s) final(es) Z *no* se verán perjudicados, aunque una forma puede ser más favorable que la otra, o pueden surgir consecuencias desfavorables, de una forma u otra, solo bajo ciertas condiciones en lugar de incondicionalmente.

Pero en una ética religiosa, es decir, una basada en la Revelación Divina, tales relaciones causales no siempre son evidentes, especialmente porque el objetivo o los objetivos finales involucrados pueden no ser del todo conocidos explícitamente (aunque los comentaristas pueden presumir de diversas maneras que son las intenciones de Dios). Además, la recompensa o el castigo personal o colectivo no siempre están conectados causalmente de manera natural y evidente con las acciones, sino que pueden estar conectados por mandato divino, por así decirlo, a través de caminos ocultos. Es decir, aun admitiendo que la Naturaleza también es producto del mandato divino, la religión presupone que algunas relaciones le son intrínsecas (inmanentes, naturales), mientras que otras utilizan caminos más extrínsecos (trascendentes, milagrosos).

Así, en religión, la recompensa o el castigo, que simbolizaremos con Z1 y Z2 respectivamente, guarda la siguiente relación formal con el mandato: «X debe hacer Y, *y* si X hace Y se promete Z1, *y* si X no hace Y se amenaza con Z2»; y de forma similar, en el caso de «X no debe hacer Y», *mutatis mutandis* . Los imperativos se asocian con promesas y amenazas, pero no se pueden *inferir formalmente* de ellos proposiciones condicionales naturales negativas.

apéndice de origen divino , que puede no tener (aunque también puede tener) ninguna conexión causal natural con el imperativo (positivo o negativo). El resultado no es automáticamente consecuente, según la ley natural, sino que está mediado por actos de voluntad *específicos* de Dios en cada caso. Aun cuando las decisiones de Dios sean consistentemente uniformes, siempre conservan un carácter más voluntario. Esta hipótesis explicaría la irregularidad de los resultados (que, por supuesto, también podría deberse a la complejidad de las causalidades naturales involucradas) y encaja perfectamente con la doctrina de que Dios desea reservarse la opción de la misericordia y el perdón.

En este contexto, surge la cuestión de *la redención* . En la naturaleza, algunos errores pueden corregirse y otros no. En el judaísmo, por una dispensación divina especial, se nos ofrecen con frecuencia otras posibilidades de redención, la anulación y el perdón de los *hechos consumados* , más allá de lo natural, mediante el arrepentimiento y el cambio personal (*teshuvá*), la caridad (*tsedaká*) y el sacrificio en el Templo (*korbanot*). Todo esto tiene un significado lógico.

Otro tema que podría ser relevante es si la recompensa y el castigo están relacionados con **el esfuerzo** . ¿Acaso el único interés de Dios es el *resultado* final, el cumplimiento de la tarea, o el esfuerzo invertido en cumplir una mitzvá es significativo para Él? Esfuerzo significa trabajar contra la resistencia, la resistencia de las propias facultades o debilidades, o de diversos factores externos; o, en otras palabras, en una terminología apreciada por los rabinos, la contrapresión del *yetzer haraa* , la "inclinación al mal" que supuestamente posee la humanidad en particular y este mundo en general.

En cuanto a la recompensa, si dos personas cumplen la misma mitzvá, y para una fue *fácil* y para la otra *difícil* , ¿están al mismo nivel moral/espiritual? En cierto sentido, quien la cumplió fácilmente se considera superior, dada la facilidad con la que la realizó; pero en otro sentido, quien la cumplió más difícil se considera superior, dada la dedicación adicional.

Más concretamente, por ejemplo, si una persona nunca mata, ni roba, ni comete adulterio (y muchas personas entran en esas categorías), ¿se le atribuye siempre virtud? ¿O depende el mérito de haber sido tentado y resistido la tentación, como afirman algunos

rabinos, y aumenta el mérito en función de la dificultad encontrada? En otras palabras, para usar una metáfora tecnológica, ¿solo se respeta la producción de calor en la ley judía, y se desaprueba la superconductividad?

En términos más formales, ¿ implica la afirmación «X debe hacer Y» en la Torá que «si a X le cuesta hacer Y, es recompensado; de lo contrario, no»? ¿Y la afirmación «X no debe hacer Y» implica que «si X es tentado pero resiste a hacer Y, es recompensado; de lo contrario, no»? Quizás no sea posible responder a estas preguntas desde un punto de vista formal; cualquier doctrina que sea internamente coherente y que no presente dificultades inherentes, se encuentra en igualdad de condiciones desde esa perspectiva.

Con respecto a las mitzvot negativas que acabo de mencionar, quisiera comentar que, de hecho, las personas están constantemente tentadas: cualquier motivo de ira, real o imaginario, es en realidad una tentación para la violencia y (eventualmente) el asesinato; todo objeto que uno pueda tomar (que pertenece a otra persona) es una tentación para el robo; toda mujer que pasa es una tentación para la violación y (si está casada) el adulterio. Así pues, incluso si tales tentaciones se consideraran tan insignificantes que fueran prácticamente nulas para la mayoría de las personas, o si superarlas se viera como algo que genera un mérito prácticamente insignificante para la mayoría de las personas, aún así no podríamos afirmar con certeza que *no* hubo tentación alguna y, por lo tanto, que no hubo resistencia a la tentación.

La idea de los rabinos más extremos puede expresarse más completamente diciendo que cada mitzvá se refiere a cuatro resultados (dejando de lado cuestiones más complejas de kavanah mencionadas anteriormente) de la siguiente manera: por ejemplo, que "X debe hacer Y" en la Torá significa "X debe querer Y" (véase la forma (c), en la sección anterior), de modo que:

- Si **X quiere Y** (= acción activa), la mitzvá se cumple y se recompensa;
- Si **X hace Y, pero no *quiere* Y** (= desempeño pasivo), la mitzvá no se cumple verdaderamente y no hay recompensa alguna;
- Si **X no quiere Y, pero por casualidad *no hace* Y** (= pecado de omisión), la mitzvá se quebranta, aunque quizás con un castigo relativamente menor;
- Si **X no quiere hacer Y** (= pecado de comisión), la mitzvá se quebranta de una manera más punible.

De manera similar, que "X no debe hacer Y" en la Torá significa "X no debe querer Y" (véase la forma (d)), y esto implica cuatro resultados como los anteriores, mutatis mutandis; y de igual modo, supuestamente, para "X debe hacer/no querrá Y" (véase la forma (e)) y "X no debe hacer/no querrá Y" (véase la forma (f)). Todo esto en sí mismo parece coherente.

En cuanto al castigo, ¿recibe un trato menos severo quien se ha esforzado al máximo por cumplir una mitzvá positiva o resistir la tentación de pecar, pero ha fracasado, que quien se ha esforzado menos o no se ha esforzado en absoluto? Esta pregunta, al igual que la anterior, puede formularse en términos formales, proponiendo así más matices. Nuestra sensibilidad humana respecto a la justicia nos lleva a afirmar que sí; el judaísmo tiende a estar de acuerdo en principio, aunque algunas historias parecen sugerir que, en ocasiones, esto resulta irrelevante.

Al considerar la cuestión de la kavanah, surgen distinciones y matices aún mayores. Por ejemplo, una persona que desconocía la ley, por ejemplo, tras haber sido secuestrada lejos de la comunidad, y que conscientemente come carne de cerdo, no es comparable a alguien que conocía la ley y deseaba quebrantarla para expresar su rechazo. Estas sutiles subdivisiones escapan al alcance del presente estudio; solo las menciono para recordar al lector que aún no hemos agotado todas las posibilidades.

Hablando de recompensa y castigo, cabe mencionar un concepto interesante de la deontología (lógica ética general) presente en la Biblia y el Talmud: el de **remedio** . Por ejemplo, está prohibido robar (una mitzvá negativa), pero si alguien roba, devolver el objeto robado a su dueño (una mitzvá positiva), en algunos casos con una cantidad adicional del mismo objeto, exime al ladrón del castigo incurrido (como los azotes). Ejemplos similares se encuentran en el derecho humano y la ética «natural».

Estos procesos correctivos pueden expresarse formalmente de la siguiente manera: en algunas situaciones, X causa Y *y* NoX causa NoY; mientras que en otros casos, aunque X causa Y, NoX *no* causa NoY, de modo que el *daño causado* (Y) por la infracción (X) no puede ser *reparado* (NoY) mediante una solución (NoX). Esto se debe principalmente a la lógica causal, a saber, que algunas relaciones causales son reversibles, mientras que con otras «lo hecho, hecho está»; podríamos decir que son «entrópicas».

En un sentido más amplio, toda recompensa o castigo, ya sea en este mundo o en el más allá, se considera un remedio. Este es el concepto de ***tiqun*** (reparación), tan apreciado y ampliamente utilizado por los místicos judíos. La vida es o bien degeneración (a través del pecado) o bien de enmendar los errores (mediante buenas acciones o mediante la recompensa/castigo de la sociedad o de Dios). Cabe destacar que la recompensa es, en última instancia, tan *tiqun* como el castigo, ya que una buena acción que nunca recibe recompensa es comparable a un trabajo sin remuneración; implica una injusticia, algo que debería haberse completado no se ha hecho.

> Cabe destacar que los rabinos no explican en ningún lugar (hasta donde sé) cómo saben que Dios quiso que las mitzvot tuvieran las características especiales que les atribuyen. Ciertamente, la Torá escrita no es tan explícita como ellos en estos asuntos. Tampoco se incluyen en las listas principales de principios hermenéuticos las inferencias que surgen de las características especiales analizadas en este capítulo; ni se muestra en ningún lugar con precisión cómo se podrían interpretar tales formas de argumentación en el texto de la Torá mediante los principios hermenéuticos enumerados. Las características especiales de la lógica ética rabínica se dan por sentadas, como parte integral de la tradición oral; y quizás se consideran implícitas en cierta medida en el comportamiento de los personajes ejemplares que se encuentran en las historias de la Torá, el Talmud y la literatura inspiradora posterior. Como hemos señalado, existen debates entre los rabinos sobre su fuerza jurídica última. Yo diría que esas características especiales se desarrollaron gradualmente en la tradición rabínica, generadas por el idealismo, y a veces por la rivalidad, de los sucesivos rabinos.

Finalmente, cabe señalar que las mitzvot pueden presentar **otras características** (no relacionadas con las anteriores). Por ejemplo, a menudo están relacionadas temporalmente, en formas como « **tú, [la persona o personas involucradas,]debéis realizar la mitzvá A antes de la mitzvá B** ». Estas constituyen mandamientos complementarios, digamos C, cuyo sujeto es el mismo que A y B, y cuyo predicado contiene dos mandamientos en una secuencia

específica. Tales enunciados pueden tener cualquier polaridad o modalidad [250]; y pueden ser, además de categóricos, condicionales, en jerarquías diversas y, en última instancia, complejas. Huelga decir que la lógica formal de tales proposiciones puede volverse bastante compleja. Esta característica no es exclusiva de la deontología judía, sino que también se encuentra en la ética natural, donde los medios complementarios para un fin suelen estar ordenados de manera similar.

> Un ejemplo del judaísmo es la secuencia recomendada para las mitzvot del *talit* (manto de oración) y *los tefilín* (filacterias; cajas de cuero con extractos de las Escrituras, con correas); dentro de estos últimos, a su vez, el *tefilín rosh* (de la cabeza) debe colocarse antes que el *tefilín yad* (del brazo) . Estrictamente hablando, estas son mitzvot independientes, pero el orden en que se enumeran aquí es el ideal. También se nos indica con precisión en qué etapas deben recitarse las bendiciones correspondientes. [251]Cómo se demuestra todo esto (si es que se demuestra) a partir de las Escrituras es otro asunto, relacionado con la hermenéutica; aquí nos interesan las formalidades.

3. Cómo contar las mitzvot.

Una de las propiedades interesantes y peculiares de los mandamientos bíblicos o talmúdicos/rabínicos es **la no equivalencia entre una proposición ética y su opuesto** . Es decir, «X debe Y» y «X no debe no-Y» (o de manera similar, «X no debe Y» y «X no debe-Y»), aunque lógicamente se implican mutuamente, formalmente, en todos los casos, ¡pueden, sin embargo, en algunos casos contarse como dos Mitzvot! Por ejemplo, Deuteronomio 22:19, que se refiere a casos de difamación de la esposa por parte del esposo, dice tanto «ella seguirá siendo su esposa» como «él no podrá despedirla en todos sus días»; tener que permanecer casado y tener prohibido el divorcio son idénticos, pero aquí se especifican ambos. Otro ejemplo es Deuteronomio 25:17 y 19, los mandamientos de recordar y no olvidar las fechorías de Amalec contra Israel.

A primera vista, repetir el mismo mandamiento en forma positiva y negativa podría parecer una redundancia; o quizás se sospeche que ambas formulaciones se consideraron leyes distintas para satisfacer una idea preconcebida sobre el número de preceptos. Sin embargo, la explicación de los rabinos es bastante plausible: este énfasis no solo busca incentivar doblemente la obediencia al mandamiento, sino también señalar las posibles recompensas o castigos adicionales inherentes a su cumplimiento o incumplimiento. (Cabe destacar que los preceptos positivos y negativos en cuestión no tienen por qué estar próximos en el texto bíblico: por ejemplo, Levítico 19:13 y Deuteronomio 24:15, que tratan sobre el pago puntual y sin demora a un trabajador, están distantes entre sí, pero son complementarios).

Así pues, existe una regla general (o casi general) que establece que: la desobediencia de un mandato positivo no puede ser castigada por los tribunales rabínicos, aunque pueda tener

---

250 Otras formas incluyen "A puede preceder a B", "A no debe preceder a B", "A no puede preceder a B", etc. También se pueden usar modalidades intermedias como "debería preferiblemente" o "debería preferiblemente no" (estas corresponden a grados de probabilidad en la modalidad natural).

251 Existen muchas prescripciones adicionales, como que si uno se ha puesto el *yad tefilín* antes que el *rosh tefilín* , debe continuar poniéndoselo por respeto; o, si uno habla durante el proceso, debe recitar otra bendición; y así sucesivamente. Desde el punto de vista formal, tales detalles constituyen una serie de mitzvot condicionales (si-entonces).

consecuencias sociales negativas o de origen divino, estas últimas en esta vida o en la otra; mientras que la desobediencia de un mandato negativo sí puede ser castigada por los tribunales rabínicos, aunque también puede tener consecuencias de diversa índole. En cuanto a la obediencia a mandatos positivos o negativos, la recompensa de dicha obediencia no suele estar dentro de la competencia de los tribunales rabínicos (aunque en algunos casos pueden decretar que una persona sea honrada, por ejemplo), sino que puede estar programada en la naturaleza (por Dios, por supuesto) o darse como un fenómeno social (muy probablemente debido a la cultura ambiental producida por la Torá) o efectuarse providencialmente (es decir, por intervención divina) en este mundo o en el venidero.

En efecto, nos encontramos ante una *convención lingüística especializada* según la cual, cuando un mandato se formula *únicamente* en positivo, los tribunales no son competentes para castigar la transgresión, mientras que cuando se expresa *también o únicamente* en negativo, sí lo son. Se trata de una señal, un código, que no se encuentra en el lenguaje común y, por lo tanto, no es una regla de la lógica ética formal, sino peculiar (según se nos enseña) del ámbito de la Torá.

Cabe señalar que, en algunos casos, el par de mandamientos positivos y negativos no son, estrictamente hablando, en un sentido puramente formal, opuestos entre sí. Esto puede ocurrir cuando el mandamiento positivo se refiere a un acto finito de voluntad, y el mandamiento negativo se refiere no solo a la ausencia de esa voluntad, sino a otro acto finito de voluntad en la dirección opuesta. Por ejemplo, Deuteronomio 22:29, en relación con los casos de violación, obliga al matrimonio y prohíbe el divorcio; estas dos mitzvot no son idénticas como en el caso mencionado anteriormente en Deuteronomio 22:19, pues uno podría verse obligado a casarse con alguien, pero no tener absolutamente prohibido divorciarse poco después.

De manera similar, en Deuteronomio 21:23, la prohibición de dejar a un hombre *colgado* durante la noche y la obligación de *enterrarlo* el mismo día de su ejecución no son opuestos exactos. En Deuteronomio 22:1,3, la mitzvá de devolver los objetos perdidos que uno encuentra y la advertencia de no pasar de largo e ignorarlos (para evitar la molestia de devolverlos) no se implican mutuamente; de igual modo, en Deuteronomio 22:4, respecto a ayudar al animal caído de un prójimo. Asimismo, los mandamientos en Deuteronomio 22:6-7 sobre la madre ave no se deducen entre sí (ya que podría haberse requerido que no tomemos ni a la madre ni a la cría, o a la madre pero no a la cría).

También encontramos en la Torá otra forma de aparente redundancia, **la repetición de ciertas leyes tanto en forma genérica como específica** . Por ejemplo, si el incesto está prohibido entre un hombre y *varios* parientes cercanos específicos (Lev. 18:7-18), uno podría preguntarse qué sentido tiene prohibirlo adicionalmente con *cualquier* pariente cercano (Lev. 18:6). Aquí nuevamente, la explicación dada por los comentaristas es que dicha repetición señala la severidad de la mitzvá y advierte del doble riesgo que implica su desobediencia, en el caso de las mitzvot negativas; o, en el caso de las mitzvot positivas, su importancia y doble recompensa. Se sugiere un cálculo. Con respecto al ejemplo tomado aquí, se podría decir que mientras que el incesto en general genera un débito moral de x , tal práctica con un pariente cercano específico genera un débito mayor, $x + y$.[252]

[252] El ejemplo aquí presentado quizás no sea el mejor, pues es demasiado complejo. El texto puede interpretarse naturalmente como *klal uphrat* , lo que significa que la generalidad inicial se limita

Este asunto plantea, incidentalmente, otra cuestión de interés aún mayor para la lógica formal de las proposiciones éticas. ¿Cuáles son las relaciones lógicas entre imperativos, permisos, prohibiciones y exenciones? Esta pregunta tiene que ver con la lógica modal y, como veremos, puede responderse completamente **haciendo referencia a la lógica aléctica (no ética)** .

Sabemos que, en la lógica de las proposiciones no éticas, si bien la predicación de cualquier especie implica silogísticamente la predicación de todos sus géneros, la predicación de un género no basta para implicar la predicación de *ninguna* de sus especies (elegida al azar), aunque sí implica que *al menos una* (sin prejuicios sobre *cuál* o cuáles) de sus especies debe ser predicable. Por contraposición se deduce que: si bien la negación de un predicado genérico implica la negación de *todos* los predicados relativamente específicos, la negación de *cualquiera* (o incluso más de una, siempre que sean menos que todas) de sus especies no es formalmente suficiente para negar un género dado, pero se requiere la negación de *todas* sus especies para asegurar la negación de un género dado.

Como veremos a continuación, de lo anterior se pueden inferir ciertas reglas con respecto a la lógica ética. La relación formal entre proposiciones éticas y neutrales se encuentra en **la teleología** (derivada de la lógica causal). Las afirmaciones normativas se refieren a *medios y fines* ; nos indican si tal o cual cosa es *necesaria, perjudicial o ni necesaria ni perjudicial para un estándar de valor* aceptado . Esta norma puede tener su origen en la revelación, en deliberaciones racionales o en elecciones irracionales; puede ser más o menos explícita, y puede ser unitaria o múltiple (siempre que sea internamente consistente, o al menos que sus partes estén claramente jerarquizadas).

En el judaísmo, la norma es la voluntad de Dios, cuyo contenido preciso conocemos solo parcialmente y de forma especulativa, en la medida en que se expresa implícitamente en la Torá a través de las leyes y los relatos (y de manera similar, *mutatis mutandis* , en ciertas otras religiones). En la ética natural, la norma es el bienestar humano general, que puede ampliarse para incluir las preocupaciones ecológicas, y esto es en gran medida explícito y coherente, en la medida en que es cognoscible a través de la biología y ciencias afines. Los sistemas éticos más subjetivos se refieren a las emociones personales o al bienestar de grupos especiales (por ejemplo, una raza) como su estándar, y son en gran medida implícitos y a menudo inconsistentes. En cualquier caso, cualquiera que sea el estándar de valor (que denominaremos **C**), la ciencia lógica establece las siguientes relaciones formales para cualquier acción dada (llamémosla **B**) realizada por alguien (**A**):

- **A debe hacer B** (B es imperativo para A), lo que significa que si A no hace B, C no puede ocurrir.
- **A no debe hacer B** (B está prohibido para A), lo que significa que si A hace B, C no puede ocurrir.

---

a los detalles que se enumeran a continuación [cuarta regla hermenéutica de R. Ishmael]; o bien, la generalidad puede considerarse que se refiere a actos eróticos no copulatorios, mientras que los detalles pueden referirse a la cópula, aunque la redacción sea la misma [*lo tikrav legalut ervah* , no te acerques para descubrir la desnudez]. Además, el sujeto de estas prohibiciones es generalmente masculino [*ish* , un hombre], sin ninguna aclaración sobre el estatus de las parejas femeninas. Y así sucesivamente; pero ignoremos tales complicaciones en este contexto.

- **El hecho de que A no tenga por qué ni tenga por qué dejar de hacer B** (llamémoslo "licencia", a falta de una palabra mejor) significa que, tanto si A hace B como si no, C puede ocurrir igualmente.

Además:

- **A puede hacer B** (B está permitido a A), significa que B es imperativo o está autorizado a A.
- **A no puede hacer B** (B está exento para A), significa que B está prohibido o autorizado para A.

Estas son, pues, las interpretaciones aléticas de la necesidad, imposibilidad, contingencia, posibilidad e innecesidad éticas *categóricas* , respectivamente. Nuestra gama de modalidades éticas puede ampliarse aún más con referencia a teleologías *condicionales* . *Así, por ejemplo, que A haga B es propicio* para C, si causa C en ciertas circunstancias; y que A haga B es *peligroso* para C, si inhibe C (causa no-C) en ciertas circunstancias. Ahora bien, nuestro objetivo aquí es encontrar **las relaciones entre especies y géneros de acción** . Sabiendo que un género dado (digamos **G**) es imperativo o prohibido o lo que sea, ¿qué podemos inferir sobre sus especies (digamos **S1** , **S2** , **S3** ,...); y viceversa?

a. **Si un género G es imperativo** , *ninguna* de sus especies se implica lógicamente que sea imperativa, ni nada más, aunque se implica que *al menos una* de sus especies debe realizarse, *de lo contrario G no puede ocurrir, y por lo tanto C no puede ocurrir* . Nótese bien que S1, S2, S3... se implican disyuntivamente, pero no individualmente ni distributivamente, y mucho menos colectivamente, como imperativos por la imperativaidad de G; solo se ve afectada la disyunción de la serie de S, cada S puede, en sí mismo, ser autorizado, imperativo o incluso prohibido. Se sigue, por contraposición, que no basta con saber que cada una de sus especies, S1, S2, S3, ..., están exentas, para inferir que un género G está exento, sino que debemos establecer que las especies no son disyuntivamente imperativas, como se acaba de definir; ¡nótese bien esto! Por lo tanto, **si alguna especie, digamos S1, está exenta,** ninguna inferencia sobre sus géneros, como G, es lógicamente posible.

b. **Si un género G está prohibido** , se deduce lógicamente que *todas* sus especies también lo están, *porque si alguna de ellas existiera, G existiría y, por lo tanto, C no podría existir.* En este caso, la prohibición de G se transmite a S1, S2, S3, ..., de forma distributiva y colectiva; el vínculo es mucho más fuerte que en el caso anterior, nótese bien. De ello se deduce, por *absurdo* , que **si alguna especie, digamos S1, está permitida** , entonces todos sus géneros, como G, están permitidos (ya sea de forma imperativa o autorizada).

c. **Si alguna especie, digamos S1, es imperativa** , entonces todos sus géneros, como G, son imperativos, *porque la ausencia de G (que está implícita en S1) implicaría la ausencia de S1, bajo la cual la condición C no puede ocurrir* . Nótese que las otras especies de G, S2, S3, ..., no tienen por qué ser imperativas; la imperativa de G, aquí, es más bien incidental a la de S1, más bien una inevitabilidad, debido al hecho de que no se puede generar S1 sin G; solo si todas sus especies fueran igualmente imperativas, G sería imperativo *per se* . Se sigue, por *absurdo* , que **si un género G está exento** , entonces todas sus especies, S1, S2, S3, ..., están exentas (ya sea prohibidas o autorizadas).

d. Si alguna especie, digamos S1, está prohibida , no es posible ninguna inferencia respecto de su género G, *porque dado que S1 implica no-C y S1 implica G, solo podemos concluir que G no implica C (ya que si G implicara C, entonces S1 implicaría tanto no-C como C, por lo que S1 sería imposible, contrario a la premisa de que está prohibida, lo que implica potencial).* G puede ser igualmente imperativo (no-G implica no-C, en cuyo caso las especies restantes S2, S3, ..., son al menos disyuntivamente imperativas), o prohibida (G implica no-C, en cuyo caso la prohibición de S1 es simplemente una consecuencia de la de G), o ni imperativo ni prohibido ('G no implica C' solo excluye la posibilidad de que G sea imperativo para *no-* C, lo cual no nos concierne, ya que es C el que es nuestro estándar de valor). De todo lo anterior se sigue que **si un género G está permitido** , no es lógicamente posible ninguna inferencia respecto de sus especies S1, S2, S3, ...; Cada una de ellas podría ser igualmente imperativa (en cuyo caso, G sería imperativa y, por lo tanto, permitida) o autorizada (lo que implica únicamente que G está permitida) o prohibida (sin implicar nada para G).

Finalmente, cabe destacar que, al saber que **un género G** está **autorizado** (es decir, ni es imperativo ni está prohibido), solo podemos inferir que sus especies están exentas (es decir, están prohibidas o autorizadas); y al saber que **cualquier especie, por ejemplo S1,** está **autorizada** , solo podemos inferir que sus géneros, como G, están permitidos. Estas relaciones se derivan de lo anterior. No es necesario profundizar aquí en el tema de las situaciones condicionales.

Cabe señalar, sin embargo, que los principios anteriores, que describen *cómo se transmite o retransmite la modalidad ética a través de jerarquías conceptuales* , también pueden expresarse en forma de silogismos modales. Los modos válidos más obvios son (véanse los apartados b y c anteriores, que dan lugar a conclusiones categóricas):

G es un género de S1,	**S1 es una especie de G,**
y A no debe hacer G;	**y A puede hacer S1;**
Por lo tanto, A no debe hacer S1.	**Por lo tanto, A puede hacer G.**

G es un género de S1,	**S1 es una especie de G,**
y A no puede hacer G;	**y A debe hacer S1;**
Por lo tanto, A no puede hacer S1.	**Por lo tanto, A debe hacer G.**

En el discurso cotidiano de los judíos religiosos, el término mitzvá se usa en un sentido amplio y flexible, abarcando cualquier buena acción o moderación apropiada, lo cual resulta gratificante. Sin embargo, en el contexto de la doctrina de las **613 mitzvot** para los judíos, o de las **7 mitzvot** para los hijos de Noé (no judíos), el término adquiere significados más restringidos, que además varían en cada sistema. Este fenómeno se explicará a continuación, ya que resulta interesante desde el punto de vista de la lógica y bastante particular del derecho judío (o de estilo judío).

La lógica formal se ocupa de oraciones gramaticales significativas, cada una de las cuales simboliza alguna manifestación fenoménica, ya sea concreta o abstracta, material o mental, empírica o hipotética, real o ilusoria. Vista desde esta perspectiva amplia, incluso lo subjetivo es objetivo, y la lógica está siempre abierta a todos los candidatos a formar parte del

cuerpo de conocimiento que busca construir gradualmente. Cada evento tiene muchísimas facetas y muchísimos niveles, interconectados de innumerables maneras. Cada uno de estos innumerables fenómenos, cada fenómeno dentro o junto a los demás, puede representarse con fines conceptuales mediante proposiciones verbales; pero muchos objetos de la experiencia perceptiva o de la intuición nunca se verbalizan.

Desde esta perspectiva flexible, sería absurdo y arbitrario intentar *enumerar dogmáticamente* «leyes» de cualquier tipo y afirmar que «existen N leyes de la naturaleza en tal o cual campo» (por ejemplo, las Tres Leyes de la Termodinámica) o que «existen M leyes morales que deben seguirse en tal o cual situación» (por ejemplo, los Siete Pecados Capitales). La enumeración tendría que abarcar todas las proposiciones, *a un mismo nivel* , que son verdaderas y de las cuales se pueden inferir todas las demás relacionadas con el tema en cuestión; y pretendería tener una finalidad determinada.

Este programa logístico ultrarracionalista, que aún se encuentra entre lógicos modernos con inclinaciones cartesianas, no tiene en cuenta la incorporación constante de datos empíricos que se produce en la práctica. Dicha incorporación gradual inevitablemente afecta no solo la aplicación de las leyes, sino también sus fundamentos y contenidos.

En cualquier ciencia o conjunto de conocimientos, se pueden identificar ciertos principios generales, independientemente de cómo se hayan obtenido, que dominan el resto de los datos, de forma similar a la relación deductiva entre axiomas y teoremas; pero todo pensador sabio tiene presente las fuentes inductivas del conjunto y mantiene un enfoque pragmático. Dicho esto: *contar rígidamente* las «leyes» sería un procedimiento muy artificial, sobre todo si se insistiera en ***ceñirse a un número determinado*** . Sin embargo, esto se encuentra en la ley judía y, como era de esperar, afecta no solo a su contenido, sino también a su forma.

Así pues, distintos rabinos coincidirán *en que* existen 613 preceptos para los judíos, o 7 para los no judíos, según las tradiciones talmúdicas, pero discreparán en cuanto a *qué* preceptos deben incluirse o excluirse de la lista en cuestión. Mientras lleguen al total correcto, aunque sea superficialmente, conservan cierta legitimidad; mientras que un sistema que se negara a reconocer el número mágico, insistiendo en un número irreductiblemente mayor o menor, quedaría descartado desde el principio. Otro dato a tener en cuenta es que existen **248 preceptos positivos y 365 negativos** [253]. Mi propósito aquí no es criticar este enfoque, sino destacar las particularidades lógicas que genera.

> Sin embargo, es interesante notar que el número 613 [*TaRYaG* , en hebreo,]se basa, hasta donde sé, únicamente en una mención pasajera en *Maccot* 23b, citando al rabino Simlai, y el Talmud no contiene una enumeración individual de estas Mitzvot. Una explicación del número que he leído en alguna parte es que consiste en la suma de: 2 por los dos primeros de los Diez Mandamientos, que los Hijos de Israel escucharon en el Sinaí directamente de Dios; más 611, que es la gematría de la palabra TORaH (T=400, O=6, R=200, H=5), que les fue transmitida indirectamente a través de Moisés. Desconozco si esta explicación se construyó *a posteriori o si fue la razón original del número.*

253 Se dice que corresponde a los 248 huesos de nuestro cuerpo y a los 365 días del año, e implica la necesidad de emplear todas nuestras facultades constantemente al servicio de Dios. (Desconozco si nuestros cuerpos tienen realmente 248 huesos; en cuanto a los 365 días, es un número redondo, corregido en los años bisiestos).

En este contexto, no se puede considerar *cualquier* mitzvá (principio ético) como una mitzvá (nótese el uso de la mayúscula). Solo ciertas mitzvot merecen tal honor, y su capacidad para ello es principalmente tradicional (por ejemplo, figuran en la lista propuesta por el Rambam en el *Sefer HaMitzvot* o en el *Sefer HaChinukh*). No se puede afirmar con exactitud que estas leyes, conocidas como mitzvot *av* (padre), se encuentren todas al mismo nivel conceptual; ni que, en conjunto, permitan la inferencia estrictamente deductiva de todas las demás leyes, aunque muchas sí son inferibles (en cuyo caso se denominan *toledot).* [descendientes]). Por lo tanto, la enumeración no tiene una base natural; es una estructura impuesta.

En cierto modo, las Mitzvot son un conjunto heterogéneo, lo que quizás refleje la complejidad del mundo al que se aplican. Mientras que desde el punto de vista de la lógica formal (y de hecho para códigos legales como el *Shulján Aruj* , como se menciona más adelante), cualquier precepto individual, ya sea categórico o condicional, imperativo o de otro tipo, se consideraría una oración ética (mitzvá), una Mitzvá tradicional (*av* mitzvá) puede consistir en un conjunto de tales oraciones, en conjunción o en disyunción, explícitas o implícitas. Quizás la mayoría de las Mitzvot estén implícitas en las Mitzvot; pero, con toda honestidad, estrictamente hablando, no se puede afirmar que todas lo estén: muchos detalles provienen de la tradición o de decisiones rabínicas posteriores, y muchos varían de una comunidad a otra.

Por poner un ejemplo al azar. En Éxodo 20:12, «Honra a tu padre y a tu madre», se mencionan dos elementos distintos (en lugar de solo «padres»), y sin embargo, se consideran una sola ley. A veces, la composición es más compleja: por ejemplo, Deuteronomio 25:3, «Cuarenta golpes le dará, no más», prescribe dar golpes, permite hasta cuarenta y prohíbe más de cuarenta, todo en una misma frase. No siempre es fácil predecir y comprender cómo y por qué los rabinos dividieron algunas frases en dos o más preceptos separados, mientras que mantuvieron otros, o fusionaron algunos, como preceptos únicos.

> En términos más generales, cabe señalar que, en algunos casos, frases que intuitivamente podrían considerarse leyes, terminan siendo rechazadas por decisión rabínica; mientras que frases que a primera vista podrían parecer meras anécdotas, acaban siendo leyes. Todo esto debe explicarse caso por caso, con referencia a los debates talmúdicos y post-talmúdicos pertinentes; no existe una justificación general. La tradición oral también amplía y delimita las leyes, indicando hasta dónde son aplicables y detallando sus excepciones.

Si ahora apartamos nuestra atención de estos sistemas numéricos y nos centramos en el sistema jurídico desarrollado del *Shulján Aruj* , observamos que este último se ocupa de enumerar todas las mitzvot (con minúscula), sin intentar contarlas, que son generalmente aceptadas como Halajá, e incluso muchas tradiciones subculturales (*minhagim*). Mientras que el Código de 613 Mitzvot es, por definición, exhaustivo, el *Shulján Aruj* es más bien un intento de exhaustividad (y de cierto grado de orden, al menos para las leyes actualmente relevantes). Es evidente que no se pueden derivar mecánicamente los miles de matices de la casuística del *Shulján Aruj* a partir de las 613 Mitzvot. Más bien, las 613 podrían considerarse como encabezados de capítulos, que representan conjuntos de mitzvot de diversa importancia y consenso.

Además, como Aaron Lichtenstein ha demostrado hábilmente en su obra *Las siete leyes de Noé* , el término Mitzvá no tiene exactamente la misma denotación ni las mismas

connotaciones en el código legal de 613 Mitzvot que en el de 7 Mitzvot. Existen paralelismos y relaciones genéticas entre estos sistemas, pero también diferencias radicales y de detalle. Por lo tanto, el término «mitzvá» vuelve a tener un significado variable (incluso después de la elucidación de unas 66 equivalencias entre los dos sistemas propuesta por Lichtenstein, como él mismo argumenta).

En esta obra también se evidencia el concepto de "encabezados de capítulo", en lugar de "principios fundamentales de los que se infieren todos los demás": en la lista de leyes noáquicas, los títulos tienden a describir un *patrón de comportamiento negativo extremo* (por ejemplo, comerse una extremidad de un animal vivo), sin limitarse aparentemente a ello, es decir, sin excluir otros comportamientos prohibidos e incluso patrones de comportamiento positivos prescritos (en el caso que nos ocupa, contra otras formas de crueldad hacia los animales y a favor de la bondad hacia ellos).

Como se desprende de la discusión anterior, el conteo de las mitzvot no es un asunto sencillo.

4. Moralidad impuesta *frente a* moralidad personal.

Según el judaísmo, una persona tiene mayor mérito por realizar una buena acción si Dios se lo ordenó, que si simplemente la hizo por voluntad propia. De hecho, en algunos casos (por ejemplo, agitar el *lulav* fuera de la festividad de Sucot), realizar la acción sin haber recibido una orden es inútil y no otorga mérito alguno; en otros casos (como cuando un no judío presume observar el sábado), incluso resulta contraproducente y punible.

Desde esta perspectiva, la ética no es «universal» en el sentido de ser uniforme para todos, sino que puede variar de un grupo a otro o incluso entre individuos. Así, los judíos pueden tener un conjunto de reglas, los no judíos otro; los israelitas, levitas y kohens pueden estar sujetos a reglas diferentes, al igual que clases de individuos que, en términos relativamente voluntarios, pueden ser nazireos, jueces (dentro de un Beit Din, o tribunal religioso) o reyes; hombres, mujeres y niños no tienen por qué tener las mismas obligaciones, restricciones y libertades; los profetas o reyes pueden recibir órdenes muy personales; y así sucesivamente. No solo las reglas pueden variar de una población a otra, sino que la recompensa y el castigo también pueden variar en consecuencia.

No veo ninguna dificultad lógica en este punto de vista, en el sentido de que nunca he estado de acuerdo con la idea kantiana de que la moral sea necesariamente recíproca y universal. La deontología, la lógica general de las formas éticas, no puede presumirse que consista simplemente en enunciados exclusivamente categóricos del modo ético, sino que debe considerar una compleja interrelación de enunciados condicionales. Así como el aspecto no ético de la naturaleza muestra diversidad y condicionalidad, así como cierta uniformidad y categoricidad, también el aspecto ético de la naturaleza (en la medida en que existe), y más aún la ética divina, puede mostrar estas diversas modalidades.

Además, tanto en la ética natural como en la religiosa, el condicionamiento puede ser de cualquier categoría y modalidad: puede ser extensional (esquemáticamente: «en el caso de esta clase de personas, así; en todos los demás casos, de otra manera»), natural/temporal (por ejemplo, «cuando un *nazir* come cierta cantidad de uvas, entonces está sujeto a ciertas penas»)

o incluso epistémico (es decir, «si una persona era consciente de tal o cual cosa, es responsable de tal o cual cosa; alternativamente, no lo es»). La búsqueda de absolutos (de una ética que pueda probarse con certeza) no debe confundirse con la búsqueda de categóricos.

Por supuesto, cuando no existe una causa verdaderamente convincente para la discriminación, es lógico recurrir al principio de reciprocidad y universalidad (conocido por los filósofos como el Principio de Uniformidad de los Indistinguibles). Este positivismo o minimalismo suele estar justificado e ser inevitable, al menos dentro de un marco de conocimiento natural; y, de hecho, se aplica en el contexto religioso, donde el texto de referencia no especifica ninguna distinción. En tales casos, la diferenciación legal entre las personas y la falta de equidad (igualdad ante la ley) serían arbitrarias e injustificables.

Pero, en lo que respecta a la ética religiosa, nuestra postura es que si Dios, el Creador de toda realidad, incluyendo la ética, decide subdividir las responsabilidades y estructurar la recompensa y el castigo de forma desigual, y nos comunica su voluntad al respecto, es su prerrogativa y estamos obligados a acatarla. La razón de esta postura no radica necesariamente en que exista una causa de discriminación invisible para nosotros, aunque visible para Dios (si bien en algunos casos esto podría ser cierto), sino en que Dios es libre de asignar diferentes funciones y remuneraciones a sus diversos colaboradores, por muy indistinguibles que sean en sus características naturales o espirituales. Él es el Jefe.

> Sin embargo, dicho punto de vista resulta difícil de aceptar, en otro nivel, para alguien que vive en la sociedad democrática occidental moderna, en un momento histórico y en lugares donde, afortunadamente, la experiencia del monarca totalitario oriental o medieval prácticamente ha desaparecido. Nuestra sociedad es muy permisiva y liberal (y, no obstante, gracias a Dios, no es totalmente amoral ni inmoral, e incluso en muchos aspectos es más moral que nunca). Esta postura es producto de un desarrollo que incluso se ha hecho evidente durante mi propia vida, pero que tiene sus raíces en la Ilustración (incluyendo, en cierta medida, a Immanuel Kant, pero también a muchos otros) y en los acontecimientos filosóficos y políticos posteriores.
>
> Nos resulta difícil aceptar, como paradigma de moralidad, el comportamiento de un esclavo atemorizado, que cumple con sus deberes sin obtener nada a cambio, simplemente porque su amo lo ordenó amenazadoramente, pensando solo en lo estrictamente necesario para cumplir la orden, y así sucesivamente. Queremos comprender mejor las cosas, esperamos más justicia. La sumisión desinteresada y la obediencia pura nos parecen construcciones teóricas lejanas, invenciones de moralistas austeros e insensibles; ya no nos parecen tan bellas ni ideales. Tales actitudes deben tenerse en cuenta.

Lo que quiero debatir aquí es si una acción impuesta externamente, divinamente ordenada, sin duda, pero realizada como un deber, es moralmente superior, como parece sugerir el judaísmo normativo, o si es más creíble moralmente la persona que actúa desde una profunda intuición interna del bien y del mal, espontáneamente, sin ser obligada, por un amor genuino al mundo, a sus semejantes y a Dios. En resumen, la pregunta es: ¿quién es mejor persona, la que te da caridad o no te mata simplemente porque así se le ha ordenado, o la que te da caridad o no te mata porque te ama?

Este tema está intrínsecamente ligado a la psicología del estudio y la práctica religiosa, lo que sugiere que la respuesta a nuestra pregunta varía según el caso. Sin duda, existe una diferencia, en la mayoría de los casos, entre las motivaciones que la religión idealmente exige a sus seguidores en teoría y las que realmente los impulsan en la práctica. Y si bien la religión considera esta brecha como una fase pasajera, cuya solución, precisamente, es el estudio y la práctica, debemos reflexionar sobre ella con mayor detenimiento. Debemos preguntarnos qué

es lo que *realmente* lleva a la mayoría de las personas religiosas a actuar como lo hacen, es decir, en aparente conformidad con los preceptos de la religión.

Y la respuesta no puede ser que esas personas tengan desde el principio los mismos juicios de valor que la religión. Puede que los tengan, si han sido culturalmente preparadas para ello desde la juventud, aunque esto no prueba que bajo otras influencias no hubieran adquirido otros valores y convicciones. Pero en cualquier caso, los recién llegados a la religión, ya sean judíos que hacen *teshuvá* (retorno) o *gerim* (conversos), si bien pueden haber adquirido, por experiencia personal, algunos valores y convicciones en común con los propuestos por la religión —suficientes para atraerlos a ella—, los recién llegados, digo, son sistemáticamente *aculturados* y se les hace adquirir deseos y creencias de los que antes carecían.

Así, si bien los motivos iniciales que impulsan a un recién llegado pueden ser el deseo de escapar de experiencias dolorosas, como la soledad y la confusión, o, de forma más positiva, el deseo de obtener ventaja en un mundo competitivo al recibir el favor del Gobernante del mundo, o incluso simplemente obtener ayuda material de la comunidad judía, la religión induce nuevos deseos adicionales en el recién llegado, como condición para pertenecer al grupo, que pueden incluir diversos deseos materiales, psicológicos, familiares, nacionales, políticos y espirituales. Por ejemplo, el recién llegado puede no tener interés inicial en el mundo venidero o en el mesías, pero la religión gradualmente lo convence de que estos son sus deseos más fervientes, e incluso de que siempre lo han sido.

Objetivamente hablando, en cualquier momento del desarrollo espiritual de una persona, algunos aspectos de su adoctrinamiento se han interiorizado, otros permanecen esencialmente en un nivel artificial de simulación o imitación, mientras que otros aspectos aún se rechazan. Si bien en el caso de la dramatización es posible distinguir entre el sujeto y su respuesta o patrón de comportamiento, en el caso de una doctrina interiorizada, tal distinción objetiva resulta bastante difícil de establecer. La diferencia entre rasgos y hábitos adquiridos, por un lado, a través del proceso natural que llamamos «experiencia», y por otro, a través del proceso social que llamamos «adoctrinamiento», se vuelve en algún punto meramente teórica, salvo en la medida en que el método de influencia utilizado implicó violencia o mentiras conscientes, de modo que el sujeto fue forzado o engañado en lugar de un participante voluntario.

Existen dudas similares incluso con respecto a la persona motivada a la virtud por fuerzas no religiosas. Si bien las buenas acciones (o la moderación), como los actos de caridad (o la no violencia), pueden tener semejanzas externas, sus raíces internas varían ampliamente, desde motivos ocultos mezquinos y repugnantes hasta bellos y edificantes ejemplos de amor humano sincero y fraternidad. Sería injusto suponer únicamente subtextos negativos, e ingenuo suponer solo positivos.

Por estas razones, no me queda claro por qué algunos rabinos insisten en que las buenas acciones (o la moderación) basadas en motivos puramente seculares son automáticamente sospechosas. Me cuesta creer que la naturaleza humana sea intrínsecamente malvada y vil, sin una guía divina explícita. Más bien, creo que los seres humanos poseen un mínimo innato de moralidad, expresado de diversas maneras y con distinto grado de intensidad de persona a persona, por debajo del cual les resulta difícil caer. A menudo, sin duda, el «mínimo de moralidad» de un individuo, los límites que no traspasará bajo ninguna circunstancia, independientemente de la presión o la tentación, tiene raíces culturales (que en última instancia pueden ser religiosas), pero está presente de todos modos.

La conformidad, por superficial que sea, con la ley (ya sean los 7 preceptos para los no judíos o los 613 para los judíos) sigue siendo respetable, aunque una mayor concordancia con su espíritu siempre es más admirable. Los rabinos argumentan que cuando existe una ley (o, mejor dicho, se sabe o se cree que existe), el impulso maligno de resistirse a ella es mayor, y por lo tanto, la obediencia a la ley es aún más loable; mientras que las acciones (o inacciones) realizadas sin tal resistencia son prácticamente inútiles. Esto podría explicar por qué uno debería obrar bien en obediencia a una ley (aplicable a uno) que por motivos personales, o por qué una persona a quien la ley le era aplicable es más digna de crédito que una persona a quien no le era aplicable, aunque ambas la obedezcan. Pero, en mi opinión, tal argumento solo tiene fuerza comparativa; no puede llevarse al extremo.

En resumen, aunque podemos formular una tipología de las motivaciones más y menos deseables, en la práctica las diferencias entre ellas suelen ser difusas e irrelevantes, y resulta difícil juzgar, sin caer en estereotipos, en qué posición se encuentra cada persona.

Una persona con experiencia en el autoconocimiento puede, hasta cierto punto, comprender sus propias motivaciones; pero entender a los demás es mucho más difícil y, en la mayoría de los casos, una cuestión de intuición. Nuestro juicio está fuertemente influenciado por nuestro nivel de tolerancia y amor, tanto hacia nosotros mismos como hacia los demás. Quienes se juzgan habitualmente con demasiada dureza tenderán a juzgar a los demás con la misma severidad o incluso con mayor dureza; quienes se muestran excesivamente complacientes consigo mismos pueden serlo también con los demás (para justificarse) o, aun así, juzgarlos (aplicando un doble rasero).

La verdadera conclusión es que los seres humanos no son como los objetos materiales, definidos de una u otra forma; sus rasgos de carácter son indefinidos: un «fue en cierto modo», un «aparentemente en devenir», un «tendencia a ser», más que un ser. No siempre está claro qué son exactamente, no solo para nosotros, los observadores subjetivos u objetivos, sino en realidad, de hecho.

> Hablando de juicios severos, quisiera comentar una forma de pensar indecente en la que incurren algunas personas religiosas. Me refiero a la sospecha tácita hacia toda víctima, si no hacia todo aquel que sufre. Piensan: «Si Dios es justo, entonces toda víctima/persona que sufre debe haber cometido algún crimen/pecado en el pasado por el cual es castigada» [254]. Desde esta perspectiva, no existen víctimas/personas que sufren *inocentes* , y toda lástima es infundada, toda compasión gratuita; ¡la desgracia se convierte en *prueba de* una falta oculta!
>
> No parece creíble que Dios utilice la mala acción de un criminal como instrumento para castigar a la víctima: eso implicaría que, aun condenando tal crimen, es de alguna manera instigador o cómplice, ¡y que el criminal está al servicio de la justicia! No: el crimen debe considerarse una iniciativa personal, totalmente desaprobada por Dios. Dios puede, *a posteriori,* compensar un poco a la víctima, pero no necesitaba el crimen para ello. Podríamos considerar con mayor credibilidad las desgracias naturales como actos divinos con fines de justicia; pero incluso eso me parece simplista. Así como Dios *permite* que se cometan crímenes, también (o incluso más) *permite* que ocurran las desgracias naturales.
>
> El sufrimiento sugiere que Dios se *distancia* , permitiendo que el drama humano se desarrolle dentro de ciertos parámetros, generalmente sin interferencia. (Desconozco el motivo de tal negligencia y cómo conciliarla con la justicia). Existen *algunas* conexiones causales evidentes entre el sufrimiento y las malas acciones pasadas, pero muy a menudo (como en el caso del *Holocausto*) faltan explicaciones

---

254 En el Talmud se encuentran indicios de esta perspectiva. En la filosofía hindú/budista, el argumento alude al karma y presupone que la víctima cometió un delito *similar* en una vida pasada, si no en la presente. Pero esto presupone una regresión infinita; el delito debe haber comenzado en algún lugar, en algún momento.

creíbles. El ajuste de cuentas debe ser posterior, tras la muerte (si es que llega a producirse). Este parece ser el único punto de vista empírico y razonable.

12. ASPECTOS LÓGICOS DE *LA EMUNAH* .

Para concluir, examinaremos algunas de las dificultades lógicas y paradojas del concepto de fe religiosa.

1. Sobre las pruebas naturales de la religión.

Al analizar la lógica de documentos religiosos como la Biblia o el Talmud, no hemos tenido ocasión de considerar lo que los filósofos denominan «pruebas de Dios». La razón es sencilla: la búsqueda de tales pruebas no es un fenómeno religioso, al menos no originalmente, sino una preocupación de la filosofía secular (específicamente, la rama llamada teología). Las pruebas de Dios en la Torá están implícitas en las epifanías y los actos divinos que relata, como su aparición a Moisés en la zarza ardiente o la división del Mar Rojo. Cuando los profetas argumentan en favor de Dios, no recurren a la filosofía abstracta, sino que se refieren a acontecimientos bíblicos que se dan por sentados. De manera similar, el Talmud parte del documento bíblico sin cuestionar críticamente su origen ni su contenido. Sin embargo, hoy en día, los debates teológicos inevitablemente se detienen en las pruebas naturales de la religión. La mentalidad moderna así lo exige.

Cabe señalar desde el principio que no existen pruebas irrefutables de las creencias del judaísmo, ni tampoco refutaciones. Todo argumento conocido, en un sentido u otro, tiene su refutación. A menos que cada uno de nosotros experimente personal y constantemente la Presencia de Dios, nos vemos obligados a confiar en *la fe* ; y, al carecer de tal experiencia, nuestra razón tampoco puede negar con certeza su Objeto. Las principales características que atribuimos a Dios en nuestro pensamiento, nuestra «definición» de Él como Existente, Unitario, Único, Omnipresente, Omnisciente, Omnipotente, Creador y Señor de todo, Juez perfectamente justo y misericordioso, providencial y bondadoso, etc., son todas proyecciones intelectuales y emocionales (construcciones basadas en gran medida en datos de la Torá, sin duda), que en última instancia dependen de actos de fe.

Estos comentarios se aplican igualmente al cristianismo, al islam y a otras religiones monoteístas. En cuanto a sistemas como el hinduismo, el taoísmo o el budismo, también contienen creencias indemostrables e irrefutables, como la idea del karma o la noción de que la liberación es posible (mediante la meditación, por ejemplo). En toda religión existen ciertos puntos de partida que uno puede optar por aceptar o rechazar; la lógica se utiliza en ellas únicamente a partir de esos puntos.

Consideremos, en primer lugar, el argumento más natural a favor de la creencia en Dios. Al observar el mundo a nuestro alrededor, nos maravillamos ante el milagro de ***la***

existencia , ante el hecho de que *algo* exista, y más aún ante el grado de ***variedad, orden y complejidad*** de lo que existe, sin mencionar la maravilla de ***nuestra conciencia de todo ello*** . Este milagro general, que vemos a diario y que pasa desapercibido, es sin duda más impresionante que cualquier milagro particular, como la separación del Mar Rojo. ¿De dónde surgió todo esto? ¡No pudo haber estado siempre ahí! ¿Quién lo hizo posible? Es demasiado fantasioso para haber ocurrido «por casualidad» y « *de la nada* » (¡incluso suponiendo que los conceptos de casualidad y nada tengan algún sentido!). Pensando así, podemos inferir fácilmente: ¡sí! Debe haber un Dios, poderoso y consciente en un grado muy elevado, que creó todo esto, el milagro de la Naturaleza.[255]

Sin embargo, por convincente que parezca este argumento [256], es fácilmente refutable. De igual modo, podríamos argumentar que si este universo que experimentamos es algo maravilloso, ¡ *cuánto más* maravilloso será una Entidad capaz de crearlo! Nuestro argumento inicial postulaba a Dios como explicación del sorprendente fenómeno que tenemos ante nosotros; pero, tras reflexionar, debemos admitir que con ello nos hemos creado un problema aún más complejo [257]. Por lo tanto, podríamos argumentar: **si el mundo requiere explicación, ¡cuánto más Dios!; y si Dios no requiere explicación, ¡cuánto menos el mundo** ! En resumen, nuestra intervención solo ha sido momentáneamente satisfactoria; el problema inicial sigue esencialmente sin resolverse; si logramos algo, fue complicar aún más las cosas.

Así pues, tanto si nos referimos a la existencia del mundo como un todo (estableciendo un argumento cosmológico) como a la variedad, el orden y la complejidad de sus partes (un argumento teleológico), el impacto lógico de tales argumentos ontológicos es idéntico: nulo. Mediante este razonamiento podemos descubrir que la materia pudo haber sido creada *de la nada* por un Ser espiritual, pero esto no nos proporciona una explicación *definitiva* de las cosas. La existencia y el poder del Creador siguen siendo un misterio formidable [258]. En

---

255 Este tipo de búsqueda intelectual de la Primera Causa se encuentra en la filosofía griega. Una versión talmúdica es la historia del Midrash *Génesis Rabá* (cap. 38), según la cual el patriarca Abraham llegó al conocimiento de Dios razonando hacia atrás, desde cada cosa hasta su causa. En filosofía, este argumento se ha interpretado a menudo como basado en la idea de que todo tiene una causa, por lo tanto, el universo también debe tenerla; pero tal idea solo es coherente si aceptamos la de series infinitas, lo cual es bastante difícil de aceptar y que, en cualquier caso, si se aceptara, excluiría la aceptación de una primera causa. La versión más común hoy en día apela más bien a la necesidad de explicar el *hecho improbable* y *la riqueza* de la existencia; se refiere tanto a la complejidad como a la causalidad.

256 ¡Y puedo dar fe de que ha habido momentos en mi vida en los que este ha sido el único argumento convincente que me quedaba para defenderme!

257 En cuanto a la creencia, presente en el hinduismo y el cristianismo, de que Dios se ha manifestado en forma humana (encarnación), no se trata simplemente de un problema técnico más complejo, sino más bien de un concepto inconcebible: ¿cómo puede un recipiente contenerse a sí mismo? En todo caso, tal aparición tendría que postularse como una ilusión proyectada, una especie de holograma, en el mejor de los casos; no puede proponerse como un cuerpo material «real» como el de los seres humanos.

258 Cabe señalar que este argumento suele malinterpretarse como un intento de explicar la materia. Pero, en esencia, no es así; pues la mente (compuesta por la materia de nuestras experiencias internas y el alma que parecemos tener) es un enigma igual de fascinante, si no más. El problema es más amplio: *la existencia* . Desde esta perspectiva, podemos decir que el judaísmo, que concibe un Dios espiritual eterno, anterior y perdurable sobre toda la materia, y Aristóteles, que concibe un universo eterno, que incluye a Dios y la materia, coinciden básicamente en cuanto a la eternidad de la existencia como tal (para el primero, solo en lo que respecta a la existencia de Dios; para el segundo, de forma más amplia). Esto resulta irónico, considerando cómo algunos comentaristas presentan estas doctrinas como radicalmente contradictorias; discrepan, pero

cualquier caso, cabe señalar que esta neutralización del argumento no prueba nada en contra de la idea de Dios; simplemente significa que el razonamiento propuesto no es lógicamente concluyente.

Un enfoque filosófico alternativo a la cuestión es epistemológico, más que ontológico. Podemos preguntarnos: ¿qué *constituiría,* en principio, una prueba definitiva a favor o en contra de cada uno de los preceptos de la religión? ¿Qué se necesitaría para convencernos firmemente? Por ejemplo, con respecto a la existencia de Dios, cabría suponer que alguna manifestación de la Divinidad, como una gran luz o un suceso muy sobrenatural, convencería firmemente a cualquier empirista.

Sin embargo, es concebible que incluso en tales condiciones, una vez superada la sorpresa y tras haber tenido la oportunidad de reflexionar, ¡uno pueda incluso dudar de su propia visión! Normalmente, no dudamos de ninguna experiencia a menos que tengamos motivos para ello, debido a alguna experiencia contradictoria; sin embargo, el intelecto siempre es capaz de escepticismo y podría encontrar alguna justificación para ello incluso en las condiciones mencionadas [259]. Podemos considerar este escenario aceptable para la Torá, puesto que sabemos, por su contenido, que incluso después de presenciar acontecimientos extraordinarios como el Éxodo de Egipto o la Entrega de la Torá en el Sinaí, hubo individuos que, evidentemente, como demuestran sus acciones, tuvieron dudas sobre la realidad o el significado de estos acontecimientos.

Respecto a las características de Dios que hemos mencionado, además de la Existencia, cabe hacer los siguientes comentarios. La mayoría de estos conceptos encierran cierta perplejidad lógica. ¿Cómo puede Dios tener tantos atributos y poderes y, sin embargo, ser uno? Algunos, como Maimónides, intentan eludir la cuestión afirmando que su unicidad es algo distinto de la unidad de cualquier cosa en el mundo natural, que es única; o bien, alegando (contrariamente a la práctica de la Torá) que solo podemos describir a Dios mediante proposiciones negativas, diciendo lo que no es (no plural, no finito, etc.). Pero estos son artificios que no resuelven realmente las paradojas. Dios como trascendente e inmanente a la vez, creador increado y motor inmóvil de todo, omnisciente con una perspectiva interna y externa, omnipotente con un control insuperable de los acontecimientos: todos estos conceptos son *extrapolaciones extremas de los poderes y acontecimientos naturales* , pero no tenemos experiencia de ellos ni capacidad para comprenderlos.

¿Cómo puede un ser humano, sin saberlo todo, *saber* que Dios lo sabe todo? ¿Cómo puede un ser humano, en cuya experiencia todos los poderes son finitos, *saber* de un agente de voluntad capaz de hacer lo que quiera? En el mejor de los casos, se trata de una fantasía de Walt Disney, sin atención al detalle. Las definiciones de tales conceptos ilimitados son inevitablemente *un mero juego de palabras* ; no se refieren a nada que conozcamos realmente.

únicamente en relación con la cuestión de la longevidad de la materia. Una contratesis verdaderamente radical es la afirmación de que la existencia surgió espontáneamente de la no existencia; al parecer, algunas personas lo creen. Pero conviene señalar cómo esta última tesis resulta "imaginable": visualizamos el evento como una caricatura en la televisión, la pantalla está inicialmente vacía, y luego, ¡pop!, aparece un universo de la nada; sin embargo, para empezar hay una pantalla, y puede haber eventos invisibles detrás de ella.

259 Entre las hipótesis que han circulado en los últimos años para explicar la experiencia del Sinaí se incluyen, por ejemplo, referencias a sustancias psicotrópicas, a dispositivos tecnológicos o a la visita de seres extraterrestres.

De hecho, los conceptos están *plagados de problemas lógicos* . ¿Puede un ser omnisciente saber que es omnisciente? Solo puede suponerlo, pues bien puede haber algo más allá de su conocimiento del que no sea consciente [260]. ¿Incluye la omnipotencia la capacidad de autocreación ex nihilo? La idea es inconcebible. ¿Cómo podemos concebir a Dios como omnipresente, el ser y sustentador del ser de todos los existentes materiales, mentales y espirituales, el contenedor de todo el universo, y aun así no caer en el panteísmo, como hizo Spinoza?

Y así sucesivamente; mi propósito aquí no es agotar el tema ni provocar una pérdida de fe, sino simplemente señalar que cualquier intento de racionalizar nuestras ideas habituales sobre Dios es una muestra de ingenuidad. Es mejor reconocer con humildad las dificultades que esto implica y nuestra dependencia de la fe.

Para concluir este tema, debemos decir que la razón puede ordenar y dar coherencia a nuestros pensamientos sobre Dios y otras creencias religiosas, pero nunca puede probarlas definitivamente. Es inútil buscar pruebas concretas. No hay escapatoria a la necesidad de *la emuná* , la fe. La fe es esencial para la libertad de voluntad y la responsabilidad moral: si el acto moral se realiza bajo la coacción, por así decirlo, de la mera lógica, el ser humano pierde su condición especial de decisor. Decir esto no implica ofrecer una prueba trascendental de la religión, sino simplemente una perspectiva explicativa, propuesta desde dentro de la religión, tras su aceptación. Quienes no se deciden no se ven obligados lógicamente por ella, pero siguen siendo libres de elegir por sí mismos si **creer o no creer** .

Además, cabe señalar que la prueba de la existencia de Dios no implica en absoluto la prueba del resto de la religión. Dado que Dios existe, subsiste la cuestión de en *qué documento religioso, si es que hay alguno,* debemos confiar como mensaje divino. ¿Debe ser la Torá, los Evangelios, el Corán o el Bhagavad Gita? ¡Aquí también se requiere un acto de fe adicional! Además, incluso aceptando la Torá escrita en su conjunto (en nuestro caso) [261], se requieren *multitud* de actos de fe adicionales para creer en la Ley Oral (el Talmud y los desarrollos rabínicos posteriores). *Cada* ley, actitud e historia en la Biblia y la literatura religiosa posterior es un conjunto complejo de creencias independientes que requieren un nuevo acto de fe. Lavarse las manos por la mañana, la *nidá (* invitación) al *mikve (baño ritual)* , así como la creencia en entidades invisibles (como los ángeles), actos (como el juicio divino) y dominios (como el Mundo venidero) son conjuntos de actos de fe.

la exigencia de pruebas de la existencia de Dios se convierte simplemente en el comienzo de un proceso infinito. Si esperáramos las respuestas, rechazando la fe, jamás encontraríamos el tiempo para adentrarnos en la religión.

---

260 Por supuesto, *por definición* (deductivamente), un ser omnisciente es consciente de su omnisciencia. Pero el problema radica en el nivel inductivo, en el desarrollo gradual. Es necesario profundizar en este y otros temas similares.

261 Lo cual no es tarea fácil, dada su falta de sistematización (¿por qué la declaración histórica de Dios a la humanidad sería tan desordenada, tan «improvisada»?); y las numerosas inexactitudes e inconsistencias aparentes que contiene (tanto las señaladas por los rabinos como las que ignoraron); sin mencionar el espacio desproporcionadamente grande que se le da a asuntos aparentemente menores, mientras que los temas importantes se pasan por alto o se ignoran por completo. Pero aquí no procede una crítica de la Torá: el presente trabajo la toma, en la medida de lo posible, como punto de partida.

2. La teodicea y la apuesta del creyente.

En cualquier caso, en la práctica (debemos insistir en este punto), la gente no se vuelve religiosa por argumentos racionalistas, sino por motivos más viscerales. La buena filosofía procura abstenerse del racionalismo extremo y, si bien suele rechazar el anarquismo confuso, está abierta a una considerable especulación e intuición. Pero la religión permite una mayor libertad al irracionalismo que reside en nosotros, a nuestros anhelos más profundos e instintivos y a nuestras respuestas emocionales. Esta es, creo, su dimensión humana; nos hace más que máquinas.

> Desde luego, los extremos de la religión, el "fundamentalismo" o, más precisamente, el "integrismo" [262], son en gran medida producto de un racionalismo excesivo (en un sentido peyorativo del término: es el racionalismo de los simplones), lo que explica la severidad que históricamente han implicado con mucha frecuencia (sus expresiones, en particular la violencia, son, por supuesto, irracionales).

Lo que hace que la gente sea religiosa en la práctica son cosas banales como la esperanza de felicidad en la tierra (que se transforma gradualmente en esperanza de vida en el más allá), la esperanza de mejores relaciones humanas, la esperanza de comprensión, amor, armonía, una mujer u hombre, hijos; también, la liberación de los miedos, la protección de las dificultades de la vida y de la muerte, la liberación de la culpa y de la incertidumbre, la absolución y la guía. (Estos son trazos muy generales, pero entiendes a qué me refiero). La religión hace promesas y amenaza, capturando víctimas fáciles y luego tejiendo una red cada vez más estrecha a su alrededor, con movimientos expertos y la ayuda de sus propias víctimas (estas palabras pueden sonar duras, desilusionadas; pero esta es una perspectiva que tiene algo de verdad). La religión tiene psicología, sabe qué mueve a la gente.

El ser humano posee su propia intuición de la justicia. No es idéntica ni de igual intensidad en todas las personas, pero constituye la fuente de su capacidad para comprender el concepto. Esta intuición personal puede verse influenciada, de una u otra forma, por doctrinas religiosas o de otro tipo —las influencias culturales pueden provocar una reconstrucción racionalista o incluso forzosa del instinto en el individuo—, pero epistemológicamente las precede. El concepto de justicia, por tanto, es en todos los individuos el resultado de un compromiso entre la percepción personal y las presiones socioculturales, cuyo poder sobre el

---

262 *«L'integrisme»* , una palabra francesa que parece estar incorporándose al inglés . Resulta útil porque describe el imperio total que la religión puede ejercer sobre sus seguidores, arrastrándolos hacia un compromiso cada vez más exigente. Sin embargo, su connotación es especialmente política; lamentablemente, vienen a la mente las tácticas terroristas de diversos fanáticos islámicos o la teocracia absoluta de los *ayatolás iraníes* (clérigos), que actualmente presenciamos a diario en las noticias. El término sigue siendo preciso en este contexto, sugiriendo totalitarismo, el deseo de algunos de que *todos los* demás sigan su camino y de controlar *todos* los aspectos de sus vidas. «Fundamentalismo» indica más bien el nivel de *texto* al que recurren los seguidores para fundamentar sus creencias; es decir, un enfoque ingenuo y superficial de la exégesis textual. Detrás de la intolerancia, que también se encuentra en cierta medida en el mundo judío actual, está la severidad hacia uno mismo que parece exigir la religión (y otros puritanismos): esto es lo que nos lleva a mirar a los demás con dureza.

individuo depende de la combinación particular de deseos, temores y culpas que, en un momento dado, determinan su susceptibilidad.

Aparentemente, todo esto tiene poco que ver con Dios, ¡y más con la psicología y la sociología! Pero, en realidad, dado que la religión se aferra tan firmemente a la idea de Dios, tendemos a asociar ambas, y solemos pensar que distanciarnos de la primera implica distanciarnos de la segunda. La creencia en Dios es teológicamente concebible sin creer en una religión; muchas personas han intentado optar por este punto intermedio. Pero, en la práctica, el vínculo es bastante fuerte. La resistencia a la religión surge en la medida en que, o cuando, las promesas o amenazas que hace se consideran empíricamente insostenibles.

¿Qué esperamos de Dios cuando le pedimos justicia y misericordia? *Justicia* : que nosotros y nuestros seres queridos seamos recompensados por nuestras buenas obras y que nuestros enemigos sean castigados por sus malas acciones y privados de sus dones. *Misericordia* : que nosotros y nuestros seres queridos recibamos dones de gracia y seamos perdonados por nuestras malas acciones. Cuando nuestros corazones son generosos, comprendemos que Dios puede recompensar las buenas obras de nuestros enemigos y, ocasionalmente, perdonar sus malas acciones. Todo esto es un instinto básico del ser humano. Sobre esta base podemos orar por nuestra protección, nuestro sustento, nuestra felicidad, etc.

> Por supuesto, los conceptos que implican estas oraciones, ya sean generales o específicas, son complejos. Tienen muchos aspectos, niveles y grados.
>
> Lo bueno y lo malo pueden ser espirituales, mentales, físicos, emocionales, políticos, sociales, económicos, ambientales o incluso estéticos; y pueden manifestarse en diversos grados, directa o indirectamente, de forma categórica o condicional. Uno puede causar bien o mal a los designios de Dios, a sí mismo, a otras personas (individualmente, en grupos o como especie), o incluso a los animales o la vegetación (individualmente, en grupos o como especie) [263]. Además, pueden existir armonías y conflictos entre todos estos ámbitos: se influyen mutuamente, de forma natural y lógica, de diversas maneras, y es necesario establecer o identificar jerarquías. Adicionalmente, nuestras percepciones entran en juego: el estatus objetivo de un valor o desvalor suele ser irrelevante o discutible, y nuestras intuiciones subjetivas al respecto pueden tener mayor impacto.
>
> Asimismo, los amigos y los enemigos pueden ser reales o imaginarios. Estas nociones se refieren básicamente al beneficio o al daño que otras personas nos causan (de las diversas maneras ya mencionadas). Pero en tales valoraciones intervienen motivos y emociones: cuestiones de amor, odio o indiferencia, sinceridad o insinceridad, por ambas partes. Hay amigos y enemigos de hecho (en virtud de su impacto objetivo) y enemigos de intención (que se refieren a si nos afectan de una u otra manera deliberadamente, incidentalmente o por accidente).
>
> Suponemos y esperamos que Dios, el Juez y Árbitro, examine todos estos factores y dicte y haga cumplir una decisión justa.

---

263 En lo que respecta al mundo mineral, el tema es discutible. Solemos considerar que los conceptos de bien o mal se aplican a tales objetos solo en relación con los seres vivos, o eventualmente con Dios. Sin embargo, se podría decir, de forma más absoluta, que la destrucción incluso de una piedra es "mala" para ella, o que una gema, una obra de arte o una maravilla tecnológica tiene un "valor" intrínseco como apogeo del universo. Pero dentro de tal noción, no habría grados ni condiciones. Lo bueno de una cosa sería su existencia inmutable; lo malo para ella sería cualquier modificación en su ser, en cuyo caso sería *otra* cosa, que a su vez tendría relaciones de valor de "o esto o aquello" con los eventos. En cuanto a Dios, a quien concebimos como indestructible e incluso inmutable (aunque un agente libre del cambio), los conceptos de bien o mal no se aplican a Él personalmente; Como mucho, podemos decir que lo que Él quiere es bueno, y lo que Él quiere que nosotros (a quienes les ha otorgado cierta capacidad de elección) queramos es bueno, y no querer es malo.

La invocación a Dios presupone la creencia en el bien y el mal. El zen afirma que el bien y el mal están vinculados, y sus adeptos intentan ver el mundo con neutralidad, sin este concepto dualista. Es cierto que la *idea* del bien automáticamente conlleva la *idea* del mal —o al menos, la ausencia del bien— por *contraste* . Lógicamente, los conceptos pueden fundamentarse en relación con un estándar de valor, que simplemente «traslada la responsabilidad» a una norma arbitraria, a menos que se puedan identificar valores universales. Pero, en realidad, en los seres humanos, estos conceptos de bien y mal son muy difíciles de precisar; son vagos, variables y a menudo inconsistentes. Es más bien un instinto, o a lo sumo una intuición, lo que nos lleva a concebir el bien o el mal. Este es uno de los mayores logros de nuestra facultad conceptual: discernir lo inefable, pero no menos valioso que la percepción sensorial. Es la dignidad y la decencia de los seres humanos.

En relación con Dios, lo que los humanos buscan, y lo que los impulsa a entrar y practicar la religión, es un conjunto de reglas para el juego de la vida. Si las siguen y realizan ciertas acciones (en el sentido más amplio), les irá bien, como desean; y si no, pueden esperar consecuencias negativas. Es *un pacto* en el que queremos creer y por el que estamos dispuestos a pagar (admitamos o no nuestro mercantilismo). Es una exigencia racionalista de un mundo comprensible en el que el bien y el mal tengan su lugar. La religión llega y promete precisamente eso: una causalidad ordenada (en el caso de las religiones teístas; en el caso de religiones como el taoísmo y el budismo, la oferta es diferente: una evasión mediante la trascendencia de la dicotomía bien-mal). Uno acepta la doctrina con esperanza e *intenta percibir el mundo de la manera prescrita* para obtener consuelo.

Tras un largo periodo de aprendizaje, pueden surgir dificultades al descubrir que las reglas prometidas no se cumplen y que la sucesión de acontecimientos buenos y malos en nuestras vidas, cualesquiera que sean para cada individuo, no se ajustan necesariamente al programa prometido [264]. En este punto, la religión propone dominios trascendentales: el cielo y el infierno [265]. Una percepción de los acontecimientos contraria a las expectativas que la religión suscita, junto con la convicción de haber seguido las reglas al pie de la letra, puede provocar una pérdida de fe y el abandono de la religión, o de partes de ella. Pero persiste un vacío si el mundo sigue pareciendo irracional: una necesidad de justicia insatisfecha.

La *apuesta del creyente* [266]es que Dios existe y que su elección particular de religión (o incluso la religión que él mismo diseñó, o una variante de una religión establecida) es la correcta para sí mismo. Es una apuesta, porque la negativa a dar un salto de fe es, en sí misma, un salto de fe hacia algo que también debe ser evaluado.

- ¿Qué pasa si mi religión es **verdadera** y me abstengo de practicarla? ¿Saldré perjudicado o me perderé cosas buenas?
- ¿Y si mi religión es **falsa** y la sigo, arruinaré mi vida o la desperdiciaré?

---

264 En este contexto, vale la pena citar a George Santayana (fallecido en 1952): «El fanatismo se describe como redoblar los esfuerzos cuando se ha olvidado el objetivo». Es evidente que no todos reevalúan sus lealtades ideológicas.

265 Cabe mencionar que la idea del infierno se originó en el zoroastrismo, una religión dualista del siglo VI a. C. que aún cuenta con seguidores. Véase Roberts, pág. 169.

266 esto se conoce como *la apuesta de Pascal* ; pero como yo lo pensé de forma independiente, y estoy seguro de que otros también, y un nombre más descriptivo me pareció apropiado, le he cambiado el nombre.

- ¿Qué ocurre con **otros** sistemas de creencias existentes en el mercado? ¿Cómo se comparan en términos de credibilidad y eficacia?

La decisión implica un cálculo de gran alcance, que podría denominarse la esencia de *la teodicea* , pero en última instancia, *cierto* acto de fe sigue siendo inevitable, sea cual sea la dirección.

3. Fe y Justicia.

Parece existir un conflicto lógico entre los conceptos de fe y justicia. Como ya hemos demostrado, y creo que todo pensador serio lo admite, la ley divina no puede probarse mediante la experiencia y la razón, sino que depende fundamentalmente y en mayor medida de la fe pura, es decir, de *la creencia voluntaria* . Siendo así, ¿cómo puede considerarse justamente vinculante para quienes carecen de fe en ella, o incluso para quienes sí la tienen, hasta el punto de hacerlos susceptibles de castigo por un tribunal humano o por Dios si no la obedecen?

Poco a poco he comprendido que el concepto de ley divina, al que se llega mediante la indagación filosófica abierta —una ética basada en el respeto a la tradición de la Torá, combinada con la atención a la experiencia fáctica y el uso de las facultades racionales—, es muy diferente del concepto de mitzvá que se manifiesta en la población religiosa y la cultura en general. Para el judío ortodoxo más estricto, la ley impone exigencias absolutas e incontrovertibles; no es posible, *por justicia, ninguna comprensión ni tolerancia hacia quienes se desvían de ella por duda* , sino, en el mejor de los casos, *por misericordia* .

Por un lado, las autoridades rabínicas reconocen que la observancia religiosa depende en gran medida de la fe, como lo demuestran las constantes exhortaciones a *la emuná* (fe), y la fe implica lógicamente la duda; y por otro lado, es un principio de justicia, presente al menos en cierta medida en el propio Talmud, que la duda respecto a una ley exime de juicio bajo esa ley. Sin embargo, la radical tensión entre estas dos posturas parece haber pasado desapercibida.

Una contradicción similar puede evitarse más fácilmente bajo un sistema de jurisprudencia «natural». En este último caso, la mayor parte de la humanidad, o (más precisamente) la mayor parte de una sociedad o grupo de personas en particular, experimenta repulsión o temor ante ciertos patrones de comportamiento, y el deseo o la necesidad de exigir a sus miembros otros patrones. Por lo tanto, impone su voluntad colectiva, promulgando leyes y estableciendo los medios para su cumplimiento. Lo hace sin tener que *demostrar* su justicia abstracta, aunque puede explicarse pragmáticamente, haciendo referencia al bienestar común, para alcanzar un consenso y promover el cumplimiento voluntario.

Bajo un sistema de jurisprudencia «religiosa», sin embargo, el fundamento de la ley reside en la supuesta voluntad de Dios, y la pretensión de justicia absoluta parecería necesaria. Desde una perspectiva racionalista, cabría esperar que aquello que el Creador considere justo —y nos dé como ley— sea, en efecto, justo; incluso un concepto abstracto como la justicia carece lógicamente de existencia o realidad si no le es otorgado por el Creador de todas las cosas. Pero, desde una perspectiva más humanista, la justicia es aquello que los seres humanos

en general experimentan o intuyen como justo, pues, al fin y al cabo, son ellos quienes sufrirán las consecuencias de la ley.

En cualquier caso, nuestro sentido de la justicia, y las opiniones propuestas por el Talmud como de origen divino, parecen coincidir en que *la duda atenúa la ley* . Son posibles diversas alegaciones de este tipo:

- uno puede alegar inocencia y afirmar que duda de que el acusado A haya infringido la ley L, o que duda de que el tribunal/los jueces sepan o puedan saber que A infringió L;
- uno puede alegar ignorancia y afirmar que duda de que el acusado A supiera que L era ley, o que se aplicaba en la situación en cuestión, o duda de que el tribunal/los jueces sepan o puedan saber que A sabía que L era ley, o que era aplicable;
- uno puede alegar libertad y afirmar que duda de que la ley L sea una ley divina, o que duda de que el tribunal/los jueces sepan o puedan saber que L es ley;

En cuanto a la primera categoría, la ley judía se basa en el testimonio de testigos fiables, junto con pruebas circunstanciales, para eliminar cualquier duda razonable (aunque, ¿acaso no suele quedar siempre una pequeña duda?). En cuanto a la segunda categoría, la ley judía exige la advertencia al delincuente justo antes de cometer el delito (aunque, ¿qué ocurre si no les cree?). En cuanto a la tercera categoría, la objeción más radical, el tribunal siempre puede, en la práctica, dictar sentencia a pesar de tales dudas, basándose en la jurisprudencia natural (es decir, la necesidad y el poder social). El derecho moderno, en los países occidentales del siglo XX, sigue líneas más o menos similares (en términos generales, por supuesto).

Si en la práctica se tomara en serio cualquier grado de duda, en nombre de un ideal de justicia perfecta, reinaría la anarquía total, la antítesis del Estado de derecho que hace posible la justicia. Sin embargo, nuestra discusión aquí no trata sobre la sabiduría práctica ni sobre qué considerar (o no considerar) como circunstancias atenuantes, sino quizás sobre una crítica lógica a los fanáticos más acérrimos. Me parece que, en cualquier doctrina ético-jurídica, existen motivos suficientes para dudar como para excluir la justificación de actitudes extremadamente prejuiciosas y el odio ciego, salvo, por supuesto, cuando se hayan cometido crímenes atroces.

Si bien la duda y la justicia se encuentran en cierta fricción, cierta incertidumbre parece esencial para el funcionamiento del libre albedrío humano, del cual depende el concepto de justicia; por lo tanto, en algunos aspectos, la justicia es fundamentalmente imposible sin la existencia de la duda. Esta unidad paradójica en la dualidad puede ilustrarse en las siguientes observaciones.

Si, como algunos comentaristas parecen afirmar, el juicio divino se produce mediante un tribunal celestial, en presencia del acusado y con la oportunidad de defenderse, ¿por qué nunca lo recordamos? En la justicia terrenal, un preso sabe por qué está allí (dejando de lado las situaciones kafkianas); pero, en la justicia divina, rara vez comprendemos los sufrimientos que experimentamos en este mundo (desconocemos lo que sucede en el más allá), e incluso si nos sentimos culpables por tal o cual acto pasado, e intuimos que nuestros sufrimientos podrían estar relacionados con ellos, nunca recordamos un juicio real en el cielo. Quizás,

simplemente, la incertidumbre sea parte inherente del castigo; sin duda, no nos preocupa cuando nos suceden cosas buenas.

¿Por qué la recompensa o el castigo por la virtud o el vicio no son inmediatos? Si cada momento es una nueva creación, como afirman algunos comentaristas, parecería que la persona en cuestión no es la misma hoy (en el momento de la acción) y mañana (en el momento de su retribución), sino una criatura nueva en cada instante. De hecho, a menudo pecamos con un desprecio egoísta e indiferente hacia las consecuencias futuras, considerando a esa persona futura como distinta de nosotros mismos. Pero, evidentemente, el judaísmo no considera este asunto un problema grave y explica la demora concedida a los pecadores como una misericordia divina destinada a darles tiempo para arrepentirse. ¿Y la demora de la recompensa? ¡Quizás para acumular méritos para cosas mejores!

Una reflexión que tuve en Tsfat, en el verano de 1991, durante un estudio de la obra de Moshe Cordovero, *Tamar Devorah* . La pregunta que planteé fue: si Dios mantiene con vida al pecador para darle tiempo a arrepentirse, pero Dios conoce el futuro y, por lo tanto, sabe de antemano quién se arrepentirá y quién no, ¿por qué mantiene con vida a estos últimos? La respuesta que propuse fue la siguiente: si Dios no mantuviera con vida a los pecadores impenitentes, entonces todos los que permanecieran vivos podrían considerarse futuros penitentes y tendrían menos prisa por mejorar. De manera similar, con respecto a la doctrina de que los pecadores son recompensados por Dios en este mundo para que no les deba nada bueno en el más allá, mientras que las personas buenas son tratadas con dureza en este mundo para que Dios solo pueda darles cosas buenas en el más allá, si este principio se aplicara de manera consistente y exclusiva, se podrían sacar conclusiones de la felicidad o el sufrimiento de las personas.

En resumen, entonces, *Dios tiene que confundir las cuestiones y enturbiar las cosas para mantener las dudas y el misterio que hacen posible la libertad de elección y necesaria la fuerza de voluntad* .

4. Creencia legislada.

El concepto judío de creencia legislada es difícil de comprender. Sé que otros han planteado objeciones similares en relación con las leyes que ordenan el amor (como en «Amarás al Señor tu Dios»); aunque me resulta bastante claro que, si bien uno no puede obligarse a amar a voluntad, quizás con el tiempo, mediante un comportamiento sensible, pueda aprender a hacerlo. En cambio, la creencia es algo más fundamental desde el punto de vista epistemológico.

Las creencias y el conocimiento humanos surgen naturalmente a través del impacto colectivo de las apariencias perceptivas y conceptuales. Los fenómenos concretos y abstractos se presentan a nuestra conciencia, y con el tiempo intentamos ordenarlos (compararlos y contrastarlos) y darles sentido (eliminar contradicciones, interrelacionar datos y llenar lagunas). En cualquier momento de la vida, no se puede caracterizar honestamente, *desde el principio,* ninguna apariencia dada, vista aislada de su contexto, como una «realidad» (o verdad) o una «ilusión» (o falsedad). Solo dentro del *contexto total* de todos los fenómenos que se han encontrado se puede evaluar cualquiera de estos fenómenos y considerarlo parte de

la realidad, como una distorsión de la misma o como algo aún problemático. Y, por supuesto, dado que el contexto *cambia continuamente* , estas evaluaciones varían con el tiempo y pueden revertirse.

La mente ingenua, la de quien no ha reflexionado sobre cuestiones epistemológicas, simplemente da por sentados los procesos implicados y cree lo que le plazca, dejándose llevar por el impacto natural de las impresiones, incluidas las determinadas por fuerzas emocionales y las que emanan, deliberada o involuntariamente, de la sociedad circundante o de entornos específicos dentro de ella, en diversos grados. Para estas personas (y todos, en mayor o menor medida, pertenecemos a esta categoría), no existe una distinción clara entre creencia y conocimiento. O, más precisamente, para estas personas, el conocimiento está más determinado por la creencia que la creencia por el conocimiento, como debería ser.

Para una persona con inclinaciones filosóficas, el conocimiento es como una planta frágil, algo que cambia y crece, y que debe ser nutrido y cuidado con delicadeza. Nunca se trata de anticipar la realidad, salvo con suavidad y cautela; uno puede hacer preguntas, pero escucha las respuestas, dejando pacientemente que la realidad hable por sí misma, que se revele a su propio ritmo. En ningún momento se considera que la forma en que las cosas se presentan sea definitiva, ni se intenta forzar que tales fenómenos permanezcan rígidos o se desarrollen de ciertas maneras en lugar de otras.

Pero algunas personas, por dolor, cobardía o pereza, intentan imponerse a sí mismas (o a otros, mediante dictaduras políticas, culturales o religiosas) ciertas creencias; y las etiquetan ilegítimamente como “conocimiento”, apropiándose de una palabra que no les corresponde.

La creencia se diferencia del conocimiento en que la primera es, en cierta medida, una actitud, normalmente determinada por la fuerza natural de las presentaciones, pero también susceptible de ser «adoptada» como un acto de voluntad, en cuyo caso la denominamos «fe». El conocimiento, en cambio, es un concepto más normativo, que implica que el resultado propuesto no surgió por mera inercia natural, y ciertamente no por una creencia forzada (ya sea en contra de la razón y la experiencia, o en sus intersticios o más allá de sus horizontes), sino que fue, en cierta medida, meditado, desarrollado con referencia a criterios lógicos y validado en la medida de lo posible en el contexto dado. Así pues, la creencia podría considerarse un concepto más genérico, que lo abarca todo: fe, creencia determinada emocionalmente, creencia impuesta externamente, conocimiento común/ingenuo y conocimiento científico. Los dos últimos se diferencian únicamente en el grado de reflexión que implican.

Desde esta perspectiva, la revelación directa se refiere a presentaciones extraordinarias de fenómenos por parte de Dios a ciertos seres humanos; y la profecía es el tipo de conciencia asociada con tales eventos especiales, ya sean verbales o que incluyan sonidos e imágenes, ocurran aparentemente en el plano externo o en forma de sueños. La revelación indirecta es el relato o rumor sobre tales fenómenos. Mientras que la revelación directa genera creencia de forma natural y es, en principio, una fuente de conocimiento totalmente legítima, la revelación indirecta plantea más interrogantes en estos aspectos y requiere una evaluación más cuidadosa. Algunas personas creen fácilmente en las revelaciones indirectas (particularmente cuando provienen de ciertos maestros en quienes confían), mientras que otras necesitan ser convencidas y otras son escépticas por principio.

Ahora bien, el judaísmo (y otras religiones de manera similar) incluye no solo un cierto "sistema de creencias", sino también una serie de creencias ordenadas. Por ejemplo, Éxodo 20:2, "Yo soy el Señor tu Dios", es interpretado por los rabinos como una mitzvá de creer (constantemente) en la existencia y los diversos atributos de Hashem (por ejemplo, soberanía, misericordia, justicia), y sus diversos poderes y logros (por ejemplo, creación, providencia, liberación de Egipto, don de la Torá). De manera similar, el Shemá Israel, Deuteronomio 6:4, es una mitzvá de creer en la absoluta Unidad de Hashem (a pesar de la aparente pluralidad y variedad de sus atributos y acciones en el mundo). También hay mandamientos negativos relacionados con la creencia, como Éxodo 20:3, la mitzvá de no creer en ídolos o dioses distintos de Hashem, y Números. 15:39, "y no te dejes llevar por los deseos de tu corazón y de tus ojos", lo cual se interpreta como una mitzvá para evitar pensamientos heréticos y fantasías inmorales.

Esto es difícil de entender desde un punto de vista lógico. Normalmente, lo que uno concibe como algo que debe hacerse está determinado por lo que uno quiere lograr (sus propósitos, o más ampliamente, sus valores) y por la información disponible sobre las relaciones causales relevantes (que le indica qué medios probablemente conducirán a sus fines). En la construcción de una ética natural, las proposiciones neutrales (o aléticas) preceden lógicamente a todas las proposiciones normativas; no puede haber proposiciones normativas *sobre* creencias fácticas, *porque si algo ya se sabe comúnmente que es verdadero, un imperativo de creerlo sería lógicamente redundante (excepto por un llamado general a la honestidad intelectual), y si no es evidentemente verdadero, entonces no hay una base informativa para un imperativo al respecto* .

Quizás por eso la Torá simplemente dice «Yo soy el Señor tu Dios» y «El Señor es Uno», anunciando hechos más que imponiendo creencias. En cuanto al mandamiento sobre los ídolos, dice literalmente «No tendrás *otros* dioses aparte de mí»; no se refiere explícitamente a la creencia, sino que parece advertir sobre ciertos comportamientos. Por último, el pasaje sobre el «corazón» y los «ojos» es bastante vago y bien podría referirse a acciones *derivadas* de ideas heréticas o fantasías inmorales, más que a procesos cognitivos.

En otras palabras, la idea de que tales afirmaciones de la Torá sean mandamientos para creer o descreer no es inevitable ni lógicamente sostenible. Más bien, deben considerarse mandamientos positivos o negativos para ciertas acciones (distintas de las creencias), que se derivan lógicamente de tener ciertas creencias o tolerancias. De este modo, *la mente* conserva su libertad intelectual, condición indispensable para su honestidad y sinceridad, y que constituye una faceta de su dignidad; sin embargo, la persona no queda exenta en modo alguno *de* las obligaciones y prohibiciones éticas que impone la Torá, pues dicha sumisión a Dios es también una faceta de la dignidad humana. El liberalismo no es necesariamente libertinaje.

Podríamos concluir aquí afirmando lo siguiente: la intención de los codificadores de tales leyes de fe (como el Rambam) era, sin duda, proteger a las mentes más débiles de los ataques de filosofías engañosas y tentaciones irresistibles. La duda siempre es un peligro y debía rechazarse con firmeza, sin riesgo de desviarse indebidamente. Sin embargo, aun aceptando nuestros argumentos anteriores, el fundamento epistemológico y lógico de este tipo de codificación es incorrecto e inestable. Además, cabe mencionar que su efecto psicológico no siempre es el ideal. La apertura es correcta y, además, saludable.

Sin embargo, tras una reflexión más profunda, es posible llegar a una conclusión más equilibrada. La introspección revela que, en el transcurso de la vida religiosa, a menudo surgen momentos de duda, cuando todo parece conspirar para hacernos dudar de la existencia de

Dios, de su misericordia, de su justicia, o de cualquier otra cosa. Las cosas pueden ir tan mal que uno se pregunta si Él está interesado en ayudarnos, si sabe juzgar correctamente o si siquiera está ahí para hacerlo; o uno puede verlo como su verdugo y desear poder apelar a Alguien más, a algún poder superior o más compasivo, en busca de ayuda; y así sucesivamente. En tales circunstancias, resulta muy útil tener una *ley* de fe (en Dios, en la Unicidad de Dios, etc.) a la que aferrarse, para que, por temor, aunque no *en ese momento* por convicción meditada, uno se mantenga en el camino correcto.

Uno puede incluso decirse a sí mismo: por muy mal que parezcan las cosas, siempre confiaré en mi propia bondad o cordura, o en la lealtad de mi esposa, o en lo que sea. Tales resoluciones tienen un valor pragmático y nos permiten trascender las vicisitudes de la experiencia cotidiana. Epistemológicamente, se basan en la existencia de una jerarquía de verdades; algunas verdades son más ciertas que otras. Así, por ejemplo, en lógica, las leyes de identidad, de no contradicción y del tercero excluido, y otros principios, tienen prioridad sobre todos los demás, de modo que si las cosas se ponen mal, no son estas leyes las que se cuestionan, sino todas las demás interpretaciones de los fenómenos perturbadores en cuestión.

Desde esta perspectiva, una ley ética de la fe resulta perfectamente concebible, como un mensaje protector del pasado al futuro. Dios puede saber que estoy a punto de vivir una experiencia turbulenta (y todos la vivimos, tarde o temprano), y me advierte: «Hoy sabes que existo y que soy Uno, etc., pero mañana tendrás la ilusión momentánea de que estas verdades son injustificadas; por lo tanto, te aconsejo que te aferres a ellas pase lo que pase». Tales resoluciones no son necesariamente contrarias a la lógica, y de ninguna manera menoscaban la inteligencia humana. De este modo, las mitzvot relacionadas con la fe se vuelven razonables y concebibles; no nos dicen que creamos (o no creamos) desde un fanatismo ciego, sino que protegen nuestro conocimiento de la erosión.

Por estas razones, cabe mencionar que las mitzvot relacionadas con la fe que hemos enumerado aquí se consideran «constantes»; es decir, aplicables *ininterrumpidamente* . Ciertamente, no es humanamente posible recordar literalmente *siempre* el sábado o la enemistad de Amalec, ni olvidar *jamás* su enemistad. La mente humana solo puede concentrarse en una cantidad limitada de cosas a la vez, y por lo tanto debe permitir que algunos objetos de la conciencia al menos pasen a un segundo plano, si no desaparecen por completo, durante un tiempo de vez en cuando; también necesitamos dormir. Por consiguiente, tales expresiones temporales deben referirse, estrictamente hablando, a una práctica ocasional (aunque tan frecuente como sea posible) o condicional (en todas las circunstancias apropiadas).

En el caso de nuestras leyes de fe, son comparables a un arma defensiva que uno lleva consigo en todo momento, sin saber cuándo atacará el enemigo, preparado para cualquier eventualidad. El arma no se usa constantemente, pero siempre está lista para la acción. Por supuesto, nuestra determinación de aferrarnos a estas creencias firmes en tiempos de duda influye en toda nuestra existencia, determinando a la larga todas nuestras decisiones; pues la creencia en Dios y todas sus implicaciones tienen, sin duda, una influencia amplia y profunda en la psique y el destino humanos.

13. EPÍLOGO.

1. Motivos de la presente investigación.

***Judaica** : Un Análisis Formal de la Lógica Bíblica, Talmúdica y Rabínica* no es obra de un talmudista, sino de un lógico. El autor, quien realizó importantes contribuciones a diversos campos de la lógica (secular) en su trabajo anterior, se sintió capacitado para analizar y evaluar, de maneras novedosas, los procesos lógicos presentes en el judaísmo. Un lógico puede afirmar comprender la lógica talmúdica sin necesidad de poseer más que un conocimiento mínimo del Talmud. Un talmudista, sin duda, tiene un conocimiento mucho mayor del contenido del Talmud y, gracias a su práctica constante, puede ser un practicante muy superior de la lógica talmúdica. Sin embargo, un lógico cuenta con las ventajas del conocimiento teórico y la costumbre de comprender los aspectos formales del pensamiento; si bien puede no considerar todas las formas de razonamiento empleadas en el Talmud, puede comprender con mayor profundidad aquellas con las que se encuentra.

En un sentido absoluto y normativo, el término «lógica» debe referirse a algo universal. Los procesos mentales lógicos son formas de pensamiento que nos acercan más a la verdad en un contexto dado de datos brutos. La ciencia de la lógica es un registro de dichas formas, combinado con intentos de explicar su eficacia distintiva. La idea de que existen «lógicas» propias de cada cultura no niega la universalidad ni afirma que diferentes pueblos o épocas estén sujetos a epistemologías distintas. Una cultura determinada puede definirse y medirse por la suma total de sus experiencias y conocimientos conceptuales, así como por su imaginación y sus acciones; y este conjunto de factores difiere de una cultura a otra. La práctica y la teoría lógicas son aspectos de la cultura y, en culturas específicas, inevitablemente difieren en alcance y énfasis. El aparato humano subyacente del conocimiento permanece esencialmente el mismo, pero puede desarrollarse en diversas direcciones y en distintos grados. Por supuesto, es posible emitir juicios; el relativismo es insostenible. Si se constata que diferentes prácticas o concepciones de la lógica no están en armonía, es necesaria una evaluación: debe existir algún tipo de ignorancia o error por una de las partes, por la otra o por ambas.

El presente estudio se realizó con tres motivos en mente:

1. **Extraer de la lógica talmúdica información valiosa para la lógica general.** Contrariamente a lo que podría pensarse, los lógicos seculares no han agotado su campo. La ciencia de la lógica es una empresa en constante desarrollo que, a pesar de los grandes éxitos de Aristóteles, Filón, Bacon, Mill, Russell y Lewis, aún tiene mucho por lograr. Su cometido no es otro que la observación y evaluación exhaustivas de las formas del pensamiento humano (conscientes o inconscientes, comunes o raras), y su asimilación en una epistemología integral. De hecho, al menos dos formas de argumentación enfatizadas

por R. Ismael y sus colegas, a saber, el argumento a fortiori y la reconciliación de tesis contradictorias, han recibido poca o ninguna atención por parte de los lógicos occidentales hasta el momento.

2. **Proporcionar a los talmudistas herramientas y técnicas lógicas más desarrolladas** . Si bien muchos maestros y estudiantes del Talmud poseen una capacidad de razonamiento impresionante, al parecer rara vez son conscientes de los aspectos abstractos de sus procesos de pensamiento y de la necesidad de validarlos formalmente. Son capaces de formular o seguir argumentos enormemente complejos, mentalmente y oralmente, sin siquiera recurrir a papel y bolígrafo; pero serían incapaces de captar y explicar los patrones subyacentes que, en última instancia, justifican las conclusiones. Aparte de ciertas clasificaciones convencionales, permanecen estancados en el nivel del contenido, sin formación en formalización. Este enfoque pragmático puede dar resultados valiosos, pero un enfoque sistemático será sin duda más eficiente y con mayor probabilidad de evitar errores.
3. **Centrar el debate entre ciencia y religión en cuestiones epistemológicas más que ontológicas.** La integración de nuestro conocimiento secular y nuestras creencias espirituales es una necesidad fundamental de la mente y la cultura humanas; la alternativa de la compartimentación implica una especie de imposición mental o cultural, y solo puede ser una medida temporal. Los conflictos entre la experiencia y la razón, por un lado, y la fe, por otro, se resuelven mejor mediante una consideración objetiva de las cuestiones lógicas subyacentes. Muchos desacuerdos pueden armonizarse demostrando, al menos, que ambas posturas son simplemente alternativas en una proposición disyuntiva, que, si bien pueden tener probabilidades variables inductivamente, tienen igualdad de condiciones deductivamente; en la práctica, se trata de una cuestión de elección personal.

En qué medida se han cumplido estos objetivos, lo juzgarán los lectores. Además de estos propósitos teóricos, el autor tenía una motivación personal: la revisión de su propia convicción religiosa. Por ello, y para dejar claro a los lectores que la obra ha pasado por un proceso de evolución y no constituye una proclamación de dogmas preconcebidos, fue necesario escribir el libro de forma que *las diversas capas arqueológicas del pensamiento resultante permanecieran visibles* , en la medida de lo posible dentro de los límites de la coherencia. Durante la mayor parte del periodo de escritura, el título del libro iba a incluir la palabra « *Reflexiones»* , para significar el retorno recurrente a un tema, bajo la influencia de nuevos descubrimientos o perspectivas en otros ámbitos. La transparencia otorga la misma importancia al proceso que al resultado. Se espera que el resultado sea una lección de pensamiento independiente; es decir, no invención, sino investigación libre de los hechos y las posibilidades, compromiso con la realidad y aceptación de las dudas que puedan surgir.

> La tradición judía afirma que tales exploraciones intelectuales pueden ser espiritualmente peligrosas. Profundizar demasiado en las cuestiones probablemente aumente las fuentes de duda y complique la vida espiritual (con conflictos internos y falta de uniformidad social), si no provoca pecado y apostasía. Ciertamente, los filósofos no han sido históricamente personas felices y equilibradas, ni brillantes ejemplos espirituales. Pero también cabe preguntarse hasta qué punto una vida espiritual basada en *certezas imaginarias* , aunque más fácil y menos arriesgada, más placentera e impresionante, puede elevar a uno. El conocimiento y el conocimiento de la propia ignorancia son pruebas. Como todas las pruebas, uno puede reprobarlas o aprobarlas. Puede que reprobarlas suponga peor que no haberlas realizado; pero aprobarlas supone mejor que no haberlas realizado. En cualquier caso, abogar por

> afrontar la vida con los ojos abiertos no es buscar problemas. La vida, para todos, está repleta de oportunidades para las dudas religiosas; sin duda es mejor aprender a aceptar este tipo de cosas con naturalidad que resistirse rígidamente hasta que un día, quizás, alguna experiencia o revelación importante destruya toda la estructura defensiva. Un compromiso espiritual basado en la fe pura, que trasciende todas las fuerzas empíricas y racionales, y por supuesto las emocionales, parece más estable a largo plazo. Y eso presupone cierta apertura y flexibilidad intelectual.

2. Conclusiones de nuestro estudio.

Ahora bien, ya hemos enumerado, en el **resumen** y el índice **al** comienzo de este libro, los diversos temas que abarca nuestra investigación, por lo que no es necesario repetirlos aquí. Nuestra tarea, en este caso, es llegar a algunas conclusiones finales.

1. En lo que respecta a **los aspectos de la lógica judía que pueden enriquecer la lógica occidental** , hemos extraído el siguiente material:

   De interés histórico resulta la evidencia en la Torá (y el Naj), así como en el Talmud (y otros escritos rabínicos), del uso y conocimiento de diversas formas complejas de razonamiento, en algunos casos mucho antes de su asimilación por la literatura o la filosofía occidentales. Son particularmente notables las siguientes:

- En la Torá se encuentra clara evidencia del conocimiento de las dos leyes de **la aducción** . No solo se *utilizan* allí, sino que se expresan como *principios* (Deut. 13:2-4, 18:21-22); sin embargo, estos principios no se formulan en términos puramente formales, como métodos lógicos generales, sino específicamente en relación con la evaluación de profecías y profetas. En cualquier caso, esto precede por siglos, si no milenios, a la conciencia occidental (aunque probablemente no a su uso) de los procedimientos aductivos. La aducción se practica comúnmente, y con destreza, en el Talmud y otros escritos rabínicos, pero (hasta donde sabe este autor) no recibe atención teórica.
- Por otro lado, encontramos en el Talmud otra práctica inductiva importante, con un considerable grado de autoconciencia (desarrollada más plenamente en escritos rabínicos posteriores), a saber, **la reconciliación de tesis contradictorias** (*kushya, terutz*). Este proceso desempeña un papel fundamental en el discurso talmúdico y se incluye entre los trece principios de la hermenéutica. Se encuentra presente posteriormente en debates cristianos (y supuestamente, también musulmanes) de la Edad Media, y se reconoce en la filosofía occidental en el concepto de dialéctica (tesis, antítesis, síntesis), pero no ha recibido la atención ni el tratamiento formal que merece en la lógica occidental. El autor de este trabajo propuso en su obra anterior, ***Lógica del futuro*** , un análisis formal exhaustivo.
- **El argumento a fortiori** se usa con frecuencia y correctamente en la Torá y el Naj (hemos indicado unos 30 casos); sin embargo, aunque ciertas palabras se repiten en estos contextos, la terminología no es uniforme ni exclusiva, y no hay evidencia de autoconciencia en esta práctica. En el Talmud encontramos un recurso muy frecuente al a fortiori, así como una *terminología especializada* y la conciencia de dicho argumento como una *clase distinta* .

Esta práctica continúa en escritos rabínicos posteriores, que además desarrollan una comprensión teórica del argumento, incluyendo *la distinción entre modos positivos y negativos* ; sin embargo, aunque *casi formal* , esta comprensión no es del todo formal, ya que se expresa especialmente en términos de la rigurosidad o indulgencia de las prescripciones legales/éticas, prohibiciones e indulgencias. En este volumen hemos propuesto un análisis más formal del argumento [267].

- En el Tanaj se encuentran más indicios de lógica, en el sentido de que los personajes de la narración formulan enunciados del tipo «si-entonces-» que sugieren procesos de razonamiento subyacentes, pero (hasta donde este autor ha observado, aparte de lo mencionado anteriormente) estos procesos no son muy transparentes, y por lo tanto, difíciles de identificar y clasificar con precisión. Además, contrariamente a lo que afirma la tradición judía, no existe evidencia textual de que los principios hermenéuticos fueran conocidos, ni de que se participara en debates al estilo talmúdico, en tiempos bíblicos. Por supuesto, la Biblia no pretende ser un manual de lógica y no tenía por qué haber tratado tales asuntos. Pero la evidencia lingüística en el caso de a fortiori, el único proceso identificable del que disponemos de datos, tiende a esta conclusión, especialmente cuando comparamos la terminología talmúdica posterior con la bíblica y consideramos la evidencia de su desarrollo desde la Mishná hasta la Guemará.
- En el Talmud, y posteriormente en el discurso rabínico, encontramos procedimientos deductivos muy desarrollados en el campo de la **lógica ética** : los diversos tipos de [268]enunciados éticos, las cuestiones de conciencia, motivación, intención, actitud y las transferencias de la modalidad ética del género a la especie de acción o viceversa, son claramente consideradas y comprendidas por los participantes talmúdicos y posteriores. Este autor no ha investigado hasta qué punto estos factores fueron asimilados por los legisladores de otras naciones en el mismo período histórico; pero a juzgar por la inclinación comparativamente deóntica de la cultura judía (transmitida posteriormente a las culturas cristiana y musulmana), y por el hecho de que la lógica occidental solo recientemente ha comenzado a estudiar las formalidades de la lógica ética (bajo el nombre de lógica práctica o aplicada), se puede suponer que el Talmud abrió nuevos caminos.
- Finalmente, el Talmud está repleto de otras formas de razonamiento, en particular la oposición, la educción, el silogismo categórico, la apódosis, *la reducción al absurdo* , el silogismo hipotético, el argumento dilemático, el argumento por analogía, la generalización, la particularización, etc. Estas se utilizan con frecuencia y habilidad, y con un considerable grado de conciencia de su funcionamiento, pero sería dudoso afirmar que los participantes hubieran realizado estudios formales al respecto.

> Resulta sorprendente la ignorancia de los rabinos sobre la lógica formal. Cabría suponer que las obras de Aristóteles habrían llegado a Judea poco después de las conquistas de Alejandro Magno, o a más tardar en la época talmúdica, considerando el grado de influencia que la cultura helénica (o, más precisamente, la cultura helenística) había ejercido entonces en el llamado mundo civilizado. De hecho, el propio Talmud atribuye a muchos rabinos un profundo conocimiento del griego; pero si bien pudieron haber asimilado parte de su racionalismo y empirismo en términos generales, no

267 Ese análisis constituye la única parte de investigación realmente fundamental, de valor para la lógica genérica, en el presente trabajo.

268 Como es lógico, el término ético se utiliza aquí en referencia a un modo de modalidad que abarca tanto las declaraciones legales como otras.

> parecen haber comprendido su formalismo lógico. Incluso escritos rabínicos posteriores, como los de Maimónides, claramente más sistemáticos que el Talmud, parecen carecer de un enfoque metodológico formal, a pesar de los avances en la ciencia lógica del período escolástico, a los que contribuyeron muchos judíos, al menos como traductores de obras griegas del árabe (a menudo a través del hebreo) al latín. Todo esto sugiere el aislamiento de la cultura judía de su entorno, algo que, de hecho, fue deseado por los rabinos, y demuestra en particular la relativa independencia de los desarrollos en la lógica judaica.

De especial interés científico para los lógicos actuales son dos de los factores de la lógica judía mencionados anteriormente: **la lógica dialéctica** y **la lógica a fortiori** . Consideramos que, si bien no son originales ni especiales (nada en lógica puede ser verdaderamente desconocido, puesto que ontológicamente es un aspecto del mundo en que vivimos y epistemológicamente una capacidad innata de la mente humana), sin duda fueron utilizadas, desarrolladas y estudiadas con mayor antelación y plenitud en la cultura judía que en cualquier otra. Más importante aún es el hecho de que hasta ahora no hayan sido consideradas seriamente por los lógicos modernos. El presente autor afirma haber sido el primero, entre 1989 y 1990, en desarrollar una teoría formal de la inducción (factorización, selección de factores y revisión de fórmulas), que dilucidó la mecánica de la reconciliación de tesis contradictorias; y el primero, entre 1991 y 1992, en abordar el argumento a fortiori de manera exhaustiva.

Sin embargo, la dialéctica es un proceso fundamental de significado epistemológico integral, pues constituye la manera en que la mente responde a las continuas contradicciones de nuestro mundo, desde las impresiones siempre cambiantes a nivel perceptivo, pasando por la modulación conceptual, hasta los ajustes reiterados de las teorías científicas abstractas. En cuanto a a fortiori, si bien es una parte relativamente específica del arsenal lógico humano, sigue siendo de considerable importancia epistemológica, ya que nos permite mantener la coherencia en el aspecto cuantitativo (grado) de nuestros conceptos. En cualquier caso, los lógicos están obligados a considerar tales procesos, al igual que el matemático está obligado a considerar espacios curvos o ecuaciones binomiales.

En el lado negativo del balance , podemos mencionar los siguientes fenómenos, que son de interés para la ciencia y la historia solo como ejemplos de hasta qué punto las personas, individual y colectivamente, pueden llegar a alejarse del pensamiento lógico [269].

- En primer lugar, podemos observar que **los rabinos talmúdicos y posteriores fueron Lejos de ser todopoderosos u omniscientes en lógica** . Este comentario sería redundante si no fuera por las dimensiones míticas que les otorga la tradición judía para justificar la finalidad e inmutabilidad de los decretos talmúdicos y posteriores. Estas personas, en ocasiones —individualmente, si no siempre colectivamente— [270], cometían errores lógicos inconscientes (aunque a menudo eran practicantes expertos); además, su bagaje teórico en este campo era incompleto y defectuoso (aunque ciertamente no insignificante). En algunos

269 ¡Como una galería de personajes infames en un museo de lógica! Estas piezas siguen siendo interesantes para los lógicos, por las reflexiones que suscitan.

270 Individualmente, el problema ya es bastante grave. Si bien la revisión colectiva proporciona un mecanismo correctivo, el hecho de que existan errores individuales demuestra la falibilidad de los participantes y, por lo tanto, la posibilidad de que el mecanismo no sea infalible.

casos, los errores prácticos y las lagunas teóricas parecen conscientes; y podemos sospechar que se cometieron con una intención manipuladora, para confundir a la gente y así imponerles resultados legales predeterminados.

- Lo más impactante es **la considerable cantidad de procesos de pensamiento falaces que emplearon y defendieron los rabinos talmúdicos y posteriores** . Esto se refiere a los paralogismos presentes en muchos principios y prácticas hermenéuticas rabínicas, así como a la intimidación utilizada para respaldarlos. La principal causa de este pensamiento erróneo fue la ignorancia de los rabinos sobre el método *formal* de reflexión lógica (que, al parecer, eran demasiado orgullosos para aprender de los griegos). En consecuencia, a procesos que deberían haber sido reconocidos como inductivos o incluso irracionales se les atribuyó un valor deductivo. Al carecer de herramientas de evaluación objetivas y universalmente válidas [271], los rabinos optaron por métodos desleales: atajos; ocultar incertidumbres y antinomias mediante argumentos excesivamente tortuosos y prolijos, sin una organización final [272]; alegar sanción divina para sus arcanos modos de pensamiento; y esquivar las críticas mediante acusaciones y amenazas irrelevantes.

2. Con respecto a **los aspectos de la lógica occidental que pueden enriquecer la lógica judía** , se puede decir lo siguiente:

   Para empezar, hay que entender que **no hay nada *ajeno* , es decir, no judío o antijudío, en la ciencia de la lógica** . Históricamente, puede que haya sido desarrollada por personas no judías, como Aristóteles, un griego, quien descubrió la formalización (es decir, sustituir términos específicos por símbolos para verificar la universalidad de un proceso de pensamiento, independientemente de su contenido) y las leyes del pensamiento (identidad, no contradicción, exclusión del término medio), y estudió las oposiciones categóricas, las educciones y los silogismos; y otros individuos, algunos cristianos o de otras creencias, siguieron su ejemplo e investigaron lo mismo con mayor detalle u otras formas de razonamiento, como el argumento hipotético y disyuntivo, la lógica inductiva, etc. Pero la identidad étnica o religiosa de estas personas no tenía ninguna relevancia (como tampoco la tendría en medicina o ingeniería).

   El propósito de la investigación lógica no es, ni ha sido nunca, probar ni refutar nada sobre Dios ni sobre ninguna religión. El objetivo era, y es, simple e inocentemente: *comprender y validar la cognición humana* , saber cuándo uno está en lo cierto y cuándo se equivoca, saber qué constituye evidencia y qué se puede inferir de ella, evitar errores y ser engañado, ejercitar la inteligencia y defenderse de la necedad.

   La mayoría de los rabinos han sentido aversión hacia la filosofía. Pero esto es una falacia. La filosofía, en su sentido más puro, limitada a la epistemología y la ontología (y excluyendo meras especulaciones metafísicas, reflexiones personales sobre la vida, la psicología, la ética, la política y demás producciones literarias), es una investigación neutral cuyos resultados son impredecibles. La filosofía no es *una doctrina particular* , como el judaísmo; es, en su mejor expresión, una búsqueda honesta e imparcial de la verdad o, si no

---

271 El hecho de que los rabinos percibieran que sus formas de pensamiento eran inestables estaba implícito en su prohibición del uso de estas formas sin licencia autorizada, así como en su necesidad de apelar a un *Deus ex machina* para obtener apoyo.

272 Finalmente, ordenar y clarificar, si no simplificar, sus argumentos, *para poder verificarlos* .

se encuentra, al menos una admisión de ignorancia. Está abierta al conocimiento dondequiera que se encuentre; y quienes piensan lo contrario no la han comprendido. La lógica, en particular, es una disciplina clave en esta búsqueda de la verdad; si bien no es ni epistemología ni ontología propiamente dicha, aunque forma parte de ambas, se sitúa en la interfaz entre ellas, como su mecanismo motor y regulador, siendo a la vez en parte su origen y, por retroalimentación, también en parte su resultado.

> Afirmar que algo es verdadero o falso e insistir piadosamente en ello no lo convierte en realidad; debe existir un argumento convincente. Del mismo modo, los elogios o acusaciones *ad hominem* , sean correctos o incorrectos, y las esperanzas o temores respecto a las consecuencias morales o sociales de la información, no tienen ninguna relación última con el valor de la verdad. A pesar de todos los esfuerzos del estamento rabínico por prohibir o ignorar la investigación y la reflexión ilustradas, históricamente no han logrado impedir la disminución estadísticamente manifiesta de la fe y la observancia entre los judíos comunes [273]. Esto demuestra de manera concluyente la futilidad de la arrogancia intelectual, la dictadura y la política del avestruz. Nuestros clérigos no supieron afrontar de frente el desafío de la verdad racional y empírica, ni trabajar con inteligencia y respeto por sus oponentes y su comunidad en la solución efectiva de problemas reales. Todos estamos en el mismo barco; los problemas que consideran la lógica, la filosofía y la ciencia seculares no son problemas *de gentiles , sino problemas humanos* que todos debemos tener en cuenta. No pueden obviarse ni pasarse por alto; siguen siendo aplicables a toda la cognición humana, a todas las pretensiones de conocimiento. Sin una validación convincente, cualquier pretensión de conocimiento queda, en efecto, invalidada.

Lo que hemos intentado transmitir en este trabajo a estudiantes y profesores de Talmud y derecho judío dispuestos a reflexionar con honestidad e inteligencia es **una sólida base lógica** . Esto implica, ante todo, una *forma particular de abordar* las cuestiones intelectuales, que puede caracterizarse como eidética, es decir, un esfuerzo por considerar, por encima de todo, los aspectos formales de cualquier argumento y tratar de clarificar objetivamente los procesos que lo componen mediante algoritmos, para determinar su continuidad o lagunas y poder estimar su validez abstracta. El contenido es secundario y puede verse afectado por las pasiones o influir en ellas, nublando el juicio; lo que cuenta principalmente es la forma. Más importante que la piedad es la actitud psicológica de apertura y objetividad, la disposición a aceptar todo lo que la realidad ofrece; también debe existir la voluntad de profundizar en la búsqueda de la verdad y no conformarse con superficialidades convenientes ni estereotipos complacientes, la voluntad de poner a prueba y revisar repetidamente las propias ideas.

En segundo lugar, es necesario aprender los detalles de la lógica teórica existente y, cuando sea preciso, intentar desarrollarla aún más, para así estar preparados y contar con los medios técnicos necesarios para la tarea en cuestión. La teoría y la práctica de la lógica son a los conceptos en general lo que el álgebra y la aritmética, respectivamente, son a los conceptos numéricos. En el ámbito de la religión, como en cualquier otro, no se puede esperar, sin la formación adecuada, evitar las trampas y limitaciones del pensamiento ordinario; es necesario adoptar una metodología más consciente y avanzada. Además, la

---

273 Al analizar los últimos doscientos años, el movimiento de los *Baal Teshuvah* (Retornados) de mi generación y posteriores ha sido muy sobrevalorado y, a mi parecer, ya alcanzó su punto máximo y está desapareciendo. Yo mismo formé parte de él y puedo expresar mi decepción. Las expectativas de mayor consciencia y de mejora moral y social no se cumplieron. Se podría decir mucho más al respecto, pero no viene al caso.

búsqueda de la coherencia y la profundidad exige periodos periódicos de sistematización; los diversos elementos de nuestro conocimiento aparente deben ordenarse, y sus interrelaciones deben aclararse y verificarse con criterio. Las formas dudosas de razonamiento deben identificarse objetivamente como tales y, en última instancia, rechazarse si no pueden mejorarse, sin ceder a la intimidación. Estas son instrucciones obvias, pero siempre vale la pena recordarlas.

Por último, queremos dirigir un mensaje a los talmudistas, exégetas y legisladores judíos. Las aspiraciones espirituales del ser humano jamás cesarán, pero bien podrían verse mermadas por el estancamiento del desarrollo religioso. Los estudiosos de la Torá, en lugar de intentar inhibir la educación secular, deberían fomentar todo tipo de conocimiento y responder con creatividad a la virtud de la ilustración y al anhelo de saber que esta genera. Es evidente que los pensadores que escribieron el Talmud disfrutaron enormemente de su labor; en su época, estuvieron a la vanguardia del desarrollo intelectual. Hombres como el Rif, el Rambam, especialmente a través de su *Mishné Torá* , o José Caro, con su *Shulján Aruj* , enriquecieron y perpetuaron aún más el judaísmo, pues tuvieron el valor de repensar el Talmud, resumiendo y ordenando sus conclusiones, utilizando métodos que en sus respectivas épocas eran más «modernos». Si los enfoques empleados en el judaísmo en el pasado no se actualizan —hoy o mañana—, entonces la empresa estará estancada.

> La vida es movimiento, la vida es participación. Los guías espirituales no pueden simplemente recrear las aventuras intelectuales de sus predecesores, deben reavivar la llama y producir luz visible para sus contemporáneos. El mercado judío no está comprando, simplemente porque los productos ofrecidos son bastante polvorientos y descuidados. El callejón sin salida en el que se encuentra el judaísmo hoy se debe en gran medida a una bancarrota intelectual, una tendencia al distanciamiento y la esclerosis. La imitación del estilo y las ideas de los triunfadores del pasado no es suficiente, tiene que haber una contribución relevante para los niveles de educación actuales. Muchos aspirantes a defensores de la Fe parecen simplemente estar tratando de participar de la gloria de personas famosas (muy "humildemente", por supuesto) y proyectar una imagen de piedad (por los dividendos sociales). Pero la mayoría de la gente no se deja engañar por la pose; exige productos más desafiantes e inspiradores, por los que no tienen que fingir interés, en una especie de mentalidad de "El traje nuevo del emperador". No toda la producción actual cae en esas categorías tan desgastadas; La innovadora obra de R. Adin Steinsaltz, por ejemplo, no lo hace.

La tarea ahora, sugerimos aquí, consiste **en sistematizar, no el *contenido* del Talmud y la ley judía posterior, sino sus *procesos de razonamiento*** . No se trata de organizar y ordenar las conclusiones de los legisladores del pasado, ni siquiera de identificar de manera abstracta las categorías y los principios de la hermenéutica y la heurística judaicas; sino de aclarar y evaluar rigurosamente, paso a paso, como en un programa informático, *cada* argumento presentado por estos legisladores, indicando en *cada* paso el tipo de proceso involucrado [274].

Un hallazgo importante de este trabajo es hasta qué punto la lógica talmúdica/rabínica es inductiva, en lugar de deductiva. Esto significa que las conclusiones de los legisladores dependen mucho más del contexto del conocimiento y de

[274] Por ejemplo, decir: "esto es una conversión, de **A** a **I** ", "esto es un silogismo, 2/ **EAE** ", "este es un dilema constructivo simple", "este es un argumento a fortiori, y aquí está su premisa mayor, y ese es su término medio, etc.", "esta es una generalización, de **O** a **E** ".

la habilidad técnica de lo que se creía tradicionalmente, y por lo tanto, están más sujetas a revisión y es probable que necesiten corrección [275]. En el lado deductivo, en cualquier caso, muchos de los argumentos son entimemas (están abreviados, excluyendo factores "obvios"); dondequiera que haya discontinuidades, debe hacerse una clara distinción entre las premisas o conclusiones dadas y las proposiciones supuestas para llenar los vacíos. Cuando, finalmente, se detecten errores o debilidades, deben admitirse libremente sin importar el prestigio de la fuente, sin presumir, en contra de toda evidencia, que algún dato o intuición desconocida motivó la afirmación problemática, y sin dejarse intimidar por las amenazas, encubiertas o abiertas, de castigo divino por parte de los clérigos (confiados en que Dios *aprueba* la veracidad).

Otro hallazgo importante de este estudio es hasta qué punto la lógica talmúdica/rabínica es falaz. Hoy en día, no podemos tolerar la lógica difusa, ni en lo que respecta a los fundamentos de la metodología religiosa ni a sus argumentos habituales. Estos temas deben ser analizados con objetividad y rigor.

En primer lugar, con respecto al **fundamento** del método talmúdico/rabínico **,** es razonable que, cualesquiera que sean los métodos de interpretación que se adopten para extraer leyes ordinarias de la Torá, si se afirma que dichos métodos se basan en el texto de la Torá, su lectura en el texto debe ser literal y obvia para todos. Es decir, **si bien las leyes no metodológicas pueden concebirse como «derivadas» del texto de prueba de maneras extrañas y sorprendentes, *las leyes metodológicas* no pueden justificarse de manera similar (sin caer en la circularidad), sino *que deben ser claramente explícitas en el texto* , si no obvias por medios naturales** . Esta importante condición lógica se aplica, en primer lugar, a la lectura de leyes «constitucionales», como la ley que otorga autoridad legislativa a los jueces, la ley del fallo por mayoría, la ley sobre no ampliar ni disminuir la ley, etc. Con respecto a los principios hermenéuticos, aparte de a fortiori y aducción (que son tanto naturales como bíblicos), no hay evidencia de ellos en la Torá escrita. La afirmación de que forman parte de la Torá oral no es un argumento: la existencia de una tradición oral parece sociológicamente probable y se insinúa en el texto; pero es imposible determinar si dicha tradición contenía originalmente estos principios hermenéuticos específicos, o cualquier otro.

Segundo, con respecto a **la retórica talmúdica/rabínica** : (a) Cuando se demuestra la ilógica de ciertas formas de pensamiento utilizadas tradicionalmente, se nos dice que los principios hermenéuticos no son realmente una lógica, sino una forma divinamente decretada de decodificar la Torá. Por otro lado, si observamos el discurso talmúdico/rabínico real, está claramente diseñado para parecer un proceso de argumentación racional que produce un resultado convincente. No pueden tener ambas cosas. (b) La ilógica de la argumentación tradicional se enmascara de diversas maneras. Los términos y las doctrinas se definen vagamente y se utilizan de forma incompatible en diferentes contextos *según convenga* (es decir, no en virtud de distinciones formalmente demostrables) [276]. Se toman atajos, aparentemente en aras de la brevedad, pero en realidad

---

275 Esto no es una afirmación gratuita; con bastante frecuencia (sobre todo en sábado, ¡cuando era imposible tomar notas!) me he topado con argumentos en las sesiones de estudio del Talmud que no podía considerar válidos.

276 Por ejemplo: en un contexto determinado, se puede hacer una afirmación general porque "prueba" un punto; mientras que, en otro lugar, esa misma afirmación general podría negarse sin intentar conciliar ambas posturas.

para salirse con la suya con un razonamiento falso. Los argumentos son extensos, con muchas digresiones, y las premisas efectivas y la conclusión se mantienen lo más separadas posible, de modo que la falta de conexión o incluso la contradicción entre ellas queda bien oculta. No existe un esfuerzo sincero por la transparencia. (c) Cuando uno tiene la Razón y la Verdad de su lado, no siente la necesidad de recurrir a la violencia ni a la intimidación. Sin embargo, las autoridades religiosas acusan impunemente a quienes dicen o hacen cosas científicas de ser *apikorsim* [277]y los amenazan con la pérdida del paraíso por plantear dudas sobre la religión. Cabe sospechar que tales acusadores no están seguros de sus propios argumentos, puesto que recurren a tales técnicas.

Es necesario un esfuerzo continuo y sincero por nuestra parte para revisar y mantener tanto **la coherencia *interna*** , con los textos judaicos (con los datos debidamente jerarquizados), como **la coherencia *externa*** , con el conocimiento secular (teniendo en cuenta, de nuevo, los grados de probabilidad de este último). **La lógica es algo *universal* que no puede ignorarse ni eludirse.** Si existe una inconsistencia en el conocimiento, en cualquier nivel y entre dos partes cualesquiera del mismo, debe tomarse en serio y resolverse, de ser posible, sin prejuicios. Cualquier revisión exigida por la lógica estricta, en un contexto dado, debe aceptarse. Esto garantiza *la verdad* ; algo es verdadero, no simplemente porque se diga que lo es, sino en virtud de la cantidad y calidad del esfuerzo realizado para establecerlo honestamente como tal. Cuando se requiere un acto de fe, bien; pero debe reconocerse como tal, y no presentarse falsamente como un acto de cognición empírica o racional.

El judaísmo solo puede beneficiarse, en alcance y solidez, de un programa de este tipo, tanto en credibilidad general como en contenido específico. Un análisis tan exhaustivo probablemente sacaría a la luz problemas cuya solución generaría nuevas e importantes perspectivas, e incluso podría posibilitar revisiones sustanciales de la ley por parte de las propias autoridades establecidas [278]. El trabajo requerido solo puede ser realizado por intelectuales de gran formación y excelencia, expertos por igual en el Talmud y la ley rabínica, la lógica y la filosofía, y las ciencias específicas. Estos serían los verdaderos Rambam y Joseph Caro de nuestra época, aquellos que, en última instancia, inspirarían de nuevo al pueblo judío.

3. Finalmente, en cuanto a nuestro tercer objetivo, el de promover una mayor armonía entre la ciencia y la filosofía seculares, por un lado, y los textos y creencias religiosas, por otro, poco más hay que añadir a lo anterior. Las directrices metodológicas generales, para ambas partes, son bastante evidentes. Se requiere apertura y realismo, humildad y valentía; considerar imparcialmente las diferentes perspectivas de un asunto; prestar atención a los matices y las alternativas, y evitar la simplificación excesiva; no extraer más conclusiones de las que sean lógicamente legítimas a partir de los datos disponibles; insistir en la evidencia y la coherencia, y considerar las posibilidades y probabilidades lógicas; poner a

---

277 Singular: *apikorsus* . La expresión probablemente deriva de «epicúreo» y se interpreta como que la persona afligida solo anhela el libertinaje y cosas por el estilo. Pero esta acusación sugiere, más profundamente, que la persona en cuestión carece de objetividad, de búsqueda de la verdad, de honestidad, etc. (a diferencia del acusador, supuestamente). ¡Ahí radica una inconsistencia!

278 Es de esperar, y lo más probable es que no, que dichas revisiones tiendan a la indulgencia en lugar de la severidad, ya que es fácil sospechar que muchas de las sanciones que se han acumulado con el tiempo provienen de la superstición y el fanatismo cultural o subcultural, más que de consideraciones verdaderamente legales.

prueba y volver a poner a prueba todas las ideas, etc., etc., etc. Estos son, principalmente, prerrequisitos *actitudinales* para un conocimiento válido, que reflejan cierta disposición y esfuerzo de la voluntad, así como sabiduría respecto a las capacidades y limitaciones del aparato cognitivo humano. Tales actitudes, si bien no influyen directamente en los resultados, hacen que cualquier resultado obtenido sea más creíble.

En el ámbito religioso , tenemos ante nosotros, en primer lugar, **la Torá** , un texto que creemos, por pura fe y respeto a nuestros antepasados, que fue revelado divinamente. Este texto suele ser ambiguo y equívoco. Por lo tanto, es necesario distinguir desde el principio entre su significado estrictamente literal, en la medida en que este sea claramente discernible, y todas las interpretaciones que se le han dado a lo largo del tiempo por personas, por muy autorizadas que sean, ya sea en respuesta a una vaguedad o incoherencia evidentes, o motivadas por creencias o intereses ajenos. Con respecto a la credibilidad relativa de los exegetas, es necesario comprender que el concepto de autoridad en sí mismo no es inexpugnable: tomado como absoluto, implica circularidades en la argumentación; el estatus solo puede atribuirse de manera saludable en virtud de, y en la medida en que, las doctrinas de un defensor sean *creíbles* ; el estatus es un efecto, y no puede considerarse una causa, de la credibilidad doctrinal. Al considerar los resultados finales de una tradición oral, deben tenerse en cuenta las posibles interrupciones, supresiones y adiciones; una revisión crítica basada en información sólida y argumentos bien fundamentados no implica necesariamente un rechazo total: los asuntos no relacionados siguen vigentes.

La tradición oral es defendida por sus partidarios como perfecta; cuando parece imperfecta, se le atribuye al observador una falta de visión o conocimiento, lo que puede derivar en una acusación moral y el ostracismo social. Sin embargo, definir *a priori* el contenido de la «ortodoxia», en contraposición a la «heterodoxia», implica un prejuicio irrefutable: anula toda posible reflexión y solo puede ganarse la lealtad de quienes no se preocupan por criterios objetivos de verdad. Un pensador independiente sugeriría que, aun admitiendo que el documento fundacional (la Torá) sea de origen divino, a pesar de las dificultades que presenta, su exégesis sigue siendo susceptible de error humano y, por lo tanto, sujeta a revisión. Los errores de hecho y de lógica deben ser corregidos, como en cualquier ámbito del conocimiento humano: los hombres los cometieron y los hombres pueden corregirlos.

Además, no solo las afirmaciones tradicionales sobre la naturaleza o la historia están sujetas a revisión, sino también las afirmaciones jurídicas, en la medida en que se basan en supuestos materiales y procesos de razonamiento que posteriormente podrían resultar erróneos (es decir, contrarios a los hallazgos empíricos o inconsistentes). Mientras resistan el escrutinio, todo bien; pero una vez que se descubre un error definitivo, ya no pueden sostenerse con sinceridad. Los errores cometidos en afirmaciones explícitas sobre la naturaleza son los más fáciles de admitir, aunque incluso hoy en día las autoridades más extremistas se mostrarían reacias a llegar a ese extremo. Maimónides, quien además de un gran experto en derecho fue un verdadero filósofo, se expresó claramente al respecto:

> *No esperes que todo lo que (nuestros sabios) han mencionado sobre astronomía coincida con los hechos reales; pues las ciencias teóricas eran deficientes en aquellos días, y no hablaban de ellas basándose en una tradición recibida de los*

profetas, sino más bien porque eran científicos según los estándares de su época, o porque habían oído hablar de estos asuntos a través de tales científicos.[279]

Pero, si bien las suposiciones sobre la naturaleza o la historia no siempre afectan las disposiciones legales, a menudo lo hacen. En tales casos, parecería justificado exigir la revisión de las conclusiones legales si las premisas no legales resultan erróneas. Sin embargo, en sentido estricto, sería una falacia lógica, ya que, como enseña la lógica, la refutación de una premisa no implica necesariamente el rechazo de su conclusión. *A menos que* —y esta condición parece aplicarse en suficientes casos— la conclusión no pudiera haberse basado en una premisa alternativa y aceptable; es decir, a menos que la conclusión estuviera manifiestamente implícita *exclusivamente* en la premisa original (de modo que la negación de la premisa implica la negación de la conclusión).

Ejemplos de tales errores son bastante comunes en el Talmud. Los siguientes son ejemplos obvios, que no parecen radicalmente amenazantes:

- El tiempo entre una *luna* nueva y la siguiente es *la halajá l'Mosheh mi-Sinai* —«ley revelada a Moisés en el Sinaí»— y se establece en 29 días, 12 horas, 44 minutos y 3 1/3 segundos. Quienes comprenden los elementos de la astronomía saben que el intervalo de tiempo entre una oclusión y la siguiente varía hasta en 13 minutos, debido a la velocidad variable del sol y la luna a lo largo de sus órbitas elípticas. Para hallar el promedio exacto mediante la observación, se requiere no solo una observación constante, sino también herramientas precisas para la medición del tiempo.
- Existe una pequeña discrepancia entre la duración real del año solar y la que se utiliza como base para el cálculo del calendario (es decir, 4 minutos y 21 segundos). Esta discrepancia, por pequeña que sea, se ha acumulado a lo largo de 1500 años hasta alcanzar aproximadamente 4 días y medio. Esto genera algunas dificultades en cuanto a la conformidad de nuestro calendario calculado con otros requisitos de la *halajá* .
- "Según la práctica de *la halajá* , la circunferencia de un círculo debe tomarse como tres veces su diámetro", en lugar de π(=3,141...).
- "Otro ejemplo es el problema clásico de la longitud de la diagonal de un cuadrado", que se toma como "1-2/5 veces el lado del cuadrado", en lugar de $\sqrt{2}$ (=1,414...). "Esto especifica el procedimiento práctico para determinar esta longitud si así lo requiere la *halajá* ".

Hugo Mandelbaum ofrece estos ejemplos en *su obra Torá, hechos y conclusiones* , donde cita referencias relevantes del Talmud. [280]Sostiene que nunca se pretendió que fueran más que aproximaciones con fines prácticos y, por lo tanto, que el descubrimiento de su inexactitud no afecta la ley. Sin embargo, cabe preguntarse por qué, si los Sabios los hubieran conocido, los habrían ignorado, sin siquiera reconocer las cifras correctas. Y si no los conocían, ¿por qué seguir confiando en ellos en los asuntos en cuestión? Si bien estos ejemplos son relativamente inocuos (aunque se podrían imaginar situaciones en las que tengan, por ejemplo, implicaciones financieras), existen cuestiones de este tipo que afectan la vida de las personas de manera más radical, como en el campo de la medicina.

Un enfoque puramente empirista/racionalista de estos asuntos no tiene en cuenta, por definición, el factor de **la fe** . La cuestión fundamental reside siempre en la fiabilidad de la transmisión oral. Se afirma que no solo la Torá escrita, sino también la Torá oral, son de origen divino. Así como en el primer caso es posible y necesario un acto de fe, también lo es

279 *Moreh* , 3:14. Citado por Azriel Rosenfeld en *Torah in the Space Age* , Proceedings of the Associations of Orthodox Jewish Scientists, Volumen 2.

280 Actas de las Asociaciones de Científicos Judíos Ortodoxos, Volumen 1.

en el segundo; las dificultades empírico-racionales no difieren mucho en ambos. El documento escrito podría ser una obra de ficción, ya sea escrita por Moisés u otros, e incluso si no lo fuera, podría haber sido alterado con el tiempo. De igual modo, la tradición oral podría ser una invención, el resultado de siglos de ingenuidad o deshonestidad, o bien podría no serlo. Resulta difícil demostrar *una* cosa u otra.

Se podrían señalar las contradicciones del texto escrito o sus errores en cuanto a la naturaleza o la historia como pruebas de su origen humano; o se podrían atribuir otros significados a tales sucesos. Se podría señalar que los Sabios no siempre coincidieron en la tradición como prueba de que originalmente no existía una tradición monolítica. O, con mayor matiz, considerar las situaciones de unánimes como señales de una transmisión impecable y los casos de divergencia como evidencia de que se produjeron confusiones en algún punto del proceso. La respuesta de que la Torá tiene setenta facetas podría parecer una excusa poco convincente, o uno podría sentirse satisfecho con la explicación de que fue voluntad de Dios promover el debate y la arbitraje rabínico. **En cada etapa, el escepticismo es posible y la fe es necesaria** . Lo que importa para la religión es que la aceptación siga siendo posible.

> Otra dificultad, aplicable tanto a la revelación escrita como a la oral, radica en que la fe constituye un fundamento inestable para el derecho, puesto que implica incertidumbre (su propósito es apuntalar una postura) y la incertidumbre sobre la ley parecería eximir de responsabilidad por su incumplimiento. Si bien es cierto que la legislación secular se enfrenta a interrogantes similares (al menos cuando intentamos fundamentarla en el concepto de justicia natural, en contraposición a la coerción colectiva pragmática), las consideraciones no seculares basadas en el derecho suelen ir en contra del sentido común o del «sentido de la justicia» (que, ciertamente, suele ser un fenómeno cultural más que innato).

En última instancia, **la elección** entre la fe y el escepticismo debe ser personal, no impuesta desde fuera por presiones sociales o, peor aún, por amenazas de violencia (salvo, por supuesto, cuando estén en juego los mismos derechos de otros). La religión lo exige, puesto que la ética, uno de sus principales propósitos, es imposible sin la libertad de voluntad. La ciencia lo exige, porque el conocimiento, su objetivo principal, no puede alcanzarse bajo intimidación o coacción. El individuo se arriesga en ambos casos: al optar por la fe y sus supuestos beneficios, puede malgastar su vida en fantasías sin sentido; al optar por el escepticismo para disfrutar más de la vida, puede perder el apoyo divino y una vida después de la muerte placentera. Es un dilema, ¿y quién puede afirmar tener la respuesta con certeza? Lo evidente es que, una vez que uno se decide por un camino u otro, es muy difícil (aunque no imposible) escapar de su implacable «lógica». ¡Y la indecisión también tiene sus dificultades!

En el ámbito científico , donde la falibilidad humana y la base inductiva del conocimiento se admiten con mayor libertad en todos los niveles, los llamamientos a la objetividad, la tolerancia y la flexibilidad parecerían redundantes. Sin embargo, en la práctica existe una considerable antipatía hacia la religión, ya que muchas personas, si no la mayoría, no admiten la fe como base legítima del conocimiento. Quienes adoptan una postura más matizada aceptarían la confianza ciega como una solución provisional o una hipótesis de trabajo, en casos donde la experiencia y la razón no han logrado establecer hechos o teorías de alta probabilidad, o en cuestiones metafísicas donde la ciencia es inherentemente incapaz de emitir un juicio satisfactorio según sus propios estándares, de modo que la elección arbitraria (en la medida en que sea necesaria para fines prácticos) resulta inevitable. Pero en los casos

donde la lógica inductiva se inclina fuertemente en una dirección contraria a los dictados de la fe (supuestamente revelada o tradicional), la rechazarían. Más aún, en los casos donde el problema en cuestión parece resuelto definitivamente mediante la observación empírica o el análisis lógico de una manera claramente contraria a las predicciones de la fe.

En este contexto, cabe señalar, para empezar, que la ciencia y la religión no están en conflicto en todos los asuntos, solo en algunos. Existen varios puntos que parecen contradecirse (por ejemplo, Génesis 1:10 y 1:14-18 sugieren que la Tierra fue creada antes que el Sol y la Luna); hay muchos puntos que parecen coincidir (por ejemplo, Génesis 1:11-12 sugiere que la vida vegetal fue primero; Génesis 1:20, que la primera vida animal fue acuática); y existen amplias áreas donde ninguna de las partes parece invadir a la otra, por una u otra razón (como se sugiere en el párrafo anterior). Cuando existen conflictos, no siempre son radicales; a menudo hay áreas de duda en una de las partes, en la otra o en ambas, lo que hace posible un punto muerto y concebible un eventual compromiso. Todo esto significa que las conclusiones generales, en un sentido u otro, carecen de justificación, y los asuntos deben abordarse punto por punto, con pleno conocimiento de los detalles y las condiciones establecidas por ambas partes.

Además, la «ciencia», la búsqueda secular del conocimiento, es un concepto amplio que abarca no solo el estudio del mundo natural (las diversas ciencias físicas y biológicas, las matemáticas), sino también el estudio de los seres humanos (historia, psicología, sociología, política y economía, etc., todas relacionadas con la voluntad) y, por supuesto, la filosofía (epistemología y ontología, lógica, que son las ciencias de la ciencia). Las preocupaciones de estas disciplinas coinciden con las de la religión solo en algunos ámbitos, como ya se ha mencionado. Pero, además, sus grados de certeza son muy variados. Si bien los resultados de las ciencias naturales parecen, en general, los más certeros, existen variaciones significativas entre los distintos campos o temas. Las ciencias humanas, aunque a menudo están bien documentadas y argumentadas con rigor, suelen ser casi convencionales en sus ideas, producto de una imaginación ampliamente aceptada. En cuanto a la filosofía, existen numerosas escuelas de pensamiento contradictorias y relativamente pocas áreas de acuerdo, y mucho menos fundamentos sólidos. Estos factores deben tenerse en cuenta al emitir juicios.

En segundo lugar, podemos detenernos en los aspectos metodológicos, más que en los materiales, de ambos ámbitos, y observar tanto las similitudes como las diferencias en sus enfoques. Entre las similitudes se incluye una amplia gama de técnicas inductivas y deductivas (que, sin duda, pueden ser mal utilizadas en ocasiones). En cuanto a las diferencias, algunas son técnicas, otras relativamente ideológicas o de actitud. Ciertas técnicas más «literarias» que lógicas empleadas por los exegetas religiosos resultarían dudosas para los científicos; algunos aspectos de ciertos principios hermenéuticos utilizados por los rabinos son indudablemente sofistas. La confianza en la fe, en casos de duda científica y más aún cuando la ciencia ha llegado a conclusiones contrarias a la religión, y la disposición a someterse a la autoridad, pueden considerarse divergencias radicales.

Suspender el propio juicio, bajo el pretexto de «humildad» o «piedad», es inaceptable para la ciencia: en última instancia, es arrogancia. Karl Popper ha destacado acertadamente la distinción entre ciencia y religión en la posibilidad de «falsabilidad»: la ciencia, idealmente, permanece flexible, abierta al cambio real ante nuevas observaciones o perspectivas, mientras que la religión, al menos en sus formas más fundamentalistas, se niega a ceder en ciertas posiciones, independientemente de las pruebas o críticas que se le presenten. Ciertamente, las defensas de los apologistas religiosos a menudo parecen artificiales, en el mejor de los casos

apelaciones a posibilidades muy distantes e improbables, diseñadas únicamente para mantener sus *ideas fijas* .

Sin embargo, la ciencia está obligada a mantener la tolerancia, no solo porque la religión (en su mejor expresión) es una manifestación de la profundidad del espíritu humano y reducir el conocimiento a una perspectiva más estrecha sería una pérdida para todos, sino precisamente porque la virtud de la ciencia, en sí misma, reside en su apertura mental. A veces vemos en los medios de comunicación descubrimientos e ideas científicas presentados como hechos irrefutables; pero los científicos, familiarizados con las cuestiones filosóficas más amplias que rodean la actividad científica, no son tan categóricos ni excluyentes. En el núcleo de la ciencia se encuentran *los fenómenos perceptivos* (como un destello de luz en un microscopio electrónico o un sonido emitido por un medidor); a partir de estos, bajo ciertas premisas conceptuales y mediante generalizaciones, se construyen «hechos» y «leyes» naturales de considerable fiabilidad; y más allá de estos, a través de la imaginación y la hipótesis, se postulan «teorías» más amplias que se comprueban y ajustan continuamente. **En todas las transiciones, dependemos de nuestra intuición lógica (o «sentido común», que se basa en *fenómenos conceptuales*) para guiarnos hacia los resultados adecuados.** Esto siempre deja una "ventana de oportunidad", por remota que sea, a la que la religión puede apelar, y la ciencia, para seguir siendo ciencia (es decir, fiel a sí misma), debe noblemente concederla.

En conclusión, se espera que, si bien este trabajo ciertamente no ha resuelto definitivamente todos los problemas, sí haya enriquecido y contribuido al avance del debate en cierta medida.

Escrito en Ginebra, Suiza.
Desde noviembre de 1991 hasta julio de 1995.
Con gratitud al Todopoderoso.

14. APÉNDICES.

1. Notas adicionales sobre el argumento A-Fortiori.

1. Los a fortiori subjetivos y predicativos (o antecedentes y consecuentes) a veces se encuentran **en tándem** , formando un sorites entimemático, de modo que la conclusión de uno sirve implícitamente como premisa menor en el otro. Por ejemplo:

A es más R que B, y B es lo suficientemente R como para ser C,
y se requiere más R para ser C que para ser D;
Entonces, A es R suficiente para ser D.

(Aquí, el resultado tácito y subjetivo "A es R lo suficientemente C" de las dos primeras premisas sirve, junto con la tercera premisa, para obtener el resultado predicativo final).

D es más R que C,
y C es R suficiente para ser A, y se requiere más R para ser A que para ser B;
Entonces, D es R suficiente para ser B.

(Aquí, el resultado tácito y predicativo 'C es R suficiente para ser B' de las dos últimas premisas sirve, junto con la primera premisa, para obtener el resultado final y subjetivo).

2. A menudo nos encontramos con las siguientes **formas variantes de proposiciones suficientes** ; suficiencia, X es R "suficiente" para ser Y, puede significar (y está implícito en cada una de ellas):

Suficiencia exacta: X es R " *justo lo* suficiente" para ser Y, o
Suficiencia generosa: X es R " *más que* suficiente" para ser Y.

Así, «suficiente» se suele interpretar como «lo justo o más que suficiente», según la *diferencia* entre los dos puntos de partida de Ry y Rx. La relación «más que suficiente» puede cuantificarse de diversas maneras (con mayor o menor precisión): un poco más, mucho más, etc. Cabe destacar que estos subconjuntos son solo dos de las muchas formas, en una perspectiva más amplia, en que Rx puede incluirse en Ry.

De manera similar, la insuficiencia se expresa a menudo de la siguiente forma:

X es R " *menos que* suficiente" para ser Y.

Esto puede cuantificarse aún más: mucho menos, no mucho menos, etc. Al igual que con las expresiones "justo lo suficiente" y "más que suficiente" utilizadas para calificar la suficiencia, esta expresión "menos que suficiente" aparece en contextos específicos, concretamente cuando tratamos con un único rango continuo de R (que comienza en Ry y se extiende más allá de él). Pero cuando tenemos discontinuidades en nuestro rango, o en otras palabras, varios intervalos, el lenguaje resulta inadecuado. Sin embargo, también debemos tener en cuenta otras dos variantes, que intentan verbalizar dichas discontinuidades hasta cierto punto (implicando, respectivamente, un límite superior y un límite inferior):

Insuficiencia por exceso: X es "demasiado" R para ser Y, o
Insuficiencia por deficiencia: X es "demasiado poco" R para ser Y.

Tanto el exceso como la deficiencia deben interpretarse como insuficiencia, aunque por razones diferentes. Así, la relación «no suficiente» en nuestro sentido estricto no debe limitarse a «demasiado poco» (como suele ocurrir en el uso cotidiano), sino que debe abarcar también «demasiado». Dicho de otro modo, insuficiencia (en este sentido amplio) significa o demasiado poco o demasiado. Pero, insisto, tales expresiones, si bien son útiles en ciertos contextos comunes, no pueden verbalizar todas las situaciones. Un análisis completo de estas cuestiones se realiza mejor mediante la lógica matemática, utilizando técnicas simbólicas. Ni siquiera lo intentaré; no es mi especialidad. En cualquier caso, estos son detalles que no afectan la veracidad de las afirmaciones más generales que aquí hacemos sobre el lenguaje y la lógica a fortiori.

Por último, cabe señalar que se pueden desarrollar modos válidos de a-fortiori utilizando dichas variantes de proposición sufectiva en diversas combinaciones. Para desarrollarlos, basta con tomar como punto de partida los modos genéricos ya validados y considerar el efecto de las variaciones. Las condiciones bajo las cuales estos subconjuntos de a-fortiori son válidos son las mismas que las ya establecidas para los modos principales de los que derivan. A continuación, se presentan un par de ejemplos interesantes del tipo de argumento al que se hace referencia:

P es *más* R que Q; por lo tanto:
Si Q es R *lo* suficientemente R como para ser S, entonces P es R *más que* suficiente para ser S.

También cabe señalar, con la misma premisa principal, que "si P es R *lo suficientemente* suficiente como para ser S, entonces Q es R *menor que* (es decir, ni *más que* ni *lo suficientemente* suficiente como para ser S)".

más R para ser P que para ser Q; por lo tanto:

Si S es R *lo* suficientemente R como para ser P, entonces S es R *más que* suficiente para ser Q.

También cabe señalar, con la misma premisa principal, que "si S es R *lo* suficientemente R como para ser Q, entonces S es R *menos que* (es decir, ni *más que* ni *lo* suficientemente R como para ser P)".

Se invita al lector a explorar todas las demás posibilidades y sus validaciones.

3. Me gustaría hacer aquí algunos comentarios sobre **la representación de los fenómenos naturales en fórmulas matemáticas** , para los lectores que no estén familiarizados con el tema que se planteó en el contexto de nuestra discusión sobre el principio *de dayo* .

Cualquier par de fenómenos, sean físicos o de cualquier otra índole, cuyas magnitudes varíen conjuntamente de alguna manera, por compleja que sea, pueden, en principio (siempre que podamos medirlos con precisión), asimilarse a una ecuación algebraica. Dichas ecuaciones, a su vez, tienen un equivalente geométrico en un espacio cartesiano donde cada fenómeno está representado por una dimensión; su relación cuantitativa se expresa entonces mediante una línea recta, una curva de cualquier forma u otra figura.

Un ejemplo sencillo es la ecuación de los gases ideales, “pv/t=k”, donde p, v y t son variables: p es la presión del gas, v es el volumen, t es la temperatura y k es una constante. Se denomina ecuación ideal porque los gases reales no se comportan exactamente así; sin embargo, es una buena aproximación en circunstancias normales. Esta ecuación produce una relación lineal en una representación cartesiana tridimensional. La relación podría haber sido exponencial, sinusoidal o de cualquier otra forma; pero así es como los experimentadores la encontraron al medir diversos estados de los gases y extrapolar los resultados.

Ahora bien, ¿qué significa esto en términos más coloquiales? Una ecuación como pv/t=k *resume innumerables proposiciones condicionales* , relativas a todos los valores posibles de las variables. Para cualquier valor dado de p, por ejemplo, podemos predecir mediante un cálculo sencillo todas las correspondencias entre los valores de v y los de t:

Si el gas tiene una presión p1, entonces:

- Si el gas tiene un volumen v1, entonces tiene una temperatura t1 (=p1.v1/k), y viceversa;
- Si el gas tiene un volumen v2, entonces tiene una temperatura t2 (=p1.v2/k), y viceversa;
- ...etc.

Si el gas tiene una presión p2, entonces:

- Si el gas tiene un volumen v1, entonces tiene una temperatura t5 (=p2.v1/k), y viceversa;
- Si el gas tiene un volumen v2, entonces tiene una temperatura t6 (=p2.v2/k), y viceversa;

- ...etc.

...etcétera.

Conociendo la posible variedad y complejidad de las ecuaciones naturales, resulta fácil apreciar la validez del principio *de Dayo* . Dos variables pueden ser proporcionales durante parte de su recorrido y, posteriormente, tener una relación radicalmente diferente si la ecuación que las vincula se modifica lo suficiente.

4. En mis primeros intentos por comprender el argumento a fortiori, propuse una teoría que denominé **Formato ABCD** . Si bien esta teoría puede no ser aplicable a todos los casos ni llegar a la esencia del asunto, aún puede tener cierto valor, por lo que la presentaré brevemente aquí.

' **A** ' representa al *agente* , ' **B** ' a lo que está en *medio* (los medios), ' **C** ' a las *condiciones circundantes* y ' **D** ' al *destino* (meta); cabe señalar que estos términos se utilizan en un concepto amplio de causalidad, que no implica necesariamente movimiento o cambio, ni la búsqueda consciente de fines. En este marco, podemos concebir el a fortiori subjetivo de la siguiente manera:

Premisa principal (para ambos estados de ánimo siguientes):

En las condiciones C1, el agente A, por medio de B1, causa D, *es más probable que* en las condiciones C2, el agente A, por medio de B2, cause D; por lo tanto:

Estado de ánimo positivo (de leve a mayor):

Si A en C2 (=Q) hace B2 (=Rq) causando D (=S), *entonces* A en C1 (=P) hará B1 (=Rp) causando D (=S).

Por ejemplo, los hijos de Israel (A), mientras Moisés aún vive (C2), hacen cosas (B2) contra la Ley (D); por lo tanto, ellos (A), después de que Moisés muera (C1), probablemente harán cosas (B1) contra la Ley (D).

Estado de ánimo negativo (de mayor a menor):

Si A en C1 (=P) no hace B1 (=Rp) y no causa D (=S), *entonces* A en C2 (=Q) no hará B2 (=Rq) y no causa D (=S).

Por ejemplo, los hermanos de José (A), aunque estaban fuera del alcance de las autoridades egipcias (C1), no guardaban el dinero encontrado (B1) y, por lo tanto, evitaban la deshonestidad (D); por consiguiente, ellos (A), dentro del territorio egipcio (C2), probablemente no robarían (B2) y, por lo tanto, evitarían la deshonestidad (D).

Nótese que los cuatro factores (A, B, C, D) están involucrados, aunque sea de forma particular y posiblemente implícita, en cada una de las tres proposiciones. Nótese que la relación entre las dos cláusulas de la premisa mayor, que posibilita nuestra conclusión a partir

de la premisa menor, se concibe aquí como una relación de *probabilidad* o efectividad de la causalidad. En este marco, el aspecto cuantitativo de a fortiori es más bien incidental, y el argumento implicado es esencialmente una *apódosis* .

Presumiblemente, se pueden elaborar construcciones similares para argumentos predicativos, tanto positivos como negativos. Y lo mismo ocurre con los implicativos.

Como ya se ha dicho, es dudoso que este formato tenga un valor general o profundo, salvo que muestra el subtexto causal de algunos argumentos y, incidentalmente, cómo los términos de los argumentos subjetivos y predicativos pueden ocasionalmente ser reorganizados de una forma a otra.

2. Nociones de tiempo.

En este apéndice, quiero presentar algunas sugerencias sobre el relato de la Creación, tal como se presenta en Génesis 1 y 2 y en los comentarios judíos tradicionales, así como sobre las teorías científicas actuales al respecto. (Escribí la mayor parte del texto que aparece a continuación hace algunos años; sin embargo, he añadido algunas reflexiones más recientes en las últimas líneas).

Una idea preconcebida común es la creencia de que la ciencia y la religión están en conflicto radical. Muchos científicos presumen erróneamente que sus descubrimientos excluyen la existencia de una dimensión espiritual en el mundo, o incluso la existencia de Dios. En consecuencia, las personas religiosas, al creer en las afirmaciones de estos científicos, desconfían de toda la ciencia, sus métodos y resultados. Sin embargo, una reflexión más profunda demuestra que no existe una antipatía inherente entre estos campos. No hay un solo descubrimiento científico que, en estricta lógica, implique una conclusión atea o antiespiritual.

Consideremos la evolución de las especies o del universo. La ciencia simplemente intenta *describir* el proceso. Visto desde arriba, el proceso de evolución es simplemente un movimiento de mayor magnitud que, por ejemplo, el movimiento de un bebé por el suelo; lleva más tiempo y afecta a más cosas, pero sigue siendo solo un movimiento.

Cuando los científicos nos hablan de las «causas» de algún fenómeno, simplemente describen algunas *partes* del mismo, o bien *otros fenómenos* que parecen estar repetidamente ligados a él. La explicación no es más que una descripción adicional, ya sea en forma de proposiciones categóricas o de algún tipo de condicionamiento. No hay razón lógica para que este movimiento o proceso, que es algo minúsculo en manos de Dios, no haya sido previsto y querido por Él como una manifestación natural de la Creación. Por lo tanto, el evolucionismo y el creacionismo no presentan ninguna contradicción conceptual inherente.

Ahora bien, nos enfrentamos a esta reconciliación con la interpretación literal de los textos sagrados: el Génesis. ¿Cómo puede un proceso, como la evolución de las especies o el

desarrollo del universo, durar millones o miles de millones de años, y aun así afirmarse que duró una semana, hace unos 5750 años?

No sé la respuesta, *pero puedo sugerir algunas* , suficientes para demostrar que la compatibilidad de esas proposiciones es perfectamente concebible y, por lo tanto, que no existe una base lógica para considerarlas mutuamente excluyentes. Recordemos que la posibilidad lógica se infiere de la ausencia de imposibilidad lógica, según el principio del tercero excluido (en su forma ampliada y modal: si no es aparentemente imposible, entonces es aparentemente posible).

Huellas del pasado. Para empezar, el mundo podría haber aparecido ayer o hace un minuto —con todos sus recuerdos y huellas materiales de existencia y actividad pasadas— y no notaríamos la diferencia. No hay manera de inferir con absoluta certeza, a partir de la existencia *presente* de recuerdos y huellas materiales, la existencia real del pasado *tal como se nos presenta* en virtud de estos recuerdos y huellas.

La existencia del pasado (o, de hecho, del futuro) es una de esas suposiciones implícitas que persisten. Es solo una suposición, cuyas contrasuposiciones no se han considerado ni descartado. (No obstante, su apariencia es bastante poderosa y merece ser creída. Descartarla sin más sería una solución bastante radical).

El tiempo con geometría variable. En segundo lugar, podemos especular acerca del tiempo y demostrar que un universo en el que una semana también equivale a unos pocos miles de millones de años es bastante concebible. El número de momentos en la semana de la Creación es, digamos, n; el número de momentos en los eones aparentes de la evolución del mundo también es n; cada uno tiene el *mismo número* de segmentos discretos de tiempo, solo que los segmentos son *de diferentes tamaños* .

Las estrellas aparecen y desaparecen, los dinosaurios aparecen y desaparecen a un ritmo acelerado, como en una película a cámara rápida. No pueden distinguir la diferencia. Los procesos involucrados pueden ser descriptivamente idénticos, pero su velocidad difiere de la que aparentan desde nuestra perspectiva.

El Creador, que está más allá del tiempo, puede comparar los segmentos de tiempo de aquella era pasada con los segmentos de tiempo de los últimos miles de años de la historia humana, y puede decirnos con verdad: un momento de aquel tiempo pasado equivalía, digamos, a m momentos de tu tiempo. Quizás esto es lo que quiso decir el salmista, quien dijo (Salmo 90):

Porque mil años en tus ojos son como un día, como un ayer que ya pasó.

La idea ***de que el espacio y el tiempo son continuos*** es una suposición sesgada. La mayoría de la gente la da por sentada y desconoce la posibilidad de una perspectiva alternativa: la noción de espacio o tiempo como discretos (o «cuantizados», en la jerga moderna). Un filósofo griego de la antigüedad, Zenón de Elea, describió varias paradojas en el concepto de movimiento. Una de ellas fue la paradoja de Aquiles y la tortuga, que se planteaba de la siguiente manera:

> Si, al divisar una tortuga a lo lejos, el gran corredor Aquiles intentara alcanzarla, jamás lo lograría. Para cuando llegara al lugar donde la tortuga la había visto por primera vez, esta, de paso lento, ya estaría un poco más adelante. Y para cuando llegara a su segunda estación, ya estaría en la tercera. Y así sucesivamente, hasta el infinito. Por lo tanto, jamás podría alcanzarla, por muy rápido que corriera.

La respuesta newtoniana a Zenón sería que la subdivisión infinita del espacio por un cuerpo en movimiento no tiene por qué durar un tiempo infinito, y que las diferentes velocidades de esta subdivisión permiten que el objeto más rápido converja y supere al más lento. Este es el fundamento filosófico del cálculo diferencial e integral, y concuerda con la experiencia y el sentido común.

Sin embargo, la paradoja podría haberse resuelto, aparentemente igual de bien, con otra suposición. ***Podríamos considerar el espacio y/o el tiempo como compuestos de segmentos discretos, extremadamente minúsculos pero no infinitamente, dentro de los cuales los cuerpos están invariablemente estacionarios (aunque no fijos)*** .

Un cuerpo en movimiento pasaría de una estación a otra desapareciendo instantáneamente de la primera y reapareciendo instantáneamente en la segunda, sin que ninguna de sus partes se hubiera desplazado dentro de ninguna de las estaciones. El cambio instantáneo de lugar no consume tiempo; solo la existencia estática en cada lugar se prolonga en el tiempo.

> Imagina una luz estroboscópica en una discoteca. Cada vez que parpadea, los bailarines se colocan de forma ligeramente diferente. Suponemos que se desplazaron por los espacios intermedios mientras la luz estaba apagada. Imagina, en cambio, que dejaron de existir durante ese tiempo; no habría forma de saberlo.
>
> Si ese intervalo de tiempo es de duración cero (un punto en el tiempo, un « **instante** »), ni siquiera se puede afirmar estrictamente que haya dejado de existir. Si los intervalos de tiempo durante los cuales la luz estuvo encendida (los « **momentos » estacionarios**) fueron tan breves que cualquier cambio dentro de ellos fue invisible a simple vista o a cualquier dispositivo tecnológico, no habría base empírica para afirmar que, de hecho, se produjo algún cambio.
>
> Una analogía valiosa es la del cine. La película consiste en una serie de imágenes fijas, pero al proyectarse con la suficiente rapidez, la imagen en la pantalla no muestra ninguna discontinuidad, sino que parece fluir con naturalidad. Incluso a nivel estático, pintores impresionistas como Van Gogh, Renoir o Milne demostraron claramente cómo un conjunto de puntos puede parecer, desde la distancia, bastante integrado.
>
> Por lo tanto, es perfectamente concebible que el movimiento no sea tan continuo como parece, sino una serie de pausas momentáneas, separadas por la «desaparición aquí y reaparición allá» instantánea del fenómeno. Este concepto, por cierto, se ve sugerido por la creencia de que Dios recrea y sostiene constantemente el universo.
>
> En ese caso, la velocidad (distancia dividida por tiempo) de un movimiento se definiría como la suma de los diámetros de los segmentos de espacio recorridos, dividida por la suma de los diámetros de los segmentos de tiempo transcurridos. El espacio y el tiempo no tienen por qué ser discretos; también es concebible que solo uno de ellos sea discreto y el otro continuo. Estas son otras complicaciones que deben abordarse.
>
> Cabe señalar que el punto de vista de la discreción implica que el Presente es un momento, mientras que la idea de continuidad implica que es solo un instante.

Mi preocupación aquí no radica en la viabilidad final de esta hipótesis alternativa, algo que corresponde a los físicos. La cuestión es que, hasta donde sé, no se ha dedicado mucho esfuerzo, si es que se ha dedicado alguno, a formular y probar esta alternativa, al menos no por parte de personas sin formación científica.

Aceptamos la primera teoría viable que se nos ocurrió, el concepto de continuo, y no demostramos que otras concepciones no se ajustaran a la experiencia ni fueran internamente consistentes. Si bien nuestra teoría parece lógicamente coherente y continúa ajustándose a los hechos, aún tenemos la obligación de considerar y, con suerte, descartar cualquier alternativa.

Puede que la idea del espacio-tiempo discontinuo resuelva algunos problemas que antes resultaban desconcertantes, como la paradoja onda-partícula. Trata el espacio y el tiempo de forma tan diferente que prácticamente inevitablemente nos aportará nuevos conceptos.

Puede abrirnos nuevas puertas, como permitir segmentos de espacio o tiempo de tamaños no uniformes; o permitir viajes instantáneos de un minúsculo espacio a otra estación, una no contigua y distante, sin pasar por lugares intermedios.

Por otra parte, podríamos descubrir que alguna predicción implícita en el postulado inconformista es contradictoria o contraria a la experiencia; pero en ese caso, habremos logrado establecer con mayor firmeza la suposición común.

A veces, nuestras suposiciones tácitas acaban por quedar al descubierto. Un ejemplo de ello es la idea euclidiana del espacio-tiempo como una línea recta (de modo que los paralelos nunca se encuentran), que Einstein rechazó no hace mucho en su teoría de la relatividad general, en un intento por resolver la paradoja de la constancia de la velocidad de la luz, si no recuerdo mal.[281]

Por suerte, geómetras recientes (como Gauss, si mal no recuerdo) ya habían preparado las herramientas matemáticas para la idea de que las "paralelas" pueden encontrarse. Por ejemplo, como los círculos máximos de una esfera enorme, que parecen paralelos en una pequeña localidad, pero que, a distancias de años luz, sí se cruzan.

Una vez que aceptamos que el espacio y el tiempo pueden curvarse en la realidad, aunque siempre los hayamos representado mentalmente y en papel como líneas rectas, es bastante fácil imaginar también el espacio o el tiempo con formas mucho más irregulares. Las líneas pueden deformarse y retorcerse de diversas maneras, incluso con dobleces y bucles, e incluso puede haber agujeros en la trama.

Tales irregularidades (que en realidad podrían no ser tan extremas como se sugiere) simplemente significarían que existen ciertas posibilidades e imposibilidades inherentes al espacio-tiempo, a las trayectorias físicas y a las inhibiciones a las que está sujeto cualquier cuerpo en tránsito. No podríamos conocer estas restricciones infinitesimales si la transición del cuerpo pareciera completamente fluida a un nivel accesible.

(Por lo que sabemos, los cuerpos podrían no ser más que nudos peculiares en el tejido del ser. Moviéndose como una onda en el agua; dejando una huella en el tiempo. Solo estoy especulando).

---

281 Aquí se remite al lector a libros sobre física del espacio-tiempo, como el de Taylor y Wheeler. Han pasado años desde que estudié personalmente el tema, por lo que mi recuerdo de los detalles suele ser vago, aunque espero haber conservado lo esencial.

Por lo tanto, nuestra idea preconcebida del espacio-tiempo como necesariamente uniforme, de acuerdo con la representación cartesiana que ofrece el papel cuadriculado, no está indudablemente establecida. Existen concepciones alternativas que, en principio, parecen igualmente plausibles (al menos para mí, hasta ahora).

Por lo tanto, es perfectamente concebible que el espacio o el tiempo consistan en segmentos discretos **de tamaño variable .** Podemos llevar un objeto como una regla o un reloj de un lugar a otro para medir. Pero si la regla se expande o se contrae para ocupar un número igual de segmentos de espacio de diferentes formas y tamaños, no podríamos comparar las dimensiones de dichos segmentos. Del mismo modo, si el reloj (que es simplemente un proceso físico) cambiara de velocidad de vez en cuando, de acuerdo con la duración variable de los momentos, el tiempo seguiría pareciendo constante para un observador.

Puede que incluso el tiempo, en lugar de ser universal, varíe según el lugar, de modo que estén más inextricablemente ligados. En cualquier caso, las variaciones de tamaño pueden ser regulares, tal vez ordenadas de la más larga a la más corta o viceversa, o tal vez en disposiciones cíclicas, o pueden carecer de patrón alguno.

No podríamos responder a esas preguntas a menos que pudiéramos ver el espacio mismo o abarcar más de un instante en el tiempo. Quizás se pueda idear alguna tecnología para ello. Tal vez ya podamos experimentar las diversas dimensiones del tiempo: tal vez un día que pareció pasar más rápido de lo habitual, literalmente lo hizo.

El tiempo variable implica, sencillamente, que todos los procesos del universo varían en velocidad, pero de forma sincronizada o coordinada. Mientras sus velocidades *relativas* se mantengan constantes, su velocidad global común puede variar enormemente sin que ello afecte a nada. ***Todas las ecuaciones físicas permanecen idénticas; no se detecta nada mediante la medición*** . No parece haber ninguna forma física de distinguir esta situación de «geometría variable» de la que se daría en un universo de tiempo continuo y constante.

De ello se deduce que muchos postulados son igualmente compatibles con los datos disponibles. Podemos formular predicciones contrastables y distintivas, o puede que no haya manera de elegir entre ellas. Lo importante es tener presente que incluso nuestras creencias más arraigadas pueden tener puntos de vista alternativos. El objetivo no es desestabilizar, sino mantener la claridad.

Algunos podrían argumentar que estas especulaciones se apartan del llamado *Principio de Uniformidad de lo Indistinguible.* Según este principio, por ejemplo, el espacio y el tiempo son exactamente iguales en todas partes y en todo momento, ya que, al no existir forma concebible de medir y comparar físicamente las diferentes manifestaciones de estos fenómenos, deben asumirse uniformes en todo momento.

Pero es evidente que este principio carece de valor *formal* , ya que podemos concebir razones lógicas para justificar una creencia opuesta: que el espacio o el tiempo pueden consistir en fenómenos discretos y, en cierto modo, distintos. Si el principio de la uniformidad de lo indistinguible se considerara formal, tendría que aplicarse a todas las abstracciones, de modo que solo podría existir una (dado que las abstracciones como tales no son *perceptiblemente* diferentes). Sin embargo, todos coincidimos en que podemos concebir diferencias entre diversas abstracciones, como por ejemplo la diferencia entre un electrón y un positrón (o entre los distintos conceptos de *cualquier* enunciado que consideremos verdadero).

A menudo podemos distinguir entre lo «indistinguible», al menos en lo que respecta a sus efectos perceptibles. Podemos asumir que existe una identidad, siempre que no tengamos razones lógicas, en un contexto más amplio, para pensar lo contrario. El principio en cuestión es solo un instrumento inductivo, y no una generalidad deductivamente obligatoria.

De hecho, solo desde la época de Newton se ha dado por sentada la divisibilidad infinita del espacio y el tiempo. Antes de eso, la cuestión se consideraba abierta, como bien demuestran las discusiones de Aristóteles sobre las ideas de Zenón. Más recientemente, este principio se ha visto considerablemente debilitado por la teoría de Albert Einstein, que concibe el universo físico como la superficie de una esfera tetradimensional, en lugar de una extensión euclidiana.

Einstein abre la puerta a una revisión fundamental del principio de identidad de los indistinguibles. Porque, una vez que comprendemos que el espacio y el tiempo no tienen por qué ajustarse a la concepción perfectamente cuadrada de la geometría euclidiana, entonces todo es posible. Se ha abierto una brecha entre la geometría impuesta por nuestra imaginación limitada y la geometría del mundo exterior; es decir, más precisamente, nuestra imaginación se ha liberado de su mentalidad cartesiana de papel cuadriculado con líneas rectas, y ahora podemos imaginar papeles cuadriculados con líneas de todo tipo de formas.

Como recordarán, el artista gráfico suizo M.S. Escher solía dibujar mundos donde el agua podía fluir cuesta arriba, o las escaleras podían regresar al mismo nivel mientras siempre ascendían (o descendían). Si analizamos seriamente estas perspectivas geométricas, podríamos, por ejemplo, comprender la ley de la gravedad, a partir de nuevas definiciones de lo que constituye una línea recta. Entonces, al igual que Escher, podríamos considerar una espiral como una línea recta en la geometría del mundo real; en cuyo caso no habría que explicar el movimiento ascendente o descendente.

En otras palabras, la definición newtoniana de la Ley de Inercia podría extenderse simplemente a «fuerzas» invisibles como la gravedad, la electricidad, el magnetismo o los campos subatómicos, redefiniendo lo que entendemos por una línea «recta». Si el momento newtoniano nos parece aceptable sin más explicaciones, ¿por qué no el mecanismo de movimientos más curvos? En última instancia, solo en lo que respecta a la voluntad el concepto de inercia resulta filosóficamente insuficiente.

Estas son, por supuesto, especulaciones, que podrían o no ser útiles para la Teoría Unificada de Campos, o incluso para la biología. Pero la cuestión es que, especialmente desde Einstein, somos más capaces de visualizar geometrías alternativas: no solo un mundo real en el que el espacio y el tiempo se curvan a intervalos astronómicos, sino también, de manera similar, un mundo real en el que existen *geometrías localizadas* que difieren entre sí. De este modo, el principio de la identidad de lo indistinguible se convierte en una suposición muy arbitraria, que no exige una lealtad filosófica absoluta.

Puede que existan otras explicaciones mejores. Lo desconozco, y es posible que, en principio, ni siquiera podamos confirmar o desmentir tales especulaciones. Lo que importa, y que resulta claro en cualquier caso, es que la datación científica no necesariamente contradice lógicamente las afirmaciones bíblicas.

Mientras no se disponga de pruebas concluyentes, ninguna postura refuta a la otra ni es refutada por ella. Están lógicamente desconectadas entre sí, demostrando ser compatibles.

Por lo tanto, ni los biólogos, ni los paleontólogos, ni los astrónomos tienen justificación lógica alguna, en ninguno de sus hallazgos, para considerar el mundo como exclusivamente material y natural. Cualquier proceso que describan se vería exactamente igual, ya sea espontáneo o causado por la Providencia, así que ¿cómo pueden afirmar una conclusión atea?

Por el contrario, los creyentes pueden estar seguros de que los hallazgos científicos no influyen directamente en sus creencias. Sabemos tan poco sobre el tiempo en sí, que cualquier afirmación al respecto es, en cualquier caso, pura especulación.

Para concluir, quisiera hacer algunos comentarios sobre la exégesis del texto *de Bereshit* acerca de la Creación. Siempre ha existido una ambigüedad en Génesis 2:2 con respecto al Séptimo Día. ¿Se trataba de un sábado histórico, que tuvo lugar al comienzo del tiempo del mundo material, o es el último sábado, que ocurrirá hacia el final de la historia? ¿Son nuestros sábados semanales una celebración del primer sábado o una anticipación simbólica del último? Los comentaristas han tendido a interpretarlo de ambas maneras, sin estar seguros de qué conclusión sacar.

Podríamos decir que los seis días de la Creación abarcan *toda* la historia natural y humana hasta su fin; mientras que el séptimo día es un evento futurista, *«* poshistórico». Es decir, podemos considerar nuestra historia (pasada y futura) intercalada en el espacio textual **entre Génesis 1:31 y 2:1** , y considerar **Génesis 2:2** como una referencia al «descanso» de Dios *tras* la desaparición del mundo material de la diversidad, cuando Él (supuestamente) regresará a su Unidad solitaria y descansará.

Este punto de vista se ve confirmado por la tradición de que Dios no *terminó realmente* su obra en los primeros seis días, sino que continúa moldeándola (a través de milagros como los de la liberación de Egipto o mediante una intervención providencial oculta como en la historia de Ester), trabajando hacia su perfección mesiánica.

Esta perspectiva implica que la palabra «día» (*yom* , יום) no tiene por qué interpretarse literalmente como un día bajo el Sol, noción que, en cualquier caso, resulta dudosa a la luz de las ideas de Einstein sobre la relatividad del tiempo [282]. Esto se confirma en el propio texto, donde la misma palabra se utiliza para referirse de forma equívoca a un período más largo: « *en el **día** en que Jehová Dios hizo la tierra y los cielos* » (Génesis 1:4), de donde se deduce que «día» puede significar igualmente «seis días» o incluso (¿por qué no?) «un eón».

En este caso, no es necesario considerar el texto bíblico como una afirmación de que el mundo fue creado literalmente en una de nuestras semanas; podría haber tomado cualquier cantidad de tiempo; y además, no necesitamos ver los primeros seis días como períodos de igual duración; cada uno puede ser un período de tiempo prolongado de cualquier duración (de la duración que muestre la medición científica), sin siquiera tener que recurrir a un concepto de geometría variable del tiempo.

---

282 Para algunos comentaristas, la afirmación del Génesis de que la Tierra fue creada un día antes que el Sol resulta problemática, ya que los días (de 24 horas) solo se cuentan una vez que la Tierra y el Sol existen. Sin embargo, esta objeción no me parece relevante, puesto que podemos concebir el tiempo y los intervalos de tiempo de forma más abstracta, partiendo de cualquier manifestación de materia cambiante, o incluso de la propia mente.

> Todavía persiste un problema respecto al orden de aparición de los cuerpos materiales. Así, la Tierra y la materia vegetal aparecen el tercer día; el Sol, la Luna y las estrellas, el cuarto; los animales, el quinto y el sexto (curiosamente, las criaturas acuáticas y las aves preceden a las terrestres); y los humanos, el sexto. La ciencia no estaría de acuerdo con esta secuencia. Sin embargo, comentaristas judíos medievales ya habían sugerido un orden revisado, afirmando que la *decisión divina* sobre tal o cual evento precedió a su *realización* , por lo que la secuencia física no tiene por qué interpretarse literalmente. Podemos aceptar este argumento.

En definitiva, si la religión quiere librarse de la crítica, con mucha razón, que Karl Popper le dirige, según la cual, a diferencia de la ciencia, se niega a aceptar el imperativo metodológico de la «falsabilidad», debe someterse al cambio a la luz de nuevos datos y renunciar al dogmatismo. Por lo que veo, las sugerencias anteriores no son cambios difíciles de aceptar.

3. *Gematría* .

hebrea , conocida como *gematría* [283], merece atención en cualquier estudio de lógica, ya que muchos maestros judíos la utilizan, con razón o sin ella, como método de inferencia. Sin embargo, rara vez se trata de un proceso mediante el cual se establecen legalmente *mitzvot* o *minhagim* (aunque la prohibición de comer nueces en cierta festividad es un ejemplo), sino más bien una forma ingeniosa de explicar ciertas leyes o tradiciones a posteriori, estableciendo asociaciones entre palabras o conceptos que de otro modo permanecerían muy distantes.

> Hasta la fecha no he investigado la historia de la «lógica gemátrica», aunque sospecho que ha pasado por un proceso de desarrollo. Se dice que tiene sus raíces en el Talmud [284]; pero mi impresión inicial es que cobró importancia en el período místico posterior al *Zohar* , especialmente en la época de los místicos Tverya y Sfat, como el Ari haKadosh (Rabí Yitshak Luria, siglo XVI d. C.).

Sea como fuere, para nosotros, los lógicos, es relativamente fácil idear una forma de probar tal enfoque del conocimiento, como mostraremos ahora. Primero, cabe señalar que la

---

283 Como me ha sugerido un conocido, la palabra quizás derive de 'geometría' (griego).

284 Según *JE* (aparentemente). De paso, *JE* menciona otras técnicas exegéticas en la misma línea, como la división de palabras (*notarikon*) y la transposición o sustitución de letras en palabras (*al tikra..., ela...* ; es decir, no leas..., sino...). Tales cambios no deben, por supuesto, hacerse en el texto de la Torá mismo, sino que permiten *lecturas variantes* . Con respecto a la división de palabras o la transposición de sus letras, estos procedimientos son consistentes con las suposiciones gematriales, en la medida en que el valor numérico no se ve afectado por ellos. Más ampliamente, tales técnicas parecerían justificadas en la medida en que son consistentes con los principios etimológicos y fonémicos establecidos. Sin embargo, en algunos casos, las lecturas propuestas parecen artificiales y fantasiosas (al menos para mí). También deberíamos mencionar, ya que estamos en este tema, las variaciones en la vocalización, en las que se basó R. Akiba, precedido por R. Yehudah b. Roez (*yesh em lemikra*); Pero R. Ismael consideraba que «solo el texto consonántico es autoritativo» (*yesh em lemasoret*). Lógicamente, las consonantes son datos empíricos, mientras que las vocales tienen el estatus de hipótesis, que deben confirmarse en la medida de lo posible mediante el contexto completo.

justificación general dada a la lógica gemátrica por sus teóricos, que le otorga cierta plausibilidad, es que la lengua hebrea es una creación divina, anterior a la Creación del resto del mundo, puesto que la primera se utilizó como instrumento de la segunda, como lo implica el uso del verbo *Vayomer* (y Él dijo) en los primeros versículos de la Torá [285]. Así, según esta visión, la lengua hebrea subyace a los fenómenos de este mundo de una manera muy profunda y significativa, y los nombres (correctos) de las cosas pueden concebirse no como meros apéndices arbitrarios de ellas, sino como un reflejo de su esencia misma de alguna manera. Dado que el alfabeto hebreo ordenado desde sus inicios también sirvió como lista de números, y que los números tienen relaciones aritméticas, puede asumirse naturalmente que las letras tienen relaciones paralelas [286].

Si bien no se niega de plano la veracidad de tales afirmaciones, la ciencia lógica no puede conformarse con justificaciones formuladas de manera tan vaga y amplia. En los argumentos anteriores, resulta especialmente tenue la conexión propuesta entre letra y número; pues, incluso si el sonido y la forma de una letra reflejan esencias, no se deduce tan fácilmente que sus valores numéricos correspondientes sean también hechos metafísicos. En cualquier caso, la cuestión no puede resolverse puramente de forma empírica, al menos no de una manera que todos puedan comprobar por sí mismos. Debe resolverse por medios más racionales. La lógica propone una solución: la verificación de la coherencia. Podemos llegar a una evaluación objetiva de la lógica gemátrica sistematizando *su aplicación* y considerando si los resultados obtenidos tienen sentido. La primera tarea sería enumerar los diversos dispositivos utilizados en la inferencia gemátrica, como los que se enumeran a continuación a modo de ejemplos.

a. Las letras del alfabeto hebreo tienen ciertos valores numéricos: a=1, b=2, g=3, etc. El valor numérico *principal* de una palabra es la suma de los valores numéricos de las letras que la componen.
b. El valor primario de una palabra puede, opcionalmente, ampliarse *en ocasiones* con una unidad; se suele decir: "más uno por la palabra en su conjunto".
c. En ocasiones, el valor principal de una palabra puede *acortarse* simplemente sumando los dígitos de dicho valor; por ejemplo, 81=8+1=9.[287]

---

285 Véase el Apéndice 5.

286 Como sistema numérico, este es mucho menos práctico que el decimal. Las primeras 10 letras del alfabeto representan los números del 1 al 10, las siguientes ocho del 20 al 90, y las últimas cuatro del 100 al 400; los miles se indican con un apóstrofo. Un número como 5755 se escribe h"nwt'h, que se lee de derecha a izquierda como 5000+400+300+50+5. No hay ninguna letra que represente el cero (*efes*). Las operaciones aritméticas no tienen signo, sino que se expresan con palabras. En mi opinión, la ausencia del cero, la asimetría de los tres números 200, 300 y 400 (sin 500, etc.), la superfluidad de números (a partir del 20), así como la forma poco convencional en que los números disponibles se combinan para formar números mayores, apuntan a la antigüedad, pero también al origen humano, de este sistema.

287 Posiblemente, un valor corto de tres dígitos podría acortarse a dos dígitos, y luego aún más a un dígito; también, el valor extendido podría acortarse de manera similar; cada uno de estos dispositivos, si se permite, da lugar a una categoría diferente de valor numerológico. En cualquier caso, sé que hay aún más dispositivos. Por ejemplo: las letras cuyos valores son diez veces mayores pueden considerarse ocasionalmente equivalentes; esto se aplica a los conjuntos: 1, 10, 100; 2, 20, 200; 3, 30, 300; 4, 40, 400; 5, 50; 6, 60; 7, 70; 8, 80; 9, 90 (este dispositivo, incidentalmente, podría verse como un corolario de 'acortamiento'). Otro ejemplo: las letras de una palabra pueden deletrearse por completo, antes de la conversión a valores numéricos; así, una a se convierte en *alef* , y por lo

Es evidente que *cada uno de estos dispositivos* produce *una categoría distinta de valor numérico* para todas las palabras, de modo que cada palabra tiene, correspondientemente, *una serie de* posibles valores numéricos. Las palabras con el mismo valor numérico son numerológicamente «iguales», y las cosas a las que se refieren pueden asociarse conceptualmente [288]. Una consecuencia general obvia de este principio es que todas las palabras compuestas por las mismas letras, en cualquier orden, son numerológicamente idénticas [289]. Pero, en un sentido más amplio, podemos crear un «diccionario» de palabras hebreas en el que se especifiquen *los distintos valores numéricos de cada palabra* (el original, el extendido, el abreviado, etc.). Además, se puede elaborar un «tesauro» de gematría correspondiente que agrupe *todas las palabras con el mismo valor numérico* (según el método de cálculo a, b, c, etc., o independientemente de estos métodos si se permite igualar sus resultados). Estos «libros» serían fáciles de producir en un ordenador personal moderno con un buen programa de hoja de cálculo, dada la base de datos de palabras hebreas.

Es imposible predecir los resultados de cálculos y clasificaciones tan generales. Los resultados obtenidos podrían parecer tan absurdamente confusos que desacreditarían la lógica gemátrica incluso para sus defensores; o bien, podrían revelarse regularidades interesantes e inesperadas capaces de impresionar incluso a los escépticos. Sospecho *que* , en general, las palabras así agrupadas estarán tan remotamente relacionadas entre sí, ya sea como sinónimos, antónimos o de cualquier otra forma, que el valor de su asociación será, en el mejor de los casos, literario; muy rara vez, si acaso, podemos esperar que las palabras así agrupadas presenten un mensaje conceptual inequívoco. Esta podría ser incluso la postura final de la tradición judía, ya que no otorga categóricamente a la lógica gemátrica un estatus legal general y vinculante, sino que la utiliza principalmente con fines homiléticos.

Finalmente, cabe mencionar, en este contexto, lo que podría denominarse la «nueva numerología» [290], que se ha puesto de moda en algunos círculos. Mediante el uso de ordenadores (aunque también podría realizarse manualmente), se marca cada **enésima** letra (con distintos valores de **n**) de un texto de la Torá; por ejemplo, cada décima letra, cada quincuagésima, etc. Las letras así seleccionadas se ensamblan (en ocasiones, invirtiendo su orden); y, en algunos casos, aparecen palabras o frases que no solo tienen significado en sí mismas, sino que incluso pueden guardar relación con el contenido del texto en el que aparecen o parecer predecir acontecimientos históricos posteriores. Esto resulta realmente sorprendente y se considera una prueba del origen profético del documento, puesto que ningún ser humano común podría haber escrito intencionadamente un documento con tales características.

---

tanto vale 1+30+80=111; ab se convierte en *bet* y vale 2+400=402; y así sucesivamente (esto podría llamarse 'multiplicación', y presumiblemente los resultados de este dispositivo pueden a su vez someterse a otros dispositivos).

288 No estoy seguro, a priori, de si las diferentes categorías de valor son comparables ni en qué medida: ¿puede un valor primario equipararse a un valor extendido o abreviado? ¿O solo a otro valor primario? En cualquier caso, estos son detalles técnicos que no necesitamos abordar aquí, ya que nuestro objetivo es simplemente definir una metodología de verificación.

289 Las vocales hebreas, compuestas por puntos y rayas, no tienen (que yo sepa) valores numerológicos.

290 Creo que el nombre oficial es "Secuencias de Letras Equidistantes (SEL)".

Nuevamente, al no haber participado personalmente en dicha investigación ni haberme molestado en estudiar en detalle sus resultados publicados, no puedo pronunciarme al respecto. Lo único que puedo hacer es mencionar algunos de los principios que me vienen a la mente, los cuales pueden o no haber sido aplicados:

a. No basta con aplicar la técnica solo a algunas partes de la Torá, sino que debe hacerse sistemáticamente a toda ella, y con todos los valores posibles de **n** (el número es limitado, puesto que el documento tiene un tamaño finito);
b. Hay que dar una explicación a las colecciones de cartas sin sentido, que presumiblemente ocurren ocasionalmente; y
c. Esta técnica debe aplicarse también a muchos otros documentos, religiosos o seculares, que sirven como muestras de control para el experimento.

Solo así, en perspectiva, se pueden evaluar científicamente los resultados, cualesquiera que sean. En cualquier caso, cabe preguntarse si alguna interpretación derivada de una técnica de este tipo, carente de fundamento teórico, podría utilizarse con fines halájicos o incluso hagádicos. Que yo sepa, este método no se considera tradicionalmente una técnica hermenéutica válida; por lo tanto, desde el punto de vista ortodoxo, carece de autoridad. Además, la herramienta no tiene valor predictivo: algunas colecciones de cartas pueden ser significativas, pero solo a posteriori (por ejemplo, si los investigadores se hubieran topado con el nombre de «Hitler» hace 100 años, no habrían sabido qué pensar al respecto).

Se dice que los defensores de esta nueva numerología han demostrado, mediante métodos estadísticos, que la probabilidad de que sus resultados se deban al azar es infinitesimal. Aducen esto para respaldar las tesis tradicionales: (a) que la Torá es de origen divino y (b) que contiene todos los secretos del universo y una predicción de toda la historia. Pero estas inferencias constituyen generalizaciones ilícitas. Con respecto a la primera tesis, en el mejor de los casos solo podemos concluir que los pasajes de la Torá que realmente arrojan predicciones impresionantes son proféticos; los pasajes que aparentemente no arrojan tales datos permanecen sin certificar. Con respecto a la segunda tesis, el descubrimiento de *algunas* secuencias de caracteres significativas no implica que *toda* la ciencia y la historia estén contenidas en el documento; habría que encontrar en él *toda o la mayor parte* de la ciencia y la historia conocidas mencionadas para atreverse a hacer afirmaciones tan amplias.

Otro comentario que vale la pena hacer es: si alguna vez se *demostrara* que la Torá es de origen divino, ¿qué sería de la fe? ¿Acaso la incertidumbre no es esencial para la religión?

4. Tres textos analizados.

En este apéndice, analizamos tres textos populares sobre lógica judía. Nuestro objetivo no es simplemente resumir dichos textos, sino ofrecer al lector una idea del alcance de la heurística tradicional del Talmud y, de paso, quizás esclarecer algunos temas de relevancia epistemológica.

a. La comprensión del Talmud de Feigenbaum .

El estudiante de Talmud puede saber cómo se desarrolla generalmente una discusión talmúdica, pero eso no basta. También debe reconocer y comprender el papel que desempeña cada línea, cómo la Guemará pasa de las premisas a la conclusión, quién habla con quién, si una afirmación simplemente explica o modifica afirmaciones anteriores, qué pregunta pretende responder, etc. Es fundamental identificar y comprender correctamente las frases clave que señalan los eventos discursivos y las estructuras lógicas que dan forma a la discusión.

Se aconseja al estudiante evitar los pronombres; saber dónde termina una cita (por ejemplo, mediante palabras clave en la *siguiente* oración) y qué parte es relevante; saber si la persona que habla es un Tana o un Amora; estar al tanto en todas las etapas de los temas en cuestión, qué se dice y por qué, qué se busca y para qué, etc.; identificar qué medios se utilizan para abordar estos temas: qué tipo de afirmaciones están involucradas (según la clasificación que se describe a continuación), qué logra cada una, en relación con qué otras, etc.; trazar el flujo de las discusiones [291]; comprender de qué manera(s) la Guemará ha afectado a la Mishná: su interpretación, sus aplicaciones, su explicación (supuestamente, en contraste con la simple lectura o *pshat*); y comprender el resultado general (calificación, expansión, rechazo, validación, etc.).

Una *disputa* surge cuando dos autoridades hacen declaraciones contradictorias sobre algún tema. La conciliación se logra finalmente aportando «pruebas» de una u otra postura, lo que puede implicar citar un texto autorizado o compartir una interpretación lógica (*svara*). Es necesario considerar cuidadosamente la interacción de la autoridad de las declaraciones: por ejemplo, «una mishná, braita o *posuk* (versículo de la Torá) solo puede tomarse como prueba de una declaración cuando la cita no puede explicarse **de otra manera** » [292]. Se pueden distinguir varios tipos de declaraciones:

- *informativas* , que relacionan datos no legales con alguna función en la discusión; incluyendo

  explicativas , que aclaran algo sin establecer, modificar ni delimitar la ley; así como
- *legales* que, además de establecer la ley, describen las circunstancias de su aplicación (los "escenarios" a los que se refieren); incluyendo

  calificativas , que definen los límites de la ley, al calificar significativamente las circunstancias o los casos en los que es aplicable.

A esto podríamos añadir, con una mirada más de lógico que de talmudista, *supuestos* que se asumen temporalmente en el curso de una discusión, que se someten a pruebas y finalmente se adoptan o se rechazan; este elemento *modal* no debe ignorarse, ya que pone de manifiesto el carácter inductivo, más que deductivo, de la discusión.

---

291 El modernismo de los diagramas de flujo es significativo; demuestra cómo la metodología judía puede desarrollarse mediante la asimilación de nuevas técnicas de la cultura circundante. Otro ejemplo de esto es la obra del Ramchal, que analizaremos más adelante.

292 Pág. 7.

Feigenbaum subraya acertadamente la dinámica del descubrimiento. El estudiante no debe precipitarse a juzgar, sino percibir y seguir las complejidades de la eliminación de tesis, las múltiples proposiciones condicionales y los procesos apódicos, que dan como resultado una dialéctica compleja. En la Gemará, el desarrollo de la argumentación suele ser a través de preguntas y respuestas. Diferentes secuencias de preguntas (P) y respuestas (R) dan forma a diversas «estructuras lógicas», tales como:

Se plantea la pregunta Q1,
Se propone A1 a Q1,
Se plantea Q2 a A1,
Entonces se propone A2 a Q1 (o a Q2)....

Por este motivo, es importante saber a qué afirmación(es) precedente(s) se refiere cada pregunta y a qué pregunta se refiere cada respuesta. El resultado suele determinarse en función de la redacción de la última respuesta. Las preguntas pueden buscar información de forma neutral o señalar fallos en una tesis y, en algunos casos, incluso la defensa de una contratesis.

Una pregunta informativa (*sheelah*) puede buscar la resolución de un problema legal independiente, o la Torá o la fuente lógica de una afirmación; o la autoría y ubicación de una cita, o alguna explicación; no pretende en sí misma poner en duda la autoridad o la lógica de una afirmación anterior. En cambio, una pregunta de ataque (*kushya*) busca demostrar que (directamente) alguna afirmación anterior, o (indirectamente) una implicación de la misma, es falsa, necesita matización o es superflua, mediante una cita autorizada o un razonamiento lógico; tales preguntas pueden ser bastante largas y estar compuestas por muchos elementos, cada uno de los cuales participa en el ataque en su conjunto. Las respuestas a las preguntas pueden, por consiguiente, proporcionar la información solicitada, o ceder ante un ataque, limitando la afirmación atacada, o aclarándola de alguna manera, o bien parar o contraatacar, debilitando o desacreditando la pregunta de ataque.

> Una pregunta retórica, con segundas intenciones, puede o no lograr su objetivo de provocar el rechazo o la aceptación de una tesis: para evaluar la credibilidad final de cada postura, debe considerarse el impacto intelectual de *toda* la discusión. Cabe destacar la facultad común de la inteligencia lógica, inherente a todos los seres humanos, sin la cual jamás se podría alcanzar un consenso racional.[293]

b. Terminología talmúdica de Rabinowich .

[293] En este contexto, cabe mencionar de paso la premisa subyacente, adoptada explícitamente por los comentaristas ortodoxos, de que los participantes talmúdicos disponían de todos los datos necesarios, agotaron las cuestiones y llegaron a las conclusiones correctas. En la práctica, esta premisa ha resultado difícil de sostener incluso en los círculos ortodoxos, ya que comentaristas posteriores (al igual que en diferentes periodos del propio Talmud) han criticado con frecuencia los juicios talmúdicos. En cualquier caso, dicha premisa es imposible de sostener en teoría, sin recurrir al concepto de conocimiento milagroso. (Hemos tenido ocasión de analizar estos problemas).

1. El trabajo del **rabinowich** , que es mi favorito, comienza estudiando **la terminología de la Mishná misma** . Podemos caracterizar parte de ella como analítica y parte como sintética. Los términos analíticos pueden indicar qué se incluye o excluye de una proposición, a qué o cuándo se aplica [294]; o comparar y contrastar elementos, con fines de clasificación; o ordenar o jerarquizar los diversos elementos en consideración, sobre alguna base u otra; o sugerir implicaciones [295]. Los términos sintéticos pueden dar evidencia inductiva o contraevidencia, en apoyo o en oposición a una proposición [296]; o dar alguna razón deductiva (o, al menos, inductiva) (*taam*) a favor o en contra de una proposición [297]; o definir la secuencia de desarrollo de conceptos, como fenómenos intelectuales, o eventualmente como preceptos éticos (esto se hace a través de términos como *lekhatechilah* (*prima facie*) y *bedieved* (*ex post facto*), discutidos en otra parte [298]); o describir el proceso parlamentario a través del cual las autoridades debatieron y finalmente llegaron a un acuerdo sobre algún asunto [299].

Cabe mencionar que estas categorías generales son aplicables tanto a la Gemará como a la Mishná; sin embargo, los términos específicos utilizados para cada tarea de investigación difieren considerablemente en ambos textos. Al analizar la terminología de la Gemará, encontramos un campo más amplio que refleja la mayor complejidad de sus tareas generales, debido a que se trata esencialmente de un comentario sobre la Mishná.

2. **La Guemará busca, en primer lugar, aclarar la Mishná** mediante análisis lingüísticos y lógicos. Estas investigaciones se llevan a cabo a través de preguntas [300]que ponen de relieve un tema, tras lo cual se busca una respuesta. Las preguntas y respuestas tienen formulaciones estandarizadas para cada situación.

La tarea *analítica* de la Guemará consiste en determinar con precisión el tema en cuestión. Puede aclarar la redacción de una Mishná, su elección de palabras y la construcción de las oraciones, centrándose progresivamente en diferentes detalles. O puede explicitar las referencias cruzadas dentro de las oraciones; o intentar comprender el significado de un término o proposición: a qué tipo de cosa se refiere; o aclarar el alcance de la aplicabilidad de un término o proposición: qué instancias o subcategorías de instancias se supone que incluye o excluye, especificando cualquier matización, limitación, extensión no mencionada, describiendo excepciones o casos diferentes. O puede describir el caso en cuestión, o su contexto circundante o condiciones subyacentes, con mayor detalle.

---

294 Utilizando expresiones como todos, excepto, hay *n* tipos de, y así sucesivamente.

295 Por ejemplo, la frase *zu veain tsarikh lomar zu* significa que un elemento que aparece más adelante está implícito en un elemento que aparece antes (por lo que uno puede sorprenderse de la utilidad de dicha lista).

296 Esto, por ejemplo, puede ocurrir a través de la presentación de un caso material relevante (*maaseh*).

297 Como un pasaje de la Torá (*kra*), una intervención de sentido común o empírica (*svara*), o un principio ya establecido o generalmente aceptado (*klal*).

298 En un sentido ético, estos términos establecen una distinción entre dos tipos de permiso: "puede hacerse sin dudar" (*lekhatechilah*) y "es aceptable solo si ya se ha hecho" *(bedieved).*

299 Así, con términos como *machloqet* o *stam* , que nos dicen si una ley determinada dio lugar a una disputa o no; y en caso de conflicto, diversas especificaciones de los participantes: individuos nombrados o no nombrados, minoría contra mayoría, diferentes escuelas.

300 Los interrogatorios suelen ser retóricos, formulados de manera que sugieren respuestas. Véase más adelante.

La tarea *sintética* consiste en investigar los procesos que conducen a la(s) afirmación(es) de la Mishná en cuestión o que la sustentan. Aquí, la Guemará se esfuerza por comprender los motivos y fundamentos de una afirmación, qué conocimiento aporta, qué objetivos motivaron su formulación y qué evidencia o prueba la respalda, explícitamente en las Escrituras o indirectamente mediante la interpretación; o bien, extraer conclusiones de afirmaciones dadas, mediante la educción, la deducción o métodos inductivos como la generalización. Muchas de estas cuestiones incluyen temas relacionados con el debate interrabínico, como la distinción entre las opiniones babilónicas y palestinas o entre las escuelas babilónicas, las diferencias en las opiniones de los rabinos individuales o en la forma en que las derivan, las razones de la disidencia y las cuestiones de autoría, todo lo cual proporciona a una opinión un contexto más amplio.

Tras determinar el contenido de la Mishná, **la Guemará comprueba su coherencia y extrae conclusiones** . La Guemará busca incoherencias ocultas. Un término, frase u oración de la Mishná puede parecer inapropiado o fuera de lugar en el contexto (lo que lleva a la Guemará a reinterpretar el pasaje o añadir cláusulas). La Mishná puede usar palabras distintas para referirse a lo mismo en el mismo pasaje o en pasajes diferentes (en el primer caso, la Guemará las considera equivalentes; en el segundo, incongruentes). Puede repetir superfluamente algo que aparentemente ya se ha dicho o afirmar lo obvio (en cuyo caso la Guemará puede interponer alguna diferencia específica o una posible objeción). La redacción de una ley o disposición de la Mishná puede parecer demasiado vaga o «incorrecta» para la Guemará (en cuyo caso esta última puede enmendarla o incluso poner en duda su autenticidad).

La Mishná puede mencionar casos análogos de forma aparentemente redundante (la Guemará presume que esto se debe a la anticipación de posibles objeciones por diferencias menores entre los casos, lo que implica que dichas diferencias son, de hecho, incidentales). El orden de presentación de las clases puede resultar sorprendente, dada su jerarquía habitual. O una lista de casos puede ser sorprendente, dada la inclusión a fortiori de uno en otro (en tal caso, la intención es simplemente enfatizar el clímax o el anticlímax involucrado, la jerarquía). La Guemará puede considerar que una lista de la Mishná de los casos incluidos en una categoría es demasiado limitada; o notar que solo se enumeran algunos de un número específico de subcategorías; o encontrar la definición de una categoría demasiado amplia, debido a la omisión de diferencias relevantes, lo que sugiere engañosamente más casos de los previstos. O, de nuevo, una Mishná puede presentar una regla como "general" que en realidad no lo es según la Guemará [301].

En una Mishná, la Guemará puede detectar diversos tipos de conflictos: una decisión puede ser contraria a un principio ya establecido; dos partes de la Mishná pueden tener implicaciones incompatibles; puede haber decisiones diferentes en dos áreas que deberían ser iguales; puede existir un conflicto entre pasajes autorizados; o puede presentarse un caso contrario a la ley precedente. Estas inconsistencias se resuelven asignando a los pasajes conflictivos diferentes significados o aplicaciones, o autores distintos, que la Guemará construye, por así decirlo, a partir del caso en cuestión.

Las controversias reconocidas en la Mishná son analizadas por la Guemará. Esta puede dilucidar el motivo de la disidencia de un sabio de la Mishná y la respuesta de su(s)

---

301 Tenemos el mismo problema en inglés, donde la palabra "general" a menudo significa "en la mayoría de los casos" en lugar de "en todos los casos".

oponente(s) a su objeción, o, en ausencia de una respuesta explícita, ofrecer ella misma una respuesta. La Guemará puede contrastar dos o más opiniones legales aparentemente idénticas en la Mishná, o señalar los diferentes principios que subyacen a las opiniones contradictorias, posiblemente infiriendo implicaciones divergentes de ellas. También puede indicar los puntos de acuerdo entre opiniones contradictorias y limitar las diferencias entre ellas a cuestiones específicas; o aclarar por qué una determinada controversia en un caso no se extiende a otro. La Guemará puede centrarse en la aparente inconsistencia de un participante en una controversia de la Mishná, que parece adoptar posturas diferentes en dos pasajes; puede sugerir que, en uno de los pasajes, está recogiendo la opinión de otro sabio (en lugar de la suya propia) o que otro sabio le está atribuyendo (erróneamente) una opinión. Lo mismo puede ocurrir entre dos interlocutores, en cuyo caso sus opiniones en uno de los pasajes pueden considerarse intercambiadas accidentalmente.

3. **La Guemará utiliza palabras especiales para citar diversos documentos autorizados o fuentes orales.** Así, las expresiones *matninan, tenan,* entre otras, se refieren a fuentes de la Mishná; *matnina, tenu rabanan, tanya* , etc., a Baraitot; y, por ejemplo *, tena,* a Tosefta. El pasaje citado debe ser directa o indirectamente relevante para la presentación o discusión en cuestión, con el propósito de ilustrar o explicar, respaldar o refutar, matizar o ampliar. Después de citar un pasaje *a propósito* de otro tema, la Guemará puede retomarlo posteriormente y discutirlo con mayor profundidad.

Una ***memra*** es una "enseñanza, opinión o decisión reportada de los Amoraim", es decir, *reportada* por un Amora en nombre de *otro. Amora* (es decir, sabio de la Gemará). El informe puede, según la expresión utilizada, referirse a una sola afirmación indiscutible. (*amar* R. Ploni [302]), o una declaración única y controvertida, sin su contraargumento (R. Ploni *amar*), o una controversia entre dos o más Amoraim (*Itamar* R. x *amar ...* R. y *amar ...*). Se puede indicar el nombre del informante y aclarar si el informe es directo (de primera mano, transmisión oral) o indirecto (de oídas, a través de un intermediario).

Una *sola* memra puede ser aceptada en la Guemará de diversas maneras. Una memra puede parecer superflua, porque ya se encuentra ***explícitamente*** en una Mishná; pero en tal caso, la memra generalmente aporta algún punto nuevo. Si la memra solo está ***implícita*** en una Mishná, la "duplicación" no constituye una objeción, ya que cumple una función útil y está corroborada por la Mishná. Si una memra se encuentra corroborada por una Baraita, no hay que extrañarse de su superfluidad, porque ***se espera que un Amora conozca toda la Mishná, pero no toda la Baraita*** . Una memra puede parecer estar en conflicto con una Mishná o una Baraita, en cuyo caso la primera puede ser rechazada, a menos que se demuestre que dicho conflicto es meramente aparente. Una memra puede ser introducida para confirmar otra memra (por ejemplo, una babilónica apoyada por una palestina). Si dos Amoraim publican memras opuestas sobre el mismo tema, se asumirá que los autores originales de las posturas contradictorias son dos personas diferentes. La autenticidad de una memra puede ser puesta en duda por otro participante, basándose en que su supuesto autor expresó opiniones diferentes en otro lugar; dado que tanto el informante como el objetor son Amoraim, su estatus es, en principio, igual, y debe buscarse una conciliación (aunque en algunos casos una de las partes puede prevalecer). Una memra puede ser inicialmente rechazada con vehemencia, para luego

---

[302] 'R. Ploni' se refiere a cualquier rabino, como diríamos 'el señor fulano de tal'. *Amar* significa 'dijo'; *itamar* , 'se dijo'.

ser finalmente admitida por la Guemará en forma rectificada, teniendo en cuenta las objeciones.

Una controversia con *múltiples* opiniones contradictorias puede ser tratada de diversas maneras en la Guemará. El origen del conflicto puede radicar en la interpretación diversa de una expresión de la Mishná o en la comprensión diferente del fundamento de una decisión. También puede reflejar dudas sobre la decisión final de un caso, sobre algún principio jurídico no claramente enunciado o sobre algún caso subsidiario no contemplado en la Mishná. La Guemará buscará y considerará las distintas consecuencias prácticas de cada postura, identificando los puntos de acuerdo y descartándolos del debate. Posteriormente, la Guemará podrá arbitrar (apoyando una postura y rechazando la otra) con referencia a una Mishná o Baraita, encontrar en ella apoyo para ambas (¿o para ninguna?), someter los argumentos a favor y en contra a la evaluación del sentido común, encontrar motivos para admitir ambas posturas (al no existir una controversia profunda, sino simplemente un caso o circunstancia de aplicación diferente), o incluso permanecer indecisa. En ocasiones, la redacción de la memrá no aclara cuál de los Amoraim en conflicto sostenía cuál de las dos opiniones: en tales situaciones, y en otras situaciones dudosas, la Guemará puede recurrir a pronunciamientos anteriores de los Amoraim en cuestión para determinar sus líneas de pensamiento previas. A veces, la divergencia entre los Amoraim puede tener su origen en una divergencia similar entre los Tanaim.

4. **Las preguntas suelen ser retóricas** y sirven para plantear una conclusión preestablecida: la intención de afirmar (X es) puede formularse como una pregunta negativa (¿no es X?); la intención de negar (X no es) como una pregunta positiva (¿es X?). Sin embargo, las interrogaciones suelen ser etapas intermedias en las indagaciones del Talmud. Se distinguen cuatro tipos: (a) Preguntas que expresan asombro ante alguna afirmación o indagación *inesperada* , contraria a lo obvio; estas preguntas pueden servir como respuesta suficiente o dar lugar a una respuesta más elaborada. (b) Preguntas que buscan el *significado, la razón, las fuentes o el propósito* de alguna afirmación o parte de ella. (c) Preguntas que plantean una *objeción* , señalando una dificultad o conflicto...

> Una réplica a una objeción se denomina *peruka* (redimir, rescatar). Una dificultad se denomina *kushya* , y su resolución, *terutz* ; esta última puede ser una sola tesis, o múltiples tesis (dos o más alternativas de igual fuerza dadas), o una tesis ofrecida y luego refutada. Sin embargo, una dificultad puede permanecer sin resolución. Hay varios tipos de desacuerdo, incongruencia o contradicción. Los contrastes entre afirmaciones de igual autoridad, como dos pasajes de las Escrituras o dos pasajes de la Mishná y/o la Baraita, se denominan *rumia* (poner en oposición). Los conflictos de declaraciones de un Amora con la autoridad superior de un Tana se denominan *tiuvta* (aram.; heb. equiv. *teshuvah*). Una distinción que se hace, con referencia a los casos o circunstancias en cuestión, entre declaraciones aparentemente contradictorias, para mostrar su compatibilidad, se denomina *shinuia* .
>
> Una objeción puede ser contrarrestada revelando un dilema (*ma nafshekha* (¿cuál es tu deseo?) - de tal manera que de una forma u otra se pueda plantear una objeción (o defensa) similar. *Lo tsrikha* significa la posibilidad de una alternativa adicional, como un punto medio, que disuelve el dilema; *leolam* (aún así, no obstante) significa el mantenimiento de una de las alternativas, aunque posiblemente con pequeñas modificaciones [303]. Una objeción puede, después de intentos de respuesta, reforzarse con una «réplica», que sirve para invalidar las respuestas propuestas, mostrando que están argumentadas de

[303] Si una de las alternativas propuestas se modifica, aunque sea ligeramente, para resolver el dilema, se convierte, estrictamente hablando, en una nueva alternativa. Esto conviene destacarlo.

> forma algo débil, o que no abarcan suficientemente sus consideraciones, o que simplemente se refieren a opiniones no universalmente aceptadas.

(d) Una pregunta puede usarse para señalar un problema (*baayah*), es decir, cualquier tipo de duda con respecto a la interpretación de la redacción de una Mishná, o la decisión legal en un caso (de importancia práctica, pero no contemplada en la Mishná), o la fuente o razón de una ley. La solución, si la hay, es una Baraita o una declaración Amoraica, y puede indicarse con el verbo *pashat* . Si no se encuentra ninguna solución, dicen *teku* (déjalo estar). A veces, se anticipan problemas dentro de las posibles soluciones a un problema, para intensificar el problema inicial. A veces, los problemas planteados simplemente se ignoran, por ser demasiado triviales o teóricos (improbables de surgir en la práctica).

Se utilizan diversos términos y frases para introducir un argumento , es decir, la razón (*taam*) utilizada para probar o refutar. cualquier asunto. El argumento puede comenzar con una o varias premisas o con una conclusión. Los argumentos «directos» muestran la verdad de algo; los «indirectos» muestran la falsedad de lo contradictorio (una especie de *reducción al absurdo*). Se propone la siguiente clasificación de argumentos: (a) Argumento de autoridad, llamado prueba o evidencia (*rayah*), es la base primordial de la ley judía; esto puede comprender un texto de la Torá, la Mishná o la Baraita, o una enseñanza de Amora, o una «tradición del Sinaí» o un «principio establecido» [304]. (b) Argumento de sentido común (*svara*) [305]. (c) Argumento de análisis cuidadoso de la construcción e implicación de la ley (*diuqa*), incluyendo inferencias de positivo a negativo o viceversa, basadas en la lectura *davqa* de la ley. (d) Argumento por analogía (*heqesh* o *dumia* [306]), la similitud de dos casos se utiliza para extender una decisión tomada en un caso para que se aplique también al otro caso. (e) Argumento *a-fortiori* (*qal vachomer*), mediante el cual la aplicabilidad de una ley se extiende de un caso, donde las circunstancias son menos favorables, a otro, donde son más favorables; en los pasajes de la Hagadá la expresión utilizada es *al achat kamah vekamah* .[307]

Refutación significa demostrar que una proposición es falsa: desmintiéndola (*tiuvta* , responder), o refutando los argumentos que la apoyan, es decir, refutando (*pirka* , romper en pedazos, *dechiah* , derribar) [308]. *La refutación* puede ser directa, mostrando un conflicto entre la afirmación en cuestión y una Mishná o Baraita, o indirecta, mostrando que si la afirmación fuera aceptada, cierta Mishná o Baraita se habría expresado de manera diferente o no estaría explicada. El método *de refutación* depende del tipo de argumento atacado. Si el argumento es de autoridad, se demuestra que se basa en una mala interpretación del pasaje al que se refiere; o se demuestra que el pasaje se refiere a otros casos distintos de los que se están considerando;

---

304 No me queda claro en qué se diferencian las dos últimas subcategorías de las que las preceden: ¿cómo se conoce una tradición o un principio si no es a través de un relato textual u oral? ¿Y en qué momento se considera que una tradición o un principio es suficientemente "generalmente aceptado"?

305 No me queda claro qué distingue a esta categoría de las tres siguientes. En cualquier caso, la forma de razonamiento no está especificada (deductivo, inductivo; categórico, hipotético, disyuntivo; silogismo, producción, apódosis, etc.); puede que, dado que el autor quizás desconozca estos detalles, la variada redacción indique algunas distinciones formales, pero, a primera vista, lo dudo.

306 Me pregunto si hay alguna diferencia entre estas dos palabras.

307 ¿Por qué no se incluyen los otros Trece Midot en esta lista?

308 En el caso de « *pirka* », cabe señalar que hay que tener cuidado con *la falacia de negar el antecedente* . Es decir, «Si argumento, entonces conclusión; pero no argumento; por lo tanto, no conclusión» es una falacia. El autor parece ignorar este peligro.

o se demuestra que el pasaje al que se hace referencia *no es* autoritativo, siendo una opinión individual no aceptada por todos. Si el argumento es de sentido común, se demuestra que su enfoque es lógicamente erróneo o se muestra que otro enfoque es mejor (*adaraba* **...** , por el contrario...); A veces, cabe señalar que la objeción planteada es leve/cortés, no contundente/decisiva; simplemente señala una *posibilidad* que podría invalidar un argumento, mostrando que existen enfoques alternativos, sin implicar que estos sean superiores, exclusivos o establecidos. Si el argumento se basa en la construcción o implicación, se demuestra que es demasiado arbitrario, ya que la misma construcción o implicación aplicada en otro lugar (a otra cláusula del mismo pasaje) podría conducir a contradicciones (entre las conclusiones extraídas de ambas cláusulas); tales rechazos se encuentran a menudo en el Talmud [309]. Si el argumento se basa en la analogía, se demuestra que la semejanza entre los casos equiparados es superficial, habiéndose pasado por alto diferencias significativas entre ellos. Si el argumento es indirecto, se demuestra que una objeción similar a la planteada *por* el argumento puede plantearse *contra* el argumento mismo o su conclusión. Muchos argumentos se refutan demostrando que sus implicaciones son excesivas de alguna manera, lo que lleva a conclusiones secundarias inadmisibles además de las conclusiones que se pretenden alcanzar.

Además de las discusiones menores, que consisten en preguntas y respuestas puntuales, objeciones y réplicas, etc., en la Gemará se encuentran debates más elaborados (*pilpul* [310]), generalmente sobre la interpretación o aplicación de una ley o el desarrollo de un nuevo principio general. Estos debates se llevaban a cabo entre miembros iguales de una academia o entre un maestro y sus discípulos más destacados. En el texto solo se mencionan los nombres de los participantes más importantes; el resto permanece anónimo. La lista de participantes en los debates de pilpul es, en general, bastante limitada; para el resto, sus discusiones son de alcance más restringido.

c. Los *caminos de la razón* de Ramchal .

Los dos libros mencionados anteriormente son presentaciones modernas, aunque bastante tradicionales, de la heurística talmúdica. Vale la pena examinar también una obra algo más antigua, *Los caminos de la razón* (en hebreo, *Derech Tevunot*) de R. Moshe Chaim Luzatto, también conocido por el acrónimo RaMChaL [311]. Lo que distingue a esta obra (en mi opinión) es que pretende ser a la vez una ayuda para el estudio del Talmud y un discurso sobre lógica, una lógica que se asemeja a la lógica occidental de origen griego y, sin duda, está influenciada por ella.

---

309 Pág. 69.

310 El término « *pilpul* » adquirió connotaciones peyorativas con el tiempo, al emplearse para referirse a exposiciones jurídicas basadas en distinciones minuciosas, creando «problemas» artificiales cuyas supuestas «soluciones» solo servían para demostrar la habilidad dialéctica. Esta forma de estudio se originó en Polonia con R. Yacov Polack (1460-1530) y fue menospreciada por muchas autoridades; aún persiste en algunos círculos.

311 Hace unos años, mientras estudiaba en una Yeshivá, tuve la oportunidad de leer su libro e hice algunas anotaciones preliminares que utilicé para escribir los siguientes comentarios; pero cabe decir que no tengo el libro a mano mientras finalizo estos comentarios.

El Ramchal nació en Italia a principios del siglo XVIII, emigró posteriormente a los Países Bajos [312]y, en su corta vida de cuatro décadas, escribió varios libros sobre diversos temas (ética, teodicea, Cábala), que merecidamente se han convertido en clásicos y aún hoy se leen ampliamente en los círculos religiosos judíos. Su obra se distingue por la claridad de su exposición y su capacidad para organizar y ordenar ideas tradicionales. En general , *Los caminos de la razón* es una obra inteligente y de fácil lectura; pero, excepcionalmente para el Ramchal, lamento decirlo, tiene muchos defectos graves; quizás la escribió con prisas [313].

El Ramchal parece estar familiarizado, en cierta medida, con el pensamiento aristotélico, pero no tan profundamente como cabría esperar de la lectura de sus obras. Lo más importante es que parece *desconocer por completo el método formal-simbólico* de análisis lógico que Aristóteles inauguró; su enfoque consiste en describir características y procesos en términos generales y contraponer ejemplos del Talmud. En consecuencia, su lógica es un mero esbozo, a lo sumo un resumen, del tema, aparentemente sin ser consciente de algunas cuestiones más profundas (como la validación) y sin conocer las herramientas técnicas desarrolladas para entonces (como los cuadrados de oposición); tampoco sistematiza ni realiza análisis exhaustivos. Por otro lado, su campo de estudio es algo más amplio que el de los lógicos de su época, evidentemente debido a su formación talmúdica.

En sus listados de herramientas y procesos lógicos, el Ramchal tiende a mezclar peras con manzanas. Todas las proposiciones se colocan al mismo nivel; no se clasifican según sus diferencias estructurales, ni se destacan sus relaciones estructurales. Así, por ejemplo, encontramos (en el capítulo 3) un inventario que agrupa categóricas reales («simples», según los traductores), categóricas modales («cualificadas»), exclusivas, exceptivas, condicionales éticas («condicionales»), hipotéticas, proposiciones con dos o más sujetos o predicados en conjunción o disyunción («compuestas»), y otras más. No hay análisis de las características de estas proposiciones, no se intentan agruparlas, no se dan explicaciones.

La doctrina de las oposiciones y las educciones del Ramchal (en el cap. 4) se complica por su intento de comparar proposiciones con términos diferentes. Evidentemente, su marco de referencia son los debates talmúdicos; allí, las proposiciones con sujetos y/o predicados diferentes se interrelacionan dinámicamente; el Ramchal busca abordar estas cuestiones prácticas de inmediato. Pero en la lógica aristotélica, tales cuestiones no pueden tratarse directamente; solo en una etapa posterior, mediante la teoría del silogismo, pueden resolverse formalmente [314].

---

312 Si no recuerdo mal.

313 Permítanme mencionar de paso que la traducción al inglés que leí, de los rabinos D. Sackton y Ch. Tscholkowski, no es muy buena. No se tomaron la molestia de estudiar la terminología comúnmente aceptada, por lo que tienden a confundir al lector que ya la conoce. Por ejemplo, usan la palabra "categórico" en lugar de "general" o "universal"; "particular" en lugar de "singular"; "parcial" en lugar de "particular"; o incluso "no cualificado" en lugar de "no cuantificado". Del mismo modo, lo que los traductores llaman "diametralmente opuesto", los lógicos expertos lo llaman "contradictorio"; y lo que ellos llaman "contradictorio", nosotros lo llamamos contrario. Ignoraré estas desviaciones y analizaré el contenido usando la terminología aceptada (y tal vez mencione la suya entre corchetes y comillas).

314 Podríamos, en efecto, ampliar la teoría de la inducción factorial para abordar combinaciones de proposiciones con términos que forman patrones silogísticos. Desde esta perspectiva, los silogismos con una sola conclusión son deductivos, mientras que aquellos con dos o más conclusiones posibles son inductivos. En estos últimos casos, donde existen varias conclusiones, estas pueden tener grados de probabilidad formalmente diferentes, de modo que una puede ser ab initio preferible a las demás. Este trabajo aún debe realizarse de forma sistemática.

Resulta interesante que (en el cap. 5) el Ramchal adopte la interpretación talmúdica, en lugar de la aristotélica, de ciertas proposiciones (es decir, como definidas, en vez de indefinidas). Es decir, «algunos X son Y» excluye «todos los X son Y» e incluye «algunos X no son Y». Sin embargo, hasta donde recuerdo, no distingue entre contextos deductivos e inductivos, ni se da cuenta de que dichas relaciones a veces se invierten en última instancia. Con respecto al argumento silogístico, no encuentro ningún fallo en lo que dice, salvo que no dice mucho (véase el cap. 7). No hay ninguna discusión sobre las figuras del silogismo, ni sobre sus diferentes modos, ni sobre los procesos de validación; sin embargo, estos temas constituyen los logros más impresionantes de la lógica aristotélica.

Esto es lo que falta en todo el tratado de Ramchal: formalización, sistematización y exhaustividad. ¿Acaso desconocía por completo el silogismo? Quizás nunca leyó sobre él, sino que simplemente aprendió algo del tema de forma oral o lo asimiló por ósmosis de la cultura de su época.

Ramchal menciona además otras formas de inferencia mediata, incluyendo la apódosis (silogismo hipotético o disyuntivo). Menciona el argumento por analogía: X1 es como X2, ya que ambos son Y, y X2 es Z, por lo que X1 es Z, señalando que tales argumentos pueden refutarse. Asimismo, menciona *el argumento a fortiori* , en la forma: X1 es mayor que X2, y X2 es Y, por lo tanto X1 es Y; sin embargo, podemos observar (véase el capítulo 3 del presente volumen) que falta el término medio que explica y justifica el proceso, es decir, *el aspecto* en que se comparan X1 y X2, y también que aparentemente desconoce las variedades formales del argumento (pero la forma de su argumento es correcta, como sujeto positivo).[315]

Para Ramchal, la lógica es algo que comprendemos intuitivamente (cap. 1). Distingue la verdad literal de la alusiva, la figurativa y la hiperbólica (cap. 6). Es sensible a la dinámica del razonamiento (caps. 8, 9). Es consciente de muchas de las categorías a las que tienden a referirse nuestras facultades conceptuales (caps. 10, 11).

> Si el propósito de **Ways of Reason** es brindar a los estudiantes judíos del Talmud una mayor comprensión de los problemas lógicos subyacentes, entonces diría que es valioso. No es una simple recopilación, sino las reflexiones de un pensador sobre el tema. Sin embargo, si quienes lo leen creen que están adquiriendo una comprensión adecuada de lo que el conjunto de conocimientos llamado ciencia de la lógica ofrece (o incluso ofrecía en la época del Ramchal), diría que están equivocados. El tema [316]es más complejo de lo que ** Ways of Reason** deja entrever. El libro es interesante, pero no necesariamente la mejor introducción. Su principal ventaja reside en el tipo de ejemplos que ofrece; pero hoy en día existen herramientas didácticas mejor organizadas y más completas. Los estudiantes siempre pueden encontrar ejemplos apropiados por sí mismos, a modo de ejercicios.

5. El idioma hebreo.

La lógica y el lenguaje están íntimamente ligados en el pensamiento judío. La interpretación de los textos sagrados para la derivación de leyes presupone un profundo

---

315 Tenga en cuenta que todos los símbolos que aparecen aquí son de mi autoría.

316 Admiro las demás obras de Ramchal, pero en este caso me siento bastante decepcionado. Si parezco crítico, mi intención es constructiva; no busco fallos de forma provocativa, sino que intento hacer una valoración justa.

conocimiento del idioma hebreo, en cada uno de sus detalles: su ortografía, su gramática, sus etimologías, cada matiz [317]. El judaísmo, desde sus inicios, ha afirmado abiertamente una profunda relación entre (la mayoría de) las palabras y las cosas, más profunda que la creencia común de que las palabras son meras etiquetas arbitrarias, asociadas mentalmente a nuestras ideas sobre las cosas.

> Sin duda, los lógicos actuales perciben una estrecha relación entre los fenómenos del lenguaje y la lógica, pero no está del todo claro el porqué. El pensamiento parece posible sin palabras; los psicólogos modernos reconocen la existencia de pensamientos subconscientes, incluso inconscientes. Ciertamente, las peculiaridades de un idioma pueden, en ocasiones, llevar a quienes lo utilizan a pensar siguiendo patrones que no son lógicamente necesarios; y aunque, en la mayoría de los casos, estas distorsiones pueden evitarse afortunadamente reformulando cuidadosamente las ideas (o añadiendo aclaraciones), no siempre se corrige el efecto, y pueden surgir hábitos de pensamiento culturales. Pero es posible que existan fuerzas estructurales más profundas en la mente y sus soportes fisiológicos, que moldean tanto los pensamientos como el lenguaje en el que se expresan, y que, en sus variaciones, dan lugar a diferentes culturas.

Consideremos, en sus líneas generales, la génesis de las ideas judías sobre el lenguaje.

Primero, dentro de la tradición judía. En el primer capítulo de la Torá, que describe la Creación, encontramos la frase (en el versículo 3): «Y dijo Dios: Sea la luz; y fue la luz». Dios creó diciendo . En cierto sentido, entonces, *las palabras* estuvieron entre las primeras creaciones, al menos antes de la creación de la luz (y, de manera similar, de otros fenómenos mencionados posteriormente); y fueron utilizadas como instrumentos eficaces para la creación de aquello a lo que se referían [318]. Y dado que el relato original de estos eventos, en la Torá, está en hebreo: « *Vayomer: yehi ohr* », bien puede asumirse que el idioma en el que Dios pronunció estas palabras fue el mismo.

> La *Cábala* (la tradición mística) se basó en esta evidencia de la Torá, según la cual las palabras preceden a otras cosas, para justificar su visión de la Torá como anterior al Universo material y espiritual, y como habiendo servido efectivamente como su plano en la mente del Creador. Se nos enseña: así como un arquitecto humano necesita un plano antes de poder construir, así también los actos divinos son precedidos por ideas divinas [319].

---

317 En gran medida, nuestro conocimiento del hebreo se adquiere únicamente mediante el análisis de su uso en la propia Torá, por ejemplo, por parte de los gramáticos judeoespañoles medievales; pero el hebreo también ha permanecido como lengua viva en círculos restringidos a lo largo de los siglos de nuestra dispersión, hasta su resurgimiento sionista en los tiempos modernos.

318 La idea de que el mundo fue creado mediante palabras también se encuentra, aparentemente de forma independiente, en la filosofía india. Allí, las vibraciones sonoras se consideran los componentes básicos y la esencia última de la materia. Sabiendo desde la física newtoniana que el sonido se transmite mediante las vibraciones de los átomos y que está ausente en el vacío, esta noción india parecería desacreditada o, al menos, necesitada de modificación. Sin embargo, la idea india probablemente se basa en experiencias meditativas, lo que significa que se refiere al sonido mental, es decir, al sonido propiamente dicho dentro de la cabeza después de que los tímpanos hayan cumplido su función. Dicho sonido también puede ser producido por la imaginación y, por lo tanto, podría ser anterior a la materia. La Biblia cristiana comienza con la frase «En el principio era el Verbo...» (Juan 1,1), que se considera derivada del judaísmo y el estoicismo griego, a través del concepto de « *Logos* » de Filón de Alejandría (*c* . 20 a. C.-c. 50 d. C.).

319 Véase, por ejemplo, a Scholem.

En el segundo capítulo de la Torá, se nos dice (vv. 19-20) que después de que el Señor Dios formó las bestias del campo y las aves del cielo, Él "las trajo al hombre para ver (*lirot*) cómo las llamaría; y el nombre que el hombre le dio a cada ser viviente, ese fue su nombre. Y el hombre puso nombre a todo el ganado, a las aves del cielo y a todas las bestias del campo". [320]Este relato, tomado de forma aislada, podría considerarse un apoyo a la teoría de que las palabras son convenciones humanas; pero he visto comentarios que lo interpretan de manera más radical, en vista del relato anterior sobre la creación mediante palabras. Nótese que se relata que Adán, específicamente, entendía hebreo (por ejemplo, Génesis 1:28) y lo hablaba (por ejemplo, 2:23).

Según algunos comentaristas judíos, el primer capítulo nos enseña que las palabras hebreas reflejan de alguna manera la esencia de las cosas; en ese caso, el segundo capítulo nos enseña que Adán era capaz de aprehender directamente los nombres de las cosas (cómo las denominaba). La frase «ver» [321]podría entenderse simplemente como una referencia al Señor Dios, observando las reacciones del hombre, a modo de control de calidad; en tal caso, la frase «Y el hombre dio nombres» se explicaría como una afirmación de la eficacia de su intuición perceptiva/conceptual de las esencias: pronunció los nombres correctos y, por lo tanto, confirmó sus facultades mentales. Pero el comentario alternativo interpreta «ver» en referencia al hombre, como si viera, en el sentido de intuir, las esencias de las palabras incrustadas en los objetos (lo que los filósofos llamarían los universales, más un componente verbal).

Estas explicaciones sugieren que las palabras no solo poseen un sonido audible y pronunciable, sino también una forma visible; tienen dos aspectos o componentes que están metafísicamente ligados, en lugar de estar emparejados accidentalmente. El sonido y la forma de las palabras son, en ese caso, dos expresiones de un mismo fenómeno. [322]Podemos encontrar más confirmación bíblica de este concepto en Éxodo 20:15, «vieron los truenos...», que Rashi interpreta como que los hijos de Israel alcanzaron un nivel cognitivo en el que podían percibir el aspecto visible de los sonidos. Las formas en cuestión, según la tradición judía, consisten en letras hebreas, en la misma forma que se encuentra hoy en nuestros rollos de la Torá.

> Cabe destacar la afirmación tradicional de que la hermosa escritura llamada *Ashuri* era la forma original del hebreo. Los historiadores prefieren considerar más antiguo el alfabeto hebreo, algo diferente y de aspecto más primitivo, que, según la arqueología, se usaba popularmente en la antigüedad y que parece haber sido la fuente de los alfabetos griego, latino y árabe derivados. La respuesta típica de la tradición es que el estilo *Ashuri* era esotérico, perdido para la mayoría pero preservado por unos pocos.[323]

---

320 Cabe señalar, sin embargo, que no se mencionan *las plantas ni los minerales* . Si mal no recuerdo, la razón que dan los comentaristas, sin duda basándose en el resto del versículo 20, es decir, «pero para Adán no se halló una ayuda idónea para él», es que Adán, al nombrar las cosas, consideraba su potencial como compañeras. Si bien el mundo animal podía considerarse apto para ese papel, el vegetal y el mineral, obviamente, no.

321 En 2:19, citado anteriormente.

322 Me parece recordar que algunos libros sobre misticismo judío explicaban el fenómeno en cuestión como una vibración fundamental. Desconozco si se trata de ideas relativamente recientes, producto de influencias cristianas y, en última instancia, orientales, o de ideas judías originales. La cuestión requiere un estudio mucho más profundo del que le he dedicado. Resulta interesante que la palabra hebrea *devarim* pueda significar «cosas» o «palabras».

323 Encontré este argumento en Munk, pero también se enseña oralmente en algunas yeshivot. Lewittes simplemente dice que la escritura utilizada para los rollos de la Torá en tiempos de Moisés

Además, la Torá nos enseña que, en la época de la historia de la Torre de Babel, "toda la tierra tenía una sola lengua (lit. *sfat* , lengua) y un solo habla (lit. *devarim* , palabras)" (11:1). La narración de la Torá continúa, con respecto a los hijos de los hombres, "el Señor dijo: ... todos tienen una sola lengua"; y luego, en vista de la mala conducta de la gente, decidió "confundir su lengua (*sfat*), para que no se entiendan (lit. *yishme'u* , oigan) el habla de los demás (más precisamente, *sfat* , es decir, la lengua)" (11:6-7). Este episodio, junto con lo que mencionamos anteriormente, dio origen a la doctrina judía de que *todas las lenguas provienen del hebreo* .

> Por cierto, «lengua» puede referirse al aparato físico y mental, a las facultades que posibilitan la articulación de las palabras; esto explicaría por qué se dice que las lenguas de las personas, y no las palabras, se confundían. Surgieron diferencias en la *pronunciación* de las palabras entre distintas familias humanas, con letras que cambiaban por otras (como cuando los japoneses pronuncian «r» en lugar de «l» al hablar inglés), o que se reordenaban, añadían o eliminaban; y, finalmente, en las *connotaciones* y *denotaciones* de las palabras. Sin embargo, empíricamente, diferencias como las del acento parecen ser en gran medida adquiridas más que hereditarias, y evidentemente nos quedamos con la capacidad de aprender los idiomas de los demás (y, en algunos casos, imitar sus acentos).[324]

La Torá en su conjunto es, por supuesto, un documento escrito. Pero la primera mención *explícita de la escritura dentro* de la Torá parece estar en Éxodo 17:14 (lo he verificado en una concordancia). El Señor le dice a Moisés: "Escribe (*ktav*) esto como memorial en el libro (*sefer*)... Borraré por completo el recuerdo de Amalec de debajo del cielo". El texto no implica que esta sea la primera vez (fue en el siglo XIII a. C.) que los hombres usaron la escritura. Nótese que Moisés ya sabía escribir (aunque podría haber sido enseñado el arte). La escritura se menciona nuevamente (24:4,7) en el contexto de la escritura por parte de Moisés del "Libro del Pacto" (que según Ibn Ezra contenía los capítulos 20-23 del Éxodo); con respecto a las primeras tablas de la Ley, escritas por el Señor (24:12) Dios (31:18, 32:15-16); y así sucesivamente.

Sin embargo, Sforno interpreta la palabra *vayakam* (surgió, se aseguró) en Génesis 23:17 como una referencia a una escritura de compra firmada, lo que sugiere que el primer uso implícito de la escritura en la Torá fue en tiempos de Abraham [325]. En cualquier caso, el *Zohar* considera que la caligrafía del *alef-bet* era conocida incluso antes, por el primer hombre, ya que se relata que Adán sabía que cinco de las letras hebreas (*kaf, mem, nun, peh, tsadee*)

---

era la antigua cananea, y que fue Esdras quien la hizo reemplazar por la escritura asiria vigente en su época (p. 43). Las referencias talmúdicas citadas son *Sanedrín* 21b y *JT Megillah* 1:11. La insistencia de los comentaristas ortodoxos en que la escritura utilizada hoy es la original es necesaria para justificar ciertas interpretaciones místicas de la forma de las letras, y quizás también algunas de las leyes estrictas relativas a la escritura de los rollos de la Torá vigentes hoy; pero desde un punto de vista secular, la hipótesis de los cambios de escritura parece más creíble. Cabe señalar, en apoyo de esta última, que las escrituras utilizadas para los rollos de la Torá han variado demostrablemente en los últimos siglos y de un lugar a otro: incluso hoy, los sefardíes y los asquenazíes utilizan estilos diferentes; para ello, véase *Enc. Jud.*

324 De manera similar, las diferencias gráficas que se desarrollaron posteriormente entre las escrituras de diferentes grupos lingüísticos podrían reflejar distintas capacidades artísticas (facultades sensoriomotoras) en las diversas familias humanas, así como respuestas estéticas inducidas por el entorno.

325 Véase Cohen, pág. 121. Aunque consulté el comentario original de Sforno y consulté con muchas personas, aún hoy no comprendo la justificación de esta inferencia.

tienen una forma diferente al principio y al final de las palabras; según la misma fuente, este conocimiento se perdió hasta la época de Abraham, quien lo revivió "por inspiración".

> Todas las ideas mencionadas tuvieron una fuerte y duradera influencia más allá del judaísmo, especialmente en el pensamiento cristiano y europeo (y presumiblemente también en el islámico y árabe). Filosóficamente, estas ideas poseían una credibilidad intrínseca difícil de ignorar: explicaban el poder del lenguaje para recuperar la «realidad» y sus diversas expresiones, aunque relacionadas entre sí, en diferentes grupos humanos y a lo largo del tiempo, siguiendo los cambios en la percepción. La idea de que las lenguas tenían un origen común, concretamente el hebreo, fue aceptada desde los inicios de la religión derivada hasta el Renacimiento.
>
> Posteriormente, con el surgimiento y desarrollo de la rama de la filosofía/ciencia conocida como **filología** , la idea fue vista con mayor espíritu crítico [326]. Más recientemente, esta última disciplina ha pasado a denominarse **lingüística** , abarcando objetivos y métodos más amplios, como estudios fisiológicos, psicológicos, etnológicos, sociológicos e históricos [327].
>
> Supuestamente, la ciencia adoptó un enfoque menos prejuicioso y más empírico, lo que resultó en la fragmentación del lenguaje humano en grupos geográficos/genéticos, conocidos como *familias* , cada uno de los cuales evolucionó a partir de una supuesta *protolengua* , como el hami-semítico o el indoeuropeo [328]. Con respecto a los orígenes del alfabeto, por su parte, los historiadores seculares, como FM Cross Jr., basándose en descubrimientos arqueológicos, reconocen que el arte de escribir mediante un alfabeto se originó en el Cercano Oriente, a más tardar en el siglo XVII a. C. (no llegó a Grecia hasta más de un milenio después, por cierto). Sin embargo, no todos admiten que la escritura hebrea haya sido la primera [329].

> Para ser justos, sea cual sea la verdadera historia del alfabeto, debemos tener presente lo que nos enseñan los historiadores: que *la alfabetización* surgió mucho antes de su aparición. En otras palabras, incluso si el sistema de escritura alfabético se inventó aproximadamente en la época del patriarca Abraham, sigue siendo un hecho que la gente *escribía* —utilizando sistemas de escritura menos sofisticados— antes de esa época, durante más de un milenio, y el ingenio que esto implica debe ser reconocido. Sin embargo, si, como sugiere la tradición judía, el alfabeto simplemente se *recuperó* en ese momento, habiendo existido previamente de forma relativamente extendida y luego relegado a un ámbito más restringido, entonces la idea de la escritura no tiene por qué atribuirse a los inventores de sistemas no alfabéticos; ellos simplemente inventaron formas específicas.
>
> En cuanto a la historia, me remito a McEvedy [330]: La escritura primitiva se realizaba mediante inscripción en piedra (esto se conoce como *epigrafía*). La llamada escritura *de transición sumeria* , que incluía pictogramas (representaciones pictóricas de objetos concretos), ideogramas (que transmitían una idea más abstracta relacionada con los objetos), fonogramas (que remitían al lector a otros objetos con sonidos similares en sus nombres, como lo hace el rebus) y determinativos (signos impronunciables que servían para cambiar al lector a una clase o sonido subsidiario del objeto), «existía a finales del cuarto milenio» (a. C.). Los elamitas y los egipcios elaboraron imitaciones (utilizando otras colecciones de símbolos distintas) «poco después del 3000»; la escritura del valle del Indo, aún no descifrada, parece ser también un desarrollo de la escritura de transición sumeria.

---

326 *Les mots et les choses* de Foucault .

327 Véase Akmajian, et al.

328 Véase *The Living Webster Encyclopedic Dictionary of the English Language* . Véase también Akmajian, et al.

329 Véase Horowitz. O mejor aún, el artículo de la *Enciclopedia Judaica* «Alfabeto hebreo». Percibo en la insistente atribución de la invención del alfabeto a los fenicios, basándose en relatos griegos que afirman que lo aprendieron de ellos, un prejuicio injusto que oculta ciertas tendencias antijudías. Es decir, la antigua herencia literaria de los judíos (la Torá) corrobora su fuerte afinidad con la lengua escrita; mientras que los fenicios no eran más que un pueblo comerciante y pirata, poco probable que desarrollaran una herramienta tan sofisticada.

330 Págs. 26, 36, 44. Véase también Mitchell, págs. 31-35.

> Los sumerios finalmente adoptaron una escritura menos pictórica, compuesta por marcas en forma de cuña (impresas en tablillas de arcilla) y conocida como *cuneiforme* . Este método fue adoptado por los acadios para su propia lengua, «en la segunda mitad del tercer milenio», poco después por los elamitas (que abandonaron su propia escritura de transición), y mucho más tarde, a través de los asirios, por los hititas, amorreos y otros pueblos. Los egipcios, partiendo de *jeroglíficos pictóricos* (llamados así porque eran utilizados predominantemente por los sacerdotes), desarrollaron una escritura más cursiva conocida como *hierática* , que escribían con pincel y tinta sobre papiro (sin abandonar, sin embargo, la escritura jeroglífica). McEvedy añade: «la característica más notable de la escritura egipcia era que solo se representaban las consonantes».
>
> La escritura cuneiforme y jeroglífica consistía inicialmente en símbolos monosilábicos (p. ej., «mamá») o incluso bisilábicos (p. ej., «madre»). Hacia principios del siglo XVI, estos fueron reemplazados gradualmente por *silabarios abiertos* , que, al estar restringidos a sílabas consonante-vocal (p. ej., «ma»), redujeron el número de símbolos de cientos a apenas ochenta. Los hititas y los eteochipriotas desarrollaron tales escrituras (quizás basadas en los pseudojeroglíficos de Biblos); y se cree entonces que la escritura *lineal A minoica* derivó de la de los eteochipriotas (aunque ambas siguen siendo ilegibles y se consideran silabarios abiertos solo por la cantidad de signos que emplean), y la *lineal B aquea* de la minoica. Estos tipos de escrituras se mantuvieron en uso durante siglos.
>
> El alfabeto *consonántico* , «una invención siro-palestina», parece haber aparecido posteriormente; esto redujo aún más a unos veinte el número de signos que simbolizaban consonantes sin vocales (por ejemplo, la «m»). Sin embargo, es posible que, dado que «existen alfabetos consonánticos tanto en escritura cuneiforme (escritura ugarítica) como en una cursiva basada en jeroglíficos egipcios (escritura cananea y sinaí temprana)» y que «algunos ejemplos de escritura cananea temprana» se estimen que datan «del siglo XVIII», la secuencia evolutiva fuera la inversa y que «el silabario abierto fuera, de hecho, una versión ampliada del alfabeto consonántico para lenguas en las que las vocales eran impredecibles» (a diferencia de las lenguas semíticas «en las que las vocales aparecen en relación regular con las consonantes»). En el siglo IX, "la escritura cananea primitiva había evolucionado hasta convertirse en la semítica septentrional y se había dividido en las escrituras fenicia (con una variante distinta para el hebreo) y aramea", y por separado en la escritura arábiga meridional.

Ahora bien, en mi opinión, no hay nada intrínsecamente irracional en la tesis bíblica de que una lengua y un alfabeto (cuestiones distintas, por supuesto) sean la raíz de todas las demás. La idea no es obvia ni inevitable. Se podría haber supuesto igualmente, y muchos antiguos sin duda lo hicieron y muchos eruditos actuales tenderían a hacerlo, que las lenguas surgieron espontáneamente y de manera diferente en diversas ubicaciones geográficas; tal suposición es aún más fácil con respecto a los alfabetos. La cuestión es conceptualmente muy similar, y en cierto modo relacionada, con la cuestión de los orígenes humanos: ¿descendemos todos de ancestros comunes, como afirma la historia de Adán y Eva en la Torá [331], o son los diferentes pueblos diferentes especies?[332]

En lo que respecta a los orígenes humanos, imagino que sería estadísticamente casi inconcebible que los distintos pueblos surgieran o evolucionaran en el mundo de forma

---

331 Cabe señalar, de paso, que cualquier cálculo científico sobre el crecimiento de la población o las posibilidades de variación genética, para poner a prueba las afirmaciones bíblicas, tendría que partir no de la época de Adán, sino del Diluvio, puesto que en ese momento había parejas solitarias (o siete parejas en algunos casos, aunque los adicionales pudieron haber sido sacrificados según la tradición) de animales terrestres y aves (aunque no de peces) y un número limitado de seres humanos, a saber, Noé y su familia.

332 En este contexto, me viene a la mente *El Libro de Urantia* (de autor anónimo; desconozco la información editorial, pero, basándome en sus ideas y en el contexto cultural en el que surgió, lo situaría en la corriente Nueva Era norteamericana, probablemente escrito y publicado por ex católicos en las décadas de 1960 o 1970). De hecho, leí este libro hace muchos años, pero lo único que recuerdo es su aparente división radical de la humanidad en grupos raciales sin relación entre sí.

independiente, y que, sin embargo, terminaran accidentalmente con fisiologías tan abrumadoramente similares. En cuanto a los orígenes del lenguaje y el alfabeto, si bien es cierto que las relaciones etimológicas no son evidentes de inmediato y se requiere un estudio considerable, en cualquier caso, la cuestión puede y debe resolverse mediante el método científico, basándose en la evidencia.

> Cabe señalar que si la idea de una lengua raíz era, como algunos insinúan, simplemente una hipótesis judía (en lugar de una revelación divina), no era en absoluto ingenua, sino verdaderamente ingeniosa. La afirmación reflejaba el universalismo judío, más que un particularismo racista o nacionalista, porque, si bien se suponía que la lengua original era el hebreo, el judaísmo considera que el pueblo judío surgió bastante tarde en la historia mundial, más de un siglo después del incidente de la Confusión de Lenguas [333]. Por lo tanto, el pueblo judío solo se ha considerado custodio de la lengua y el alfabeto más antiguos, no su inventor.

También debería quedar claro que la tesis de que existe una lengua raíz no contradice la creencia actual en protolenguas para familias lingüísticas (indoeuropeo, etc.), ya que es concebible que las protolenguas mismas tengan un origen común. Si los grupos humanos tuvieron un origen común, entonces sus lenguas probablemente también lo tuvieron, reflejando los medios de pensamiento y comunicación del primer grupo humano [334]. La pregunta, por supuesto, sigue siendo: *¿cuál fue* ese origen? Podría ser el hebreo o un ancestro similar al hebreo. Del mismo modo que, por ejemplo, el indoeuropeo se proyectó por extrapolación a partir de ciertas lenguas conocidas (inglés, latín, griego, sánscrito, etc.), tomando como referencia sus propiedades comunes y ciertas regularidades en sus diferencias (véase, por ejemplo, la Ley de Grimm), también se pueden buscar correspondencias entre protolenguas, y bien podrían encontrarse en el hebreo.

> Cabe señalar, de paso, que hasta el momento no existe evidencia arqueológica de la existencia real de protolenguas en un pasado remoto (al menos, no en el caso del indoeuropeo); lo cual no es sorprendente, ya que no se presume que fueran lenguas escritas. Su existencia es una hipótesis científica que, hasta ahora, parece justificada. Además, cabe destacar que las similitudes y diferencias que permiten agrupar las lenguas en familias y distinguirlas entre sí no se limitan al vocabulario, sino que también abarcan la gramática (por ejemplo, la flexión).

En conclusión, los esfuerzos por encontrar una raíz común no son ilegítimos ni absurdos, sino dignos de consideración. En este contexto, cabe destacar especialmente la obra de Mozeson, de la Universidad Yeshiva. No contento con afirmar en términos generales, con algunos ejemplos, las fuentes hebreas del inglés, como habían hecho otros antes que él [335], este

---

333 El patriarca Jacob nació en el año 2108 después de la Creación; la Confusión de Lenguas ocurrió 112 años antes, en el año 1996 d. C., según las inferencias rabínicas del propio texto de la Torá.

334 En este contexto, resulta muy significativo que las protolenguas reconstruidas no se consideren más primitivas que las lenguas actuales, es decir, que consistan en una serie de gruñidos, silbidos y gemidos, o al menos en palabras y construcciones muy simples, sino que, por el contrario, se presenten como vehículos verbales plenamente expresivos (véase Akmajian et al., p. 354). Podría argumentarse que esto se debe a que las protolenguas son meros *promedios imaginarios* de lenguas conocidas; pero esto respalda la noción bíblica de que el hombre primitivo era capaz de pensar y comunicarse plenamente.

335 Por ejemplo, Glazerson.

autor se dedicó incansablemente a elaborar un diccionario etimológico detallado, con innumerables ejemplos, e identificó muchas regularidades en la transición de un idioma a otro.

Abehsera adoptó un enfoque menos doctrinario y más fenomenológico, y quizás abarcó un poco más de diversas lenguas (aunque nunca con tanto detalle). En lugar de adoptar desde el principio la postura radical de que el hebreo era la raíz de todas las demás lenguas (y sin negar esa doctrina), propuso un método: la construcción de dos diccionarios, uno con todos los homónimos (palabras similares, pero con significados diferentes) y otro con todos los sinónimos (palabras diferentes, pero con el mismo significado); y esto, no solo para cada lengua, sino para *todas las lenguas en conjunto* . A continuación, describió, con ejemplos, los tipos de asociaciones que pueden generar homónimos y sinónimos, y ofreció sugerencias interesantes sobre sus implicaciones psicológicas.

> Una combinación de los enfoques de Mozeson y Abehsera parece ser la mejor opción, ya que el primero aparenta tener una experiencia técnica más sólida, mientras que el segundo aporta estrategias más sistemáticas. Es evidente que las colecciones propuestas de homónimos y sinónimos (y, eventualmente, antónimos, cabría añadir) no deben ser ingenuas, sino que deben tener en cuenta cambios del tipo de la Ley de Grimm, refiriéndose principalmente a las consonantes, considerando sus sustituciones, reordenamientos, adiciones y sustracciones. Además, el vocabulario no lo es todo en el lenguaje, sino que también debe considerarse la construcción gramatical. El programa puede parecer ambicioso, pero quizás hoy en día, con el uso de ordenadores, tal esfuerzo sea concebible.

Otra obra que merece mención en este contexto es *la Historia Judía Universal* de Biberfeld . Se trata de una obra antigua, escrita y publicada en cuatro volúmenes a lo largo de casi cuarenta años. Desafortunadamente, en mi opinión, está bastante mal escrita, repleta de notas repetitivas; pero sería deseable que alguien la reescribiera de forma concisa y directa, y pusiera su mensaje al alcance del público general y de futuros investigadores. Su propósito era demostrar que las tradiciones judías sobre el lenguaje en sí, y específicamente sobre el lenguaje escrito (así como tradiciones similares relativas a las raíces noájidas de los sistemas jurídicos de las Naciones), son compatibles con la evidencia *arqueológica concreta disponible* , tanto o más que algunas de las tesis propuestas por los estudiosos modernos. Este es un tema que, por supuesto, siempre debe abordarse.

6. Notas adicionales sobre las reglas de armonización.

En este apéndice, examinaremos algunos ejemplos de exégesis "kol davar shehayah bikhlal veyatsa", que los rabinos, en mi opinión, clasifican erróneamente.

1. El buey corneado. Este ejemplo lo da Abitbol (citando *a Mekhilta* , *Baba Qama* 4:5), bajo el epígrafe de la regla n.º 10, *shelo kheinyano* . Como demostraremos (utilizando la terminología establecida en el cuerpo principal de este trabajo), debería haberse clasificado más bien como *shehu kheinyano* . Se expresa mejor en forma implicativa.

La ley se encuentra en **Éxodo 21:28-32** y trata sobre la pena que debe pagar el dueño de un buey si este mata a alguien después de que su amo le haya advertido de su carácter violento. Si el buey mata a un hombre o una mujer, su amo merece la muerte, pero paga un

rescate por su vida (premisa mayor). Si el buey mata a un esclavo o una esclava, su amo paga al dueño treinta siclos de plata (premisa menor) [336]. La conclusión de los rabinos es que la pena en este último caso reemplaza, en lugar de complementar, la pena en el primer caso; lo que significa que la premisa mayor está algo particularizada (el "hombre o la mujer" al que se refiere *no es, específicamente,* "un esclavo o una esclava").

El antecedente menor (P2) implica, pero no es implicado por, el antecedente mayor (P1), puesto que el predicado del antecedente mayor (mata a un hombre o a una mujer) incluye, pero no es incluido por, el predicado del antecedente menor (mata a un esclavo o esclava), mientras que los dos antecedentes tienen el mismo sujeto (buey); esta es nuestra premisa antecedente, que cumple una de las condiciones para la exégesis *kol davar shehayah bikhlal veyatsa* . Los consecuentes de las dos premisas (Q1, Q2) son claramente *compatibles* , puesto que tienen el mismo sujeto (el amo del buey) y sus predicados podrían aplicarse a él (es físicamente posible que un hombre pague un rescate por su propia vida y pague 30 shekels por el esclavo), y esta compatibilidad no es de implicación (puesto que, cualesquiera que sean las cantidades involucradas, los motivos son diferentes, uno se especifica explícitamente como autorredención, mientras que el otro parece ser una compensación por una pérdida de propiedad); Esta es nuestra premisa consecuente, que cumple la condición específica de la exégesis *shehu kheinyano* .

La respuesta rabínica, al menos en este caso, es la siguiente: la premisa mayor se particulariza, es decir, se lee de forma antiliteral, para que su predicado no se aplique al sujeto menor; y la premisa menor no se generaliza, es decir, se lee de forma exclusiva, para que su predicado no se aplique al resto del sujeto mayor (aunque, tal vez, otras especies del sujeto mayor se comporten como el sujeto menor, no todas lo hacen). Este resultado no se nos impone deductivamente, sino que es posible. No se puede deducir de las premisas originales, puesto que de hecho contradice una de ellas (la mayor); ni tampoco fue requerido por las premisas originales (incluido el predicado), ya que no implicaban ningún conflicto que necesitara solución. Así pues, desde el punto de vista formal, su adopción fue un acto arbitrario; o, siendo más generosos, un postulado inductivo.

En términos materiales, no habría sido inconcebible que los rabinos exigieran al amo, en el caso de un esclavo corneado, el pago de *ambas* penas (nótese bien este punto [337]). Que *no* lo hicieran parece razonable en un contexto más amplio, ya que los esclavos son considerados habitualmente inferiores a las personas libres, de modo que la muerte de un esclavo es menos grave que la de una persona libre. Pero este último principio es una generalización aparte, que no puede utilizarse para confirmar la conclusión de los rabinos, puesto que, en última instancia, depende de dicha conclusión (y de otras similares). Además, cabe imaginar otro contexto cultural en el que el esclavo, al ser menos importante socialmente y, por lo tanto, más

---

336 Según Rashi: el buey es solo un ejemplo; las mismas leyes se aplican a otros animales de propiedad. Se sabe que el buey es peligroso, pues ha atacado a personas en tres ocasiones. El esclavo es gentil. Se le cobran 30 siclos, independientemente de su valor de mercado, ya sea mayor o menor. Cabe señalar que si el dueño del buey no fue advertido, no es responsable. También cabe mencionar que el buey debe ser apedreado; dado que esta cláusula se aplica en ambos casos, resulta irrelevante para el argumento.

337 La afirmación de Abitbol de que los predicados son incompatibles porque el primero es una cantidad *variable (x* , determinada por el tribunal) y el segundo una cantidad *fija* (30 chelines) no se sostiene: lo que importa es que es innegablemente posible estar sujeto a ambas cantidades (*x* + 30). Es decir, cualquier par de cosas que elijas inevitablemente tendrán diferencias; eso, por sí solo, no las hace incompatibles.

vulnerable, goza de mayor protección legal; así pues, la conclusión rabínica no es formalmente inevitable.

> Nótese que, aunque sabemos cuál *es la conclusión tradicional en este caso* y sabemos indudablemente que la exégesis es objetivamente *shehu kheinyano* , no obstante, no podemos afirmar con certeza que este tipo de conclusión sea típica de la situación descrita, a saber, cuando los sujetos son subalternativos y los predicados son compatibles sin que uno implique al otro. Pues los rabinos evidentemente clasificaron erróneamente el caso como *shelo kheinyano* ; por lo tanto, es concebible que, de haberlo interpretado correctamente, hubieran llegado a otra conclusión. Porque cuando los predicados son incompatibles, es natural mantenerlos separados; pero cuando, como en este caso, son compatibles, sería artificial hacerlo (dando todo lo demás en igualdad de condiciones). Por lo tanto, no podemos generalizar legítimamente a partir de este caso y decir que en todas las situaciones *de shehu kheinyano* (donde los predicados son compatibles, etc.), la conclusión tiene que ser una imagen especular de la de las situaciones *de shelo kheinyano* (donde los predicados son incompatibles, etc.).

2. El homicida. Este ejemplo lo dan Abitbol (citando a Rashi) y Scherman, bajo el epígrafe de la regla n.º 9, *shehu kheinyano* . Como veremos, debería haberse clasificado como *shelo kheinyano* . Puede expresarse en forma copulativa.

Premisa mayor: **Levítico 24:21** condena a muerte a quien mata a alguien (sin distinguir entre homicidio intencional y accidental). Premisa menor: **Deuteronomio 19:3-6** prescribe para el homicida, como [338]quien corta leña y mata accidentalmente a alguien, el castigo del exilio en una ciudad de refugio. La conclusión de los rabinos es que el homicidio involuntario conlleva el exilio, pero no la ejecución; por lo tanto, no todo homicidio, sino solo el asesinato, está sujeto a la pena de muerte (particularización de la premisa mayor). Esta conclusión es plausible, pero la explicación técnica que tradicionalmente se le da es inapropiada.

Los rabinos afirman que esta conclusión se deriva de la declaración de Rabí Ismael, según la cual el término menor (homicida) se distingue del término mayor (asesino) para ser más indulgente (exilio) que severo (muerte). Ellos (véase Scherman) implican que, de no ser por esa declaración, podríamos haber pensado que ambos predicados se aplican al término menor. Pero, si bien el exilio puede combinarse con la ejecución (en ese orden, aunque no al revés), *el texto completo* (Deuteronomio) especifica claramente que el homicida «huirá a una de estas ciudades *y vivirá* » y « *no merecía la muerte* ». Por lo tanto, los predicados *involucrados* son indudablemente incompatibles (contrarios), y la cláusula de Rabí Ismael no influye en absoluto en la inferencia del resultado (sino que, en el mejor de los casos, es un comentario *a posteriori).* Así pues, la exégesis aquí consiste en una reconciliación entre proposiciones conflictivas, exactamente como lo prescribe la regla *shelo kheinyano* : no existe diferencia.[339]

---

338 Podemos suponer razonablemente, por la redacción, que el caso de un hacha que se resbala se refiere simplemente a un ejemplo de homicidio accidental. La descripción del caso comienza con la expresión *vaasher* (como cuando).

339 De manera similar, podemos demostrar que el ejemplo de Bergman para *shehu kheinyano* es, de hecho, un caso de *shelo kheinyano* . Con referencia a Levítico 13, en resumen, la ley para la lepra (*tsaraat*), cuyos signos son una inflamación (*seet*), una costra (*sepachat*) o una mancha brillante (*vaheret*), es que una persona afectada (S1) debe aislarse durante un mínimo de dos semanas (P1) para observar la evolución de los síntomas; pero para una persona (S2) con un forúnculo (*shechin*) o ardor (*mikhvat*), el aislamiento mínimo es de solo una semana (P2). En este caso, los predicados son claramente incompatibles, y la conclusión típica de los rabinos es la de *shelo kheinyano* , es decir, que no todas las afecciones epidérmicas que se asemejan a la lepra están sujetas al aislamiento mínimo

Dos comentarios incidentales: (a) es interesante notar la sugerencia de Scherman de que el "exilio es *en lugar* de la pena de muerte, no *además* de ella", porque esto muestra que en su mente la compatibilidad entre los predicados es una característica de *shehu kheinyano* , como he postulado por razones formales; (b) es interesante notar el artificio que se usó para moldear el caso en función del formato de *shehu kheinyano* , a saber, la omisión del texto manifiesto *explícito* (es decir, las palabras "y vivir"), lo cual estaría bien para fines ilustrativos pero no está bien para fines halájicos.

3. El exleproso. Este ejemplo lo da Bergman, bajo el epígrafe de la regla n.º 11, *lidon badaver hechadash* . Como veremos, debería haberse clasificado más bien como *shehu kheinyano* o *shelo kheinyano* . Se expresa mejor en forma implicativa.

Para simplificarlo a nuestros propósitos: **Levítico 7** establece leyes sobre las ofrendas por la culpa (*asham*) y las ofrendas por el pecado (*chatat*), incluyendo la declaración (v. 2) «y su sangre será rociada alrededor del altar». Más adelante, **Levítico 14** establece leyes sobre la ofrenda por la culpa de un exleproso (un *metsora curado*), incluyendo la declaración (v. 14) de que la sangre del cordero sacrificado debe ser aplicada por el sacerdote a diversas partes de la anatomía del exleproso (oreja derecha, pulgar y dedo gordo del pie). Los rabinos, según tengo entendido, concluyen que *el resto* de la sangre debe ser rociada contra el altar, como se prescribió anteriormente.

Ahora bien, el *contenido* de estas premisas y conclusión se basa en la tradición y, como tal, lo acepto; sin embargo, la tradición clasifica el caso de una *forma diferente* a la mía. Examinemos, pues, los asuntos con más detenimiento y determinemos quién tiene razón. Aquí, la premisa mayor es «si (P1=) una persona realiza una ofrenda por la culpa, entonces (Q1=) su sangre será rociada sobre el altar» y la premisa menor es «si (P2=) un exleproso realiza una ofrenda por la culpa, entonces (Q2=) su sangre será aplicada al exleproso». En primer lugar, observamos que el antecedente menor implica el antecedente mayor (ya que un exleproso es una persona, y ambos realizan una ofrenda por la culpa); esto nos proporciona la premisa antecedente requerida.

En segundo lugar, con respecto a la premisa consecuente aplicable, si se entiende que la consecuencia mayor significa que *toda* la sangre debe ser arrojada sobre el altar, entonces es incompatible con la consecuencia menor, que requiere que al menos *parte* de la sangre se utilice de otra manera; en ese caso, se aplicaría la regla *shelo kheinyano* . *Pero si la consecuencia mayor se interpreta como que una cantidad indeterminada* de sangre debe ser arrojada sobre el altar, entonces es compatible con la premisa menor (ya que un poco de sangre podría aplicarse al ex leproso y el resto arrojarse sobre el altar, como de hecho ocurría en la práctica); en ese caso, y dado que ninguna consecuencia implica a la otra, *shehu kheinyano* sería la regla apropiada.

a. Consideremos la lectura *de shelo kheinyano* . Las premisas son: «Si (P1) una persona realiza una ofrenda por la culpa, entonces (Q1) *toda* su sangre se rociará sobre el altar», y la premisa menor es: «Si (P2) un exleproso realiza una ofrenda por la culpa, entonces (Q2) *parte de* su sangre se aplicará al

---

de dos semanas. (Nótese con precisión cómo expreso el tema de la conclusión, a saber, de forma lo suficientemente amplia como para *incluir* , a primera vista, el tema secundario; de lo contrario, si los forúnculos y el ardor se reconocieran *inmediatamente* como síntomas *distintos* de la "lepra", es decir, si no fuera posible confundirlos con inflamaciones, costras o manchas brillantes, el término secundario no estaría subordinado al término principal, y no habría necesidad de un *shelo kheinyano* , ni de ningún otro proceso exegético).

exleproso». Los consecuentes son claramente incompatibles, y la conclusión consiste en particularizar la premisa mayor a: «Para algunas personas que realizan una ofrenda por la culpa, *parte de la sangre se rociará, pero no toda* », y reservar la premisa menor de modo que: «Para una persona que no es un exleproso y realiza una ofrenda por la culpa, no se aplicará *nada de* la sangre a la oreja derecha, etc.». De este modo, se elimina toda inconsistencia y se restablece la armonía. Este resultado coincide con el de los rabinos, como se sugirió anteriormente.

b. Consideremos la lectura *de Shehu Kheinyano* . Las premisas son: «Si (P1) una persona realiza una ofrenda por la culpa, entonces (Q1) su sangre se rociará sobre el altar», y la premisa menor es: «Si (P2) un exleproso realiza una ofrenda por la culpa, entonces (Q2) su sangre se aplicará al exleproso». Dado que los consecuentes son imprecisos en cuanto a la cantidad de sangre necesaria para «rociar» o «aplicar», no son incompatibles. En tal caso, la lógica formal no nos impone la conclusión rabínica, sino que solo la admite como una posibilidad entre otras. Este resultado también concuerda, por lo tanto, con el de los rabinos, ya que concede esta última posibilidad.

Ahora bien, Bergman presenta este caso como un ejemplo de *lidon badavar hechadash* . Por supuesto, no entiende esa regla tal como se define en el cuerpo principal de esta obra, así que no lo criticaremos simplemente señalando que en este ejemplo no hay *cambios de clase reales* . Más bien, consideremos su postura en sus propios términos.

Afirma que «la colocación de sangre en el pulgar y el dedo del pie de la *metsora* ... contradice la ley general», según la cual la sangre debe «derramarse completamente sobre el Altar». Por esta razón, la ley particular «se considera un caso nuevo (véase *Tosafot* a *Yevamot* 7a...)», y el predicado mayor «ya no puede aplicarse» al sujeto menor, «a menos que la Torá lo declare expresamente». En este caso, «la Torá declara explícitamente: como *la ofrenda por el pecado... así es la ofrenda por la culpa* », y por lo tanto el término menor «se restablece expresamente» al término y premisa mayores.

Mi respuesta sería la siguiente. Si interpretamos el predicado mayor como un requisito de que *toda* la sangre sacrificial se rocíe sobre el altar, entonces entra en conflicto con el predicado menor, que exige que *parte* de esa sangre se utilice para otros fines. En ese caso, diría que la exégesis tiene la forma de *shelo kheinyano* , en lugar de *badavar hechadash* . Bergman admite que ambas «llegan a la misma conclusión», pero afirma que «implican esencialmente dos situaciones sorprendentemente diferentes». Para él, en *shelo kheinyano* , los predicados son «posiblemente... fundamentalmente distintos», mientras que en *lidon badavar hechadash* son «esencialmente compatibles» (¡aunque en otros pasajes los caracteriza como contradictorios!). No ofrece ninguna explicación de esta diferencia, salvo el argumento circular de que «una nueva ley se enuncia... en un pasaje aparte de la Torá» (nótese la palabra «nueva», insertada en sus premisas para justificar su conclusión).

La verdad es, entonces, que el ejemplo en cuestión no puede considerarse un caso de *lidon badavar hechadash* . Pues si el ejemplo es realmente típico de ello, esta regla es redundante, al no ser diferente de *shelo kheinyano* . Pero como existe un ejemplo tradicional (presentado anteriormente) de *badavar hechadash* que sí lo distingue, esta regla no es una repetición de *shelo kheinyano* . De ello se deduce que el ejemplo de Bergman está mal ubicado [340]y solo puede considerarse un caso de *shelo kheinyano* (si “echar sangre sobre el altar” se lee como “echar sangre *completamente* sobre el altar”) o un caso de *shehu kheinyano* (si “echar sangre sobre el altar” se lee indefinidamente).

340 Y, dicho sea de paso, su afirmación de que "habría sido posible deducir la regla X a partir de la regla XI" es insostenible.

15. ANEXOS Y DIAGRAMAS

Los siguientes apéndices y diagramas fueron concebidos y redactados después de la edición de Slatkine de 1997 y publicados en Ruminations (2005). Se han añadido a la presente reimpresión para completarla.

1. Adiciones a *la lógica judaica*

1. Sobre el razonamiento aductivo relativo a la profecía.

Con referencia a los principios aductivos que se discuten en el capítulo 2.3, en relación con los cuales dimos (pág. 33) el ejemplo en 1 Reyes 22 (o 2 Crónicas 18), se pueden agregar las siguientes observaciones.

Dijimos que cuando Miqueas predijo la muerte del rey Acab, hizo una predicción correcta, confirmando sus poderes proféticos, aunque no los probó; mientras que, cuando los 400 supuestos profetas predijeron la victoria del rey, hicieron una predicción errónea, demostrando su falta de poderes proféticos, y no solo disminuyendo su credibilidad.

Podríamos haber añadido que la credibilidad de Miqueas era doble, ya que predijo correctamente un acontecimiento negativo, lo cual es más difícil de lograr puesto que las maldiciones son revocables por Dios hasta el último momento. De igual modo, el descrédito para los 400 era doble, puesto que predijeron erróneamente un acontecimiento positivo, si bien las bendiciones decretadas por Dios son irrevocables.

En otro orden de cosas, quisiera reconsiderar la distinción fundamental entre predicciones positivas y negativas. El pasaje bíblico de 1 Samuel 15:29 parece contradecir este principio. Allí, Samuel hace una predicción negativa (que Saúl perderá el trono) y la considera irreversible (es decir, que inevitablemente sucederá, incluso si Saúl se arrepiente). Samuel afirma que Dios no «miente ni se arrepiente», formulando aparentemente un principio general.

Si analizamos cómo se infiere el principio de que las profecías negativas no son inevitables (propuesto por el *JT* y Maimónides, según *Enc. Jud* .) de la declaración de Jeremías en 28:8-9 (citada en la pág. 32), vemos que se trata de una inferencia inductiva *a contrario* . Es decir, el principio sobre las negaciones no se implica deductivamente ni se enuncia explícitamente, sino que simplemente se asume tácitamente por el principio enunciado de que las profecías de paz se cumplen. Dado que solo se mencionan las positivas *davka* , se presume que las negativas están excluidas de la declaración. Jeremías no dice explícitamente que las profecías de guerra y similares no se cumplan necesariamente.

De hecho, si analizamos con más detenimiento la declaración de Jeremías, vemos que no afirma que las profecías de paz sean inevitables, sino que, *cuando* se cumplan, *habrán* venido manifiestamente de Dios. Esto no excluye formalmente que las profecías de guerra y similares

puedan estar sujetas a las mismas reglas. Este tema de la condicionalidad ya se aborda en mi texto (pág. 33).

De todo esto podemos concluir que, en algunos casos, las predicciones verdaderas, sean positivas o negativas, son inevitables, mientras que en otros dependen de la continuidad o el cambio de actitud o comportamiento. La autoridad de facto del profeta y el resultado real nos permiten estimar a posteriori a qué categoría pertenece el caso en cuestión. Sin embargo, en la medida en que algunos de estos factores son tácitos e informales, nuestra suposición de que son implícitos es inductiva, no deductiva; es decir, estamos interpretando, no infiriendo.

2. Una nota sobre astronomía.

Respecto a la información astronómica del capítulo 2.4 (pág. 37), afirmé erróneamente que nuestra galaxia tiene unas 100 000 estrellas (de las cuales el Sol es solo una muestra de tamaño promedio) y mencioné vagamente una «multitud» de galaxias similares en el universo. Disculpen mi ignorancia.

Me sorprendió leer más tarde (en un periódico) que los astrónomos estiman que la Vía Láctea (nuestra galaxia) tiene 200 mil millones (es decir, 200.000 millones) de estrellas y que el universo tiene 80 mil millones de galaxias con contenidos comparables cada una. Eso equivale, aproximadamente, a:

16.000.000.000.000.000.000.000 estrellas.

Además, teniendo en cuenta que el diámetro del universo se estima en 13.700 millones de años luz (aproximadamente), y que un año luz equivale a 9,461 billones de kilómetros, ¡consideremos el tamaño del universo en kilómetros!

3 Un ejemplo de A-Fortiori secundario en el Talmud.

Me equivoco ligeramente (en las páginas 74-75) cuando digo que, con referencia a *Chulin* 24a, la afirmación sobre los sacerdotes no forma parte del argumento *qal vachomer* propiamente dicho, sino que constituye un argumento preliminar de otra índole. Más precisamente, las afirmaciones sobre los sacerdotes forman un argumento preliminar a fortiori, del tipo que denominé a fortiori secundario (pág. 54), que consiste en premisas suficientes con una conclusión conmensurable, a saber:

> Si un sacerdote alcanza cierta edad (Q), *no está* suficientemente incapacitado (R).
>
> ser descalificado (S);
>
> Si un sacerdote tiene defectos físicos (P), es suficientemente incapaz (R).
>
> ser descalificado (S);
>
> Por lo tanto: Que un sacerdote tenga defectos corporales (P) implica mayor incapacidad para el servicio del Templo (R) que el hecho de que un sacerdote haya pasado cierta edad (Q).

La conclusión de este argumento se generaliza, como ya expliqué, al omitir la especificación de los sacerdotes y aplicarla a todos los servidores del Templo. Posteriormente, la proposición puede utilizarse como premisa mayor en un a fortiori del tipo primario, en relación con los levitas, como ya se ha demostrado.

Este descubrimiento responde a mi pregunta implícita en la página 155, sobre si realmente se encuentran casos de a fortiori secundarios en el Talmud.

4 Otro ejemplo de A-Fortiori en el Tanaj .

Un conocido mío y lector de *Lógica Judaica* , Mark Leroux, me señaló acertadamente en 2001 un argumento adicional a fortiori en la Biblia, en 1 Samuel 17:37. El pasaje dice (Nueva York: Judaica Press, 1976):

> *Y David dijo: «El Señor, que me libró de las garras del león y de las garras del oso, me librará también de la mano del filisteo».*

Aunque esta afirmación no es en sí misma un argumento, sino que tiene una forma asertiva (la de una declaración directa de un hecho), el proceso de pensamiento subyacente de David es, en efecto, *kal va-chomer* (encontramos una situación similar en el capítulo 6.3, con referencia a Daniel 2:9). Construí fácilmente un predicado positivo a fortiori que refleja este proceso de pensamiento, proponiendo un término medio apropiado (por ejemplo, *favorecido por Dios*):

"Dios debe favorecer (R) a alguien al menos tanto como para librarlo de grandes animales salvajes (P) como para librarlo de grandes guerreros experimentados (Q); David (S) fue favorecido por Dios (R) lo suficiente como para ser librado de un león y un oso (P); por lo tanto, David (S) será favorecido por Dios (R) lo suficiente como para ser librado de Goliat (Q).

Nótese que utilicé la forma igualitaria de a fortiori (premisa mayor con " *tanto como* "), que basta para exponer la idea sin hacer demasiadas suposiciones. Pero Mark Leroux me sugirió una interpretación más audaz y, en definitiva, más convincente.

Señaló que el león y el oso eran animales inocentes que simplemente intentaban alimentarse, y aun así Dios favoreció a David por encima de ellos. En cambio, el filisteo era un enemigo acérrimo de su pueblo, por lo que Dios tenía *aún más* motivos para favorecer a David.

En otras palabras, el argumento de David podría resumirse así: «Si Dios me dio la victoria sobre animales inocentes que obedecen sus instintos naturales, sin duda me dará la victoria sobre una bestia rebelde que intenta frustrar los planes de Dios». El resultado es el mismo, pero el argumento es más contundente.

Finalmente, al examinar la versión hebrea, observamos en primer lugar que no contiene operadores lógicos (como *ki*); pero esto no le resta valor como argumento, como hemos visto en muchos casos anteriores. Además, no contiene ninguna palabra clave (como *ve-ekh* o *halo*), y mucho menos una novedosa que nos hubiera ayudado a descubrir otros casos similares mediante una concordancia.

Quiero destacar que los argumentos bíblicos a fortiori suelen requerir interpretación, puesto que implican elementos tácitos, generalmente al menos la premisa mayor. Esto puede ilustrarse con los dos casos siguientes (parafraseados).

En 2 Samuel 4:10-11, David afirma que si condenó a muerte al hombre que le trajo la noticia de la muerte de Saúl (a quien el hombre afirmó haber matado a petición del propio Saúl, véase el capítulo 1), ¡cuánto más castigará a los dos hombres que le trajeron la noticia de la muerte de Is-Boset (a quien habían asesinado en su cama)! La premisa principal de este argumento es que el segundo crimen fue más grave que el primero, ya sea por las circunstancias o por la relativa inocencia de la víctima.

De manera similar, en 2 Samuel 16:11, David afirma que, considerando que su propio hijo, Absalón, buscaba su vida, ¿cuánto más se podía esperar que Simei, un benjaminita partidario del difunto Saúl, se opusiera a David? En este caso, la premisa principal sería que Simei,

comparado con Absalón, tenía un mejor pretexto para sus acciones o que estas eran menos peligrosas.

5. Una nota sobre los anacronismos.

En el capítulo 9.1 (página 140, nota al pie 153), mencioné de pasada que Números 31:22-23 sugiere que la metalurgia del hierro en Israel comenzó alrededor del año 1300 a. C., mientras que los historiadores modernos sitúan este acontecimiento alrededor del año 1000 a. C. Esta observación implicaba un posible error en el relato bíblico y generaba dudas.

Sin embargo, lecturas posteriores, relacionadas con los hititas [341](que, según se ha sabido, habitaron una gran parte de la región del Cercano Oriente, desde la actual Turquía hasta Israel), me han enseñado que los yacimientos arqueológicos sugieren que la metalurgia del hierro en la región data de los siglos XIV [al] XIII [a] . C., y los textos sugieren una fecha tan temprana como 1800-1700 a. C.

Esto confirma, en cierto modo, la afirmación bíblica sobre este tema.

No obstante, ya que estamos hablando de crítica bíblica basada en hallazgos arqueológicos, quisiera añadir lo siguiente: ante aparentes anacronismos en el relato bíblico, muchos arqueólogos tienden a reaccionar de forma exagerada (con motivos ideológicos conscientes o inconscientes, cabe sospechar).

Por ejemplo, la historia de los Patriarcas en el Génesis menciona a los filisteos y los camellos; sin embargo, según la arqueología (es decir, los vestigios físicos descubiertos hasta ahora, o aún no descubiertos), los filisteos no aparecieron en la Tierra de Canaán hasta varios siglos después, alrededor del 1200 a. C., y los camellos no aparecieron allí hasta mucho más tarde, alrededor del 700 a. C. Algunos historiadores concluyen, a partir de estos datos aparentemente fácticos, que la historia de los Patriarcas fue inventada, por lo tanto, tardíamente en la historia hebrea.

Pero, aun suponiendo que los hallazgos empíricos sean indudables (aunque, cabe señalar, suelen ser negativos y, por lo tanto, menos certeros que los positivos), tal conclusión resulta innecesariamente extrema, pues es lógicamente igualmente plausible que existiera una historia del Patriarca más antigua y esquemática, y que esta fuera posteriormente embellecida con elementos anacrónicos. No es descabellado suponer que los primeros comentaristas incorporaran sus comentarios en el texto original (mientras que comentaristas posteriores, como los autores del Midrash, evitaron dicha interpolación directa).

Siempre hay que estar preparado y dispuesto a adaptarse a la evolución de las pruebas. Pero, en general, es lógicamente permisible (si no a menudo preferible) retirarse gradual y a regañadientes de una postura favorecida, cediendo solo paso a paso, en lugar de renunciar a todo abruptamente y adoptar una posición radicalmente contraria.

Por supuesto, en cualquier caso, si la evidencia empírica es irrefutable, la inferencia que se puede extraer de tales anacronismos es que el texto, ya sea parcialmente manipulado o totalmente inventado, es al menos en cierta medida posterior al exilio.

---

[341] *Los hititas* de OR Gurney (Inglaterra: Penguin, 1952. Edición revisada, 1964).

6 Inferencias a partir del contexto.

El argumento que presento como ejemplo de inferencia contextual (en la página 159) puede formalizarse de la siguiente manera:

(a) El asesinato es un delito capital.	A es E
El adulterio es un delito capital.	y B es E
por lo tanto (porque es adyacente textualmente)	pero C está al lado de A, B
El robo es un delito capital.	Por lo tanto, C es E

b) pero también, de los tipos de robo,	Sin embargo, de todos los C
Solo el secuestro es un delito capital.	Solo D es E
Por lo tanto, como se pretendía en el Decálogo,	Por lo tanto, aquí
"robar" significa "secuestrar"	C significa específicamente D

Así pues, a juzgar por este ejemplo tradicional, las inferencias del contexto pueden expresarse hasta cierto punto en términos formales, siendo su propiedad común una proposición como «C está al lado de...». Sin embargo, este argumento tiene una fuerza variable, dada la vaguedad de la cópula «al lado de» y su inevitable irrelevancia en algunos casos (como ya he argumentado, es necesario que haya cambios de tema).

Tenga en cuenta que solo (a) es una inferencia contextual; (b) es un argumento adicional, que parte de una conclusión preestablecida (de fuente aquí no indicada) de que el secuestro es un delito capital, e infiere que el término robo en el segmento anterior pretendía referirse específicamente al robo de personas.

7 Post Hoc, Ergo Propter Hoc .

Binyan Av (págs. 160-162), [342]sugerí que los rabinos suelen cometer la falacia de *post hoc ergo propter hoc* (después de esto, por lo tanto, a causa de esto) . Esta falacia consiste en interpretar una secuencia de eventos como causales, en lugar de meramente coincidentes, sin la debida justificación.

Este tipo de pensamiento es difícil de evitar en el contexto de un libro cerrado como la Biblia. Dado que los personajes y los acontecimientos que contiene parecen ejemplares y definitivos, nos vemos tentados a *aceptarlos como datos empíricos y generalizar a partir de ellos* a nuestro antojo, sin tener en cuenta las reglas inductivas. Los rabinos eran conscientes de los peligros que entrañaba el exceso. Por ejemplo, que la gente pudiera querer imitar a Pinchas y

[342] Según la *Historia de los Sistemas Filosóficos* (Ed. Vergilius Ferm. Paterson, NJ: Littlefield Adams, 1961, pág. 67), la hermenéutica para fines de la Halajá consiste en «reglas lógicas estrictas». Cito esto aquí de forma incidental, para mostrar hasta qué punto se ha extendido el mito de una lógica rabínica.

matar por indignación moral [343]. En tales contextos, los rabinos designaban el evento como algo único y limitado a circunstancias particulares o a un tiempo y lugar específicos. El problema, por supuesto, es que no fueron consistentemente rigurosos en sus interpretaciones.

Al leer las historias del Tanaj, nos vemos influenciados, de una u otra forma, por los personajes y los acontecimientos. De hecho, esa era la intención de los autores. Los escritores de libros religiosos, al igual que los de tratados filosóficos o políticos, muchos novelistas o cineastas, e incluso los periodistas (que en su mayoría no informan sobre los hechos, sino que fabrican propaganda), buscan influir en la gente. Basta con eso, pues las personas (sobre todo los jóvenes, pero también las personas mayores) se sumergen en el universo ficticio y se identifican con ciertos personajes, imitando sus atributos, reacciones y comportamientos, sin darse cuenta del enorme poder que el autor ejerce sobre su creación.

También conviene tener en cuenta que el éxito o el fracaso práctico, o la belleza o la fealdad, de tales cualidades y comportamientos, suelen depender del contexto social. En un régimen teocrático, los actos fanáticos pueden parecer sensatos y admirables, mientras que los actos racionales pueden parecer débiles, estúpidos o inmorales. En una sociedad secular, los actos depravados o absurdos pueden impresionar, mientras que los actos de integridad o razón pueden parecer anticuados, pomposos o ridículos. Es precisamente porque las apariencias en estos asuntos son muy relativas que la ficción (en todas sus formas) puede manipular tan fácilmente las emociones de las personas.

8 decisiones que requieren criterio.

Una característica destacable de la exégesis rabínica es su intento de comprender el *impacto* que tienen las proposiciones de un texto entre sí.

Observamos en el ejemplo del razonamiento de los rabinos que una proposición, o un conjunto de proposiciones, puede considerarse (correcta o incorrectamente) como causa de que otra se particularice o generalice, se vuelva exclusiva o indefinida, o se condicione de alguna otra manera. Estas relaciones causales dinámicas son inductivas y contrastan con las relaciones de oposición meramente estáticas propias de la lógica deductiva aristotélica (donde las verdades o falsedades respectivas de las proposiciones se declaran compatibles o incompatibles).

Considerando esto, la inducción se eleva a un nivel más complejo. Es un nivel en el que el sujeto realiza más juicios (en el sentido de decisiones basadas en el juicio), ya que debe intentar estimar la credibilidad relativa que debe asignar a cada apariencia, otorgando mayor importancia a una u otra, y así determinar, en cierta medida, la dirección de sus procesos de pensamiento [344]. Y, por supuesto, es precisamente debido a este elemento subjetivo inherente a la toma de decisiones que los riesgos de equivocarse son mayores. Con esto me refiero a permitir que el juicio se vea distorsionado por presiones emocionales, ilusiones, deshonestidad, etc.

9. Tolerancia a las contradicciones.

La lógica judía (junto con las lógicas de otras religiones y misticismos) suele ser convenientemente tolerante con la contradicción, a diferencia de la lógica aristotélica y

---

[343] Me viene a la mente el asesinato de Y. Rabin.

[344] He prestado una atención más formal a estos asuntos en el contexto de mi análisis de la inducción factorial en mi *obra Lógica del futuro* .

científica, que la rechazan categóricamente. Esta es una distinción fundamental, debido a la adhesión de la primera a ciertas creencias, textos, doctrinas y personas.

Los religiosos construyen su cosmovisión aceptando tácitamente todo tipo de contradicciones: entre distintos pasajes de la Torá y el Naj, entre declaraciones contrapuestas de rabinos de la misma época o de épocas diferentes, entre tradición y descubrimientos científicos, etc. Imaginan y postulan como un artículo de fe *que* de alguna manera existe una solución, mientras que los científicos exigen que se encuentre una solución *antes de* aceptar que existe. O quizás, más precisamente, los religiosos presumen que existe una solución compatible con sus dogmas, mientras que los científicos presumen que existe una solución, pero no necesariamente compatible con sus teorías predilectas.

Lamento decir que la dialéctica talmúdica a menudo me hace pensar en el mentiroso que encubre su mentira con otra, y esta con otra más, y así sucesivamente, hasta que logra confundir a su adversario y silenciarlo. Cada generación de rabinos construye un *escenario evasivo* para diluir las dificultades que encuentran en el texto bíblico o en discusiones rabínicas previas, y hacerlas más aceptables. Por supuesto, esta disolución en lugar de solución, o esta justificación en lugar de explicación, debe ajustarse más o menos a las opiniones ortodoxas predominantes (aunque a veces resulta un tanto chocante al principio).

10 ¿Prueba de Dios por analogía?

Recientemente escuché al rabino Marc Raphaël Guedj de Ginebra argumentar, en un sermón, que «así como el alma del hombre ve pero no es vista, Dios ve pero no es visto». Ya había visto un argumento similar en la literatura rabínica, o quizás se trataba de la proposición más simple de que Dios es para el mundo lo que el cuerpo es para el alma [345]. Esto es, por supuesto, un argumento *por analogía* . Sin embargo, cabe señalar que la analogía es *imperfecta* , ya que consideramos que Dios creó el universo, mientras que no consideramos que el alma del hombre cree su cuerpo [346].

En cualquier caso, como se desprende de la objeción anterior, y como siempre he sostenido, si bien la analogía no es errónea en sí misma, rara vez, o nunca, resulta concluyente. Es cierto que la analogía tiene cierta validez, pero esta debe sopesarse frente a las diferencias. Siempre existen diferencias; de lo contrario, las cosas comparadas no serían dos, sino una sola. La cuestión radica en estimar la importancia de dichas diferencias. En el caso planteado, como todos admitirán, nuestros conceptos de Dios y del Hombre no difieren simplemente en escala.

Además, antes de intentar inferir a Dios a partir del Hombre, debemos considerar con mayor profundidad si nuestro concepto de Hombre es conocimiento o teoría. Nosotros (yo incluido) asumimos que el Hombre tiene un «alma» basándonos en el hecho de la consciencia: los fenómenos no solo se manifiestan, sino que parecen aparecer *ante* alguien; lógicamente, se requiere un Sujeto que experimenta las cosas. Sin embargo, muchas personas (en particular, los budistas) niegan esta inferencia y enfatizan la transparencia del «alma», su falta de manifestaciones concretas, para concluir que la existencia del «alma» es una ilusión.

---

[345] Este argumento, por cierto, se encuentra en la filosofía india, concretamente en Ramajuna (1100 d. C.). (Véase Ferm, p. 15).

[346] De hecho, dudo que la idea de que Dios mantiene una relación con el mundo similar a la que el alma del hombre mantiene con su cuerpo sea estrictamente correcta; podría interpretarse como una especie de panteísmo, algo que desagrada a los rabinos.

Además, el solipsismo sigue siendo una posibilidad filosófica (aunque no una por la que me inclino personalmente). Yo, el Sujeto, percibo algunas cosas más cercanas a mi aparente centro de percepción, a las que llamo «mi cuerpo»; y percibo (de forma más completa, aunque menos íntima) otros cuerpos más allá del mío, que se asemejan al mío y se comportan como él; y de ello concluyo que «hay otras personas ahí fuera», es decir, entidades que son conscientes, aparentemente volitivas y emotivas, en resumen, que aparentemente, como yo, «tienen alma». Pero esa inferencia, aunque es una buena hipótesis de trabajo, carece de certeza deductiva; aún es perfectamente concebible que las «otras personas» que percibo sean fantasmas vacíos.

Evidentemente, estas dudas más profundas (aunque sutiles) debilitan aún más el argumento por analogía que mencionamos al principio. Si el alma humana está en duda, no puede utilizarse de forma convincente para apoyar la existencia de un alma universal (es decir, Dios).

¿11 refutaciones de Dios?

a. El contraargumento que he presentado (págs. 233-236), según el cual *si el mundo requiere explicación, ¿cuánto más la requiere Dios* ?, es una excelente manera de neutralizar ciertas pruebas tradicionales de la existencia de Dios. Un Ser capaz de crear un mundo tan grande y maravilloso como este, tiene que ser aún más grande y maravilloso; postular la existencia de tal Ser aumenta, en lugar de disminuir, las dificultades teóricas y, por lo tanto, no presenta ninguna ventaja lógica.

Esto es comparable al conocido contraargumento de que *si el mundo requiere una causa, entonces Dios también la requiere* , pues si el antecedente se basa en el principio de que todo requiere una causa, entonces el consecuente debe someterse al mismo principio. En otras palabras, la idea de que todo tiene una causa es una tesis de que la cadena causal es infinita; por lo tanto, no podemos usarla de manera consistente para justificar una tesis de primera causa. Creo que debemos admitir primeras causas dentro del mundo, por ejemplo, en los actos libremente voluntarios de los seres humanos (cuyas influencias no constituyen causas en el sentido determinista aquí utilizado); en ese caso, el mundo puede no necesitar ninguna causa o puede tener como primera causa un Dios sin causa.

Podemos unir y contraponer las dos afirmaciones y decir que *si Dios no requiere causa ni explicación, tampoco el mundo* . Mi contraargumento, creo, es original, pero en última instancia, no es más que una ampliación de un contraargumento anterior [347]. En cualquier caso, estos argumentos no refutan la existencia de Dios, sino que simplemente neutralizan las supuestas pruebas de su existencia; es decir, demuestran que dichas supuestas pruebas no son concluyentes.

b. He dicho que tampoco se puede refutar la existencia de Dios de forma concluyente. Ciertamente, la teodicea —desde el Libro de Job— [348]nos da sobradas razones para dudar de Dios, tal como lo concebimos a través del judaísmo. *Si Dios es perfectamente justo y lleno de amor por sus criaturas, ¿cómo es posible que no se prevengan crímenes terribles ni se proteja*

---

[347] Lo aprendí de Ayn Rand, pero creo recordar que Aristóteles ya lo había enseñado.

[348] Por cierto, en referencia a mis comentarios en la página 23 1 sobre aquellos que, para colmo de males, acusan sin fundamento a todas las víctimas de delitos o desgracias de habérselo merecido, me viene a la mente que Job ya lo había dicho en sus quejas contra las acusaciones injustas y crueles de sus tres amigos (véase también Ferm, págs. 61-62).

a las víctimas inocentes? No hay excusa para tal negligencia [349]: si la libertad humana hubiera sido imposible de crear (como algunos argumentan [350]), aún existía la opción de no crear a la humanidad en absoluto (y respecto a por qué fuimos creados, nadie encuentra un argumento plausible).

Este argumento convence a muchos de que Dios no existe, o al menos de que no es como lo describen los apologistas, ya que existen evidentes contradicciones entre las expectativas que genera la religión y la experiencia histórica y personal. Sin embargo, si bien es poderoso, este argumento no refuta estrictamente la existencia de Dios: (i) Lo que es justo o injusto a veces, si no siempre, resulta ambiguo o problemático; los jueces o jurados suelen discrepar por diversas razones. (ii) Puede haber caminos ocultos hacia la justicia que, a largo plazo, restablezcan el equilibrio, como han argumentado con frecuencia los defensores de la fe.

Personalmente, no me impresionan demasiado tales argumentos, pues a (i) respondería que solo la víctima (inocente) puede decidir si se siente justamente tratada o no, si aún está viva y en condiciones de hacerlo, y a (ii) respondería que la justicia oculta o tardía es justicia denegada; la cuestión es la prevención, no la mera cura. Sin embargo, debemos admitir que ninguno de estos argumentos o contraargumentos nos permite llegar a una conclusión definitiva. Los argumentos basados en la teodicea, en el mejor de los casos, resultan en la improbabilidad de la existencia de Dios tal como lo imaginamos (es decir, justo y amoroso).

c. Existe otra objeción antigua que genera serias dudas sobre Dios, o al menos sobre Dios tal como lo concebimos. Es la siguiente: *si Dios es eterno, perfecto, autosuficiente y está satisfecho, entonces es inmune* a cualquier peligro o deseo, y por lo tanto no tiene necesidad ni motivo para crear/destruir, perseguir/evitar nada, ni utilidad para las cosas o eventos temporales. Dios, solo, sin necesidad de otros desde su completa consumación, sin nada que temer desde su eternidad, no pondría repentinamente en marcha turbulencias innecesarias en su unidad, generando mentiras [351]y sufrimiento sin razón concebible. No está solo ni aburrido, nada existe que lo afecte ni que sea capaz de hacerlo, así que ¿por qué se molestaría?

Creo que esto apunta a una contradicción importante. Significa que la *hipótesis* de que Dios existe con tales y cuales características (eternidad, etc.) queda refutada por los *datos empíricos* que demuestran la existencia misma de un mundo temporal (independientemente de las mentiras y el sufrimiento que contiene). Por lo tanto, lo que aparentemente tenemos aquí, en términos inductivos, no es una mera reducción de la probabilidad y una puesta en duda de una tesis, sino su rechazo y eliminación definitivos. ¡El mundo no solo no es una prueba, sino una refutación de la existencia de Dios!

Este contraargumento no es nuevo en filosofía, pero no lo había considerado antes ni percibido su fuerza persuasiva. Me dejé seducir por argumentos de la literatura rabínica que aludían a la voluntad espontánea de Dios de crear el mundo y la humanidad por puro amor, para compartir su vida y alegría; pero ahora, tras reflexionar, me doy cuenta de que tales tesis carecen de fundamento. De ello se deduce que no solo tenemos (a) una ausencia de pruebas de la

---

[349] Argumentar que "Dios le da tiempo al criminal para arrepentirse" es absurdo, ya que así se olvida a la víctima.

[350] Pero no veo por qué la eliminación oportuna de Hitler y sus secuaces habría sido un problema. Dado que el mundo puede existir perfectamente durante largos períodos sin tales horrores, se deduce que la libertad humana no los requiere.

[351] Cuando hablo de mentiras aquí, quiero decir que si la existencia es esencialmente unitaria, entonces se deduce que el mundo de la pluralidad es todo ilusiones, y las ilusiones creadas son mentiras.

existencia de Dios, o (b) quejas que lo hacen improbable, sino que tenemos (c) en la misma existencia de un mundo temporal, una refutación real.

Pero, tras reflexionar más detenidamente, no estoy del todo seguro de la validez de la objeción anterior. ¡Pues la descripción de Dios que aquí se presenta lo asemeja a una piedra! Preferimos concebir a Dios a imagen y semejanza de los humanos, es decir, con libre albedrío (y en un grado extremo). Y creo, aunque aún no lo he demostrado, que la libertad de la voluntad requiere conceptualmente la capacidad (aunque no la necesidad) de actuar de forma completamente anárquica, sin propósito (ni siquiera el objetivo de actuar sin propósito). Si esta es, en efecto, una característica de la voluntad humana, entonces no hay razón para negar una característica similar a la voluntad divina.

d. Otro argumento influyente a favor del ateísmo es la perspectiva que la ciencia moderna le ha dado a la humanidad sobre lo poco espacio y tiempo que ocupa en este universo.

La ciencia moderna, por supuesto, ha suscitado considerables dudas sobre la veracidad y exactitud de los relatos bíblicos y de otras religiones, tomados literalmente, sobre el universo y la posición de la humanidad en él. Los ejemplos de tales deficiencias son innumerables. Los críticos suelen señalar las numerosas e importantes deficiencias del relato bíblico de la Creación (por ejemplo, con respecto a la duración y el orden del desarrollo universal, la omisión de especies extintas y cambios geológicos, etc.); pero existen muchos otros problemas (por ejemplo, la propuesta de enumeración de grupos étnicos y sus relaciones). Asimismo, en otras religiones existen, según la ciencia moderna, graves errores (por ejemplo, la creencia hindú-budista en un universo cíclico eterno).

Sin embargo, el tema en el que deseo centrarme aquí no está relacionado con afirmaciones tradicionales específicas, sino que tiene un carácter más teológico:

(i) Aunque la ciencia moderna ha concluido que el universo no es infinito (sino que, según algunos, tiene un diámetro de unos 13.700 *millones de años luz*), también ha dejado claro lo minúsculo que es nuestro hogar en comparación (un planeta de unos 12.750 km de diámetro). Vivimos en *una simple mota de polvo* , en una galaxia que contiene unos 200.000 millones de estrellas como el Sol, en un mundo de unos 80.000 millones de galaxias (según un artículo que leí).

(ii) Además, nuestro planeta llegó bastante tarde al panorama mundial (tiene unos 4.500 millones de años, según he leído), y la especie humana, como tal, llegó muy tarde (aunque se considera que la vida comenzó aquí hace unos 4.000 millones de años, *el Homo sapiens* apareció en la cadena evolutiva hace quizás unos 200.000 años). La historia (que comprende los vestigios de la cultura humana) apenas abarca 6.000 años (o, más bien, últimamente, unos 10.000 años): es un detalle insignificante en la historia de la vida en la Tierra.

Así, la ciencia moderna ha demostrado que la humanidad es un detalle minúsculo en el espacio y el tiempo, y surge naturalmente la pregunta teológica: *¿por qué habría creado Dios un teatro tan enorme en el espacio y el tiempo, si su propósito en la creación fuera solo el drama de la redención humana?*

Antes del advenimiento de la ciencia moderna (que comenzó con la revolución copernicana), la gente imaginaba su vida como el centro de atención, un escenario no mucho más grande que la Tierra ni mucho más antiguo que la historia de la humanidad. Pero ahora sabemos que somos un simple detalle en un tapiz inmenso.

Galileo fue perseguido por algunos clérigos, quienes comprendieron el peligro que representaba para sus doctrinas religiosas; y no estaban muy equivocados en esa suposición. El ateísmo moderno se basa en gran medida en *la perspectiva que* la ciencia moderna (astronomía, biología) ofrece sobre la humanidad. Paradójicamente, la arrogancia humana actual se fundamenta en la humilde comprensión de la insignificancia humana en el gran esquema de las cosas.

La cuestión no radica únicamente en lo que la Biblia afirma incorrectamente o no dice, sino, sobre todo, en una cuestión de dimensiones, de la desproporción entre nosotros y el resto del universo. Esta idea, tácita o explícitamente, constituye un poderoso argumento a favor del ateísmo en el mundo actual. Los defensores de la religión deben tenerla en cuenta y proponer respuestas convincentes. Y, en efecto, tras una reflexión, el argumento de la perspectiva no es insuperable.

Podríamos darle la vuelta y decir: Dios creó un mundo tan inmenso a nuestro alrededor para *darnos una idea de su infinita grandeza* . Nuestro universo entero, a pesar de su inmensidad a nuestros ojos, es quizás, a su vez, una simple mota de polvo a los ojos de Dios. Los fieles siempre han reconocido la grandeza de Dios en comparación con los humanos, e incluso la han considerado un argumento a favor del asombro y la adoración.

Además, podría argumentarse que Dios también quiso *darnos una muestra de su gran amor por nosotros* . ¿Cómo? Si uno considera que una tarea tiene poco valor, le dedica poco tiempo y esfuerzo. Pero Dios necesitó miles de millones de años de compleja preparación antes de crear a la humanidad: formó y destruyó estrellas, formó nuestro planeta, desarrolló la vida en él, creó y destruyó numerosos hábitats y especies, hasta que finalmente la especie humana (aún muy perfectible) surgió históricamente.

En este contexto, podemos citar, por ejemplo, los Salmos 113:5-6:

> *¿Quién como el Eterno nuestro Dios, que, [aunque] entronizado en lo alto,*
> *¿Se rebaja a contemplar los cielos y la tierra?*

Como un artista de gran genio, Dios ha creado una obra maestra monumental en torno a los detalles que más le importaban, para dotarla de riqueza y profundidad. En su amor infinito, nos ha brindado gratuitamente atención y cuidado a criaturas inferiores como nosotros (¡un poco como si adoptáramos microbios como mascotas!).

12. Ni la certeza ni la fe son esenciales para la ética religiosa.

Es preciso aclarar que mi persistente escepticismo respecto a la religión, y los argumentos en su defensa, no pueden interpretarse como un rechazo categórico de todo comportamiento motivado por la religión. Pues incluso una ética secular debe admitir los límites inevitables del conocimiento humano. Muchas acciones, cualquiera que sea su criterio de valor, se *basan en juicios condicionales* .

Nunca podemos estar completamente seguros de que tal o cual curso de acción nos lleve a nuestro objetivo, de que sea el único camino para alcanzarlo y no tenga efectos secundarios negativos, de que nuestro objetivo sea realmente coherente y factible, etc. Las cosas no siempre son inmediatamente claras ni predecibles. Nuestras acciones a menudo se basan en hipótesis y en estimaciones de probabilidad más o menos precisas [352]. Partiendo de esta

[352] En cualquier modo de modalidad: natural, temporal, extensional o lógica.

premisa, debería hacer aquello. Suponiendo que esto y aquello, debería actuar de esta manera. Para ser realista, la ética debe adaptarse a nuestro marco epistemológico.

Así pues, desde el punto de vista de la lógica, es perfectamente legítimo motivar el comportamiento mediante juicios condicionales. No hay prueba ni refutación de que Dios exista o sea de tal o cual manera; pero *por si acaso* fuera cierto, me comportaré de tal o cual forma. O también: dudo que haya vida después de la muerte, ni juicio, recompensa o castigo, pero por si acaso, actuaré *como si* estuviera seguro. [353]Tales juicios no son en absoluto reprobables desde el punto de vista lógico.

De ello se deduce que ni la certeza ni la fe son esenciales para la ética religiosa.

Las personas son libres de invertir sus esfuerzos donde deseen, pero, por supuesto, deben ser conscientes de que tales acciones, basadas en juicios condicionales, tienen y tendrán inevitablemente consecuencias propias, ya sean las esperadas o totalmente inesperadas. El juego, por inevitable que sea, conlleva un riesgo real. Es decir, al justificar la forma de tales juicios, la ética no pretende justificar su contenido.

Sin embargo, en muchos casos las consecuencias son claramente benignas. Si uno acude a la sinagoga ocasionalmente, por ejemplo, para socializar, en el peor de los casos habrá perdido el tiempo, que podría haber empleado en la playa o de compras. Por supuesto, se podría argumentar más al respecto (por ejemplo, que al hacerlo se refuerza el poder de los líderes religiosos); pero la rigidez excesiva también puede ser perjudicial.

13. La antipatía de los rabinos hacia la filosofía.

En respuesta a la desconfianza de los rabinos hacia la filosofía y a su intento de silenciarla, o al menos de reprimir su estudio, digo lo siguiente: la filosofía es una necesidad para los seres humanos; debemos investigar estos temas por nuestra propia salud mental y supervivencia [354].

Ciertamente, afirmar que la filosofía, como ciencia y como búsqueda disciplinada del conocimiento, es valiosa, no implica necesariamente aceptar todas las filosofías particulares ni todas las formulaciones que se han intentado sobre cuáles son los problemas y soluciones de la filosofía. La filosofía no es un monolito inmutable, como parecen creer los rabinos.

Sin embargo, la filosofía es un proceso de ensayo y error, y por lo tanto, todas las perspectivas contribuyen a nuestra comprensión colectiva. Incluso las ideas completamente erróneas, fruto de mentes confusas, resultan interesantes, ya que hacen que los filósofos más brillantes tomen conciencia de la necesidad de realizar comentarios pertinentes en el ámbito en cuestión. A menudo, lo que parece obvio para estos últimos dista mucho de serlo para los demás, y solo cuando estos últimos manifiestan su confusión, los pensadores más perspicaces se dan cuenta de que deben ser más explícitos.

Además, el judaísmo a menudo se enorgullece erróneamente de la originalidad de sus explicaciones, atribuyéndolas generalmente a personajes bíblicos. Solo mediante el estudio de

---

[353] Este tipo de discurso subyace a la Apuesta del Creyente mencionada en la página 2 39.

[354] Además, se podría argumentar: ¿por qué Dios no querría que disfrutáramos de los aspectos filosóficos de su mundo, cualesquiera que sean, del mismo modo que disfrutamos de un amanecer, una flor o una fruta? Sin duda, se complacería y se enorgullecería de que los seres humanos ejercitaran plenamente las facultades intelectuales que les otorgó y resolvieran, en la medida de lo posible, los enigmas inherentes a sus limitadas perspectivas del mundo. Pero este argumento es refutable: tenemos otras capacidades que, al parecer, Dios no quiere que desarrollemos, así que ¿por qué no las intelectuales?

la historia real de la filosofía podemos comprender adecuadamente las fuentes de nuestras ideas, así como cuándo y en qué contexto surgieron en el panorama mundial.

Coincido con los rabinos en esto: la idea de Dios no puede ser discutida objetivamente por alguien con una mente impura, pues una mente impura necesariamente está sesgada en contra de esta idea. Una persona cuyos pensamientos (y, por consiguiente, acciones) tienden a la impureza está prácticamente destinada a dudar o negar a Dios. Bajo la influencia de poderosos deseos carnales y egoístas, uno naturalmente se opone y se burla de toda idea que exija refrenar o limitar los "impulsos malignos". Sin embargo, tampoco se debe permitir que las buenas intenciones sesguen el juicio.

14 En defensa de los rabinos.

Hace poco oí a un feligrés en una sinagoga, durante la tercera comida del Shabat, declarar en voz alta para que todos lo oyeran: «Creo plenamente en la Torá, pero no tengo fe en lo que dicen los rabinos, ¡ya que solo son humanos!». (Debo añadir que este comentario resulta muy sorprendente para alguien que asiste a un servicio religioso). Otro feligrés se enfadó mucho con él y (con razón) señaló que esa era la postura de la secta caraíta (que se separó del judaísmo rabínico normativo a partir del siglo VIII ^{d}. C.).

Como no quería entrar en una discusión a gritos, no me involucré en la pelea en ese momento. Pero después del servicio, me acerqué a él y discutí con él en privado, aproximadamente de la siguiente manera.

Primero, le señalé que lo que usted afirma es que solo su propia interpretación de la Torá es válida; en otras palabras, si bien dice desconfiar de las pretensiones humanas de conocimiento, en realidad considera que la suya es intachable y superior. Él, por supuesto, negó tener tal arrogancia e incluyó su propia interpretación como tan defectuosa como la de cualquier otra persona. Entonces se dio cuenta de la contradicción en su postura.

En segundo lugar, señalé que si uno admite su propia falibilidad, pero su juicio es lo suficientemente fiable como para desestimar las afirmaciones de los rabinos, ¿no se deduce que otros seres humanos, aunque a veces se equivoquen, también pueden tener razón ocasionalmente? Él admitió que, en efecto, las personas no siempre se equivocan, sino que pueden tener razón.

Insistí: ¿Acaso el mero hecho de que la fuente de cierto conocimiento sea otra persona lo convierte en erróneo? ¿No te parece concebible que alguien más pueda tener más conocimiento o comprensión de algo que tú, y que pueda enseñártelo? ¿No te dejas convencer a veces por los argumentos de otras personas? Para su crédito, el hombre admitió.

Evidentemente, negar la verdad invariable de los rabinos no es lo mismo que negarles la verdad invariablemente. Si no pueden convencernos de algo, ¡qué lástima! Pero si logran convencernos de buena fe, ¡mejor aún!

2. Diagramas de *lógica judía*

Algunas de las 13 reglas hermenéuticas de R. Ishmael pueden representarse gráficamente, al menos en algunos aspectos.

1 La regla n.° 1 de R. Ishmael , relativa **al argumento a fortiori** , puede representarse mediante una *estrella triangular* , en cuyo centro se encuentra el elemento central (R) a través del cual los otros tres elementos, P, Q y S, se relacionan entre sí.

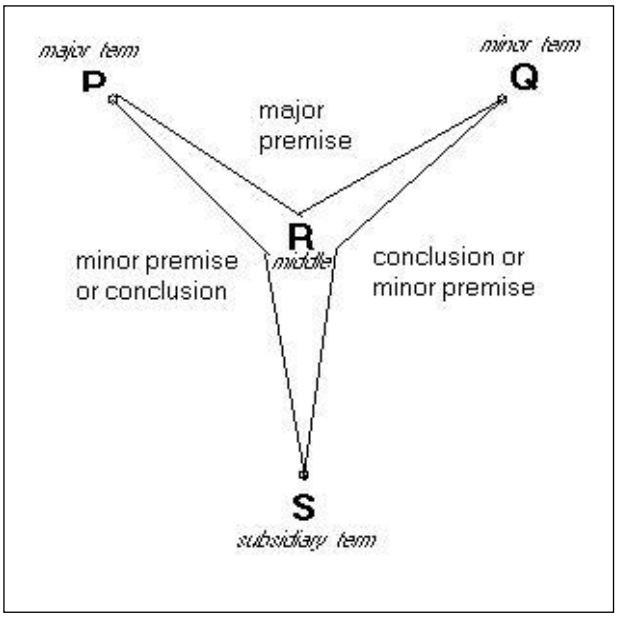


Diagrama 1a

El argumento **a fortiori** también puede representarse, con referencia a las proposiciones comparativas que lo sustentan, como un ordenamiento de los elementos P, Q y S, según su posición en un *continuo común* R:

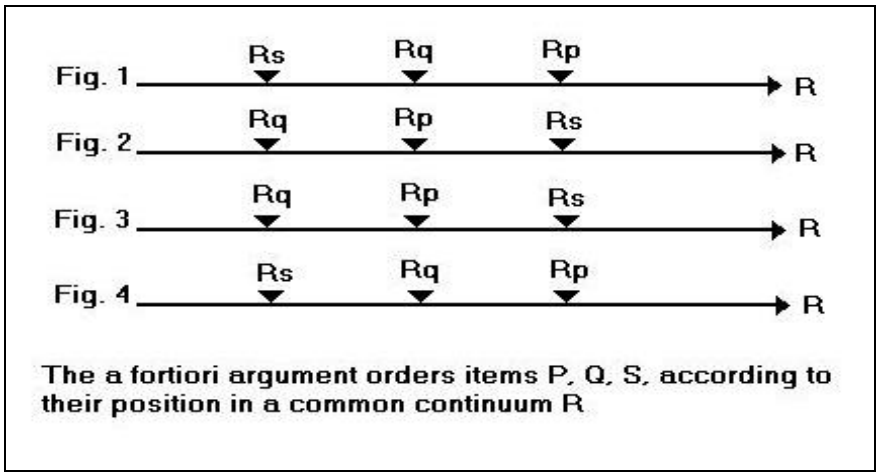


Diagrama 1b

Figura 1	Figura 2	Figura 3	Figura 4
Rp > Rq	Rp > Rq	Rp > Rq	Rp > Rq
Rq > Rs	Rp < Rs	Rs > Rp	Rs < Rq
Entonces, Rp > Rs	Por lo tanto, Rq < Rs	Entonces, Rs > Rq	Entonces, Rs < Rp

Tenga en cuenta que las cuatro figuras de a-fortiori no deben confundirse con las cuatro del silogismo que implican, que son, en el orden mostrado: la cuarta, tercera, primera y segunda figura.

2 Las reglas n.° 4 y 5 de R. Ishmael , relativas al **alcance previsto de los términos** , pueden representarse de la siguiente manera. En el primer caso, la intención es restringida; en el segundo caso, la intención es amplia.

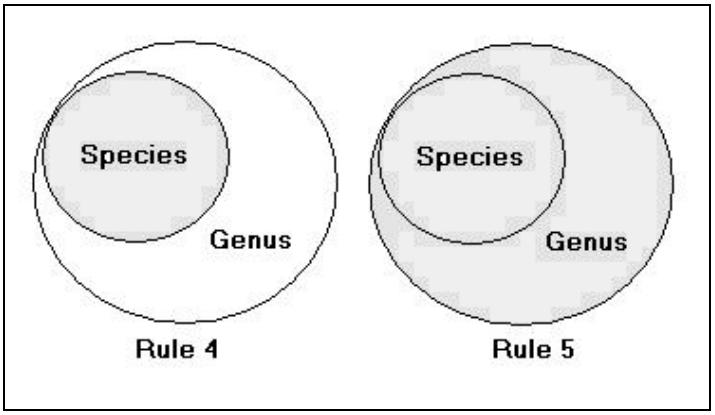


Diagrama 2

3 Las reglas n.° 8, 9 y 10 del rabino Ismael , que son algunas de las **reglas de armonización** del Talmud , se refieren todas al siguiente problema lógico, formulado con referencia al siguiente diagrama: *conociendo las relaciones laterales entre cuatro elementos (los términos o tesis, S1, P1, S2, P2, en las cuatro premisas a, b, c, d), ¿cuáles son las relaciones diagonales entre ellos (es decir, las conclusiones, e)?*

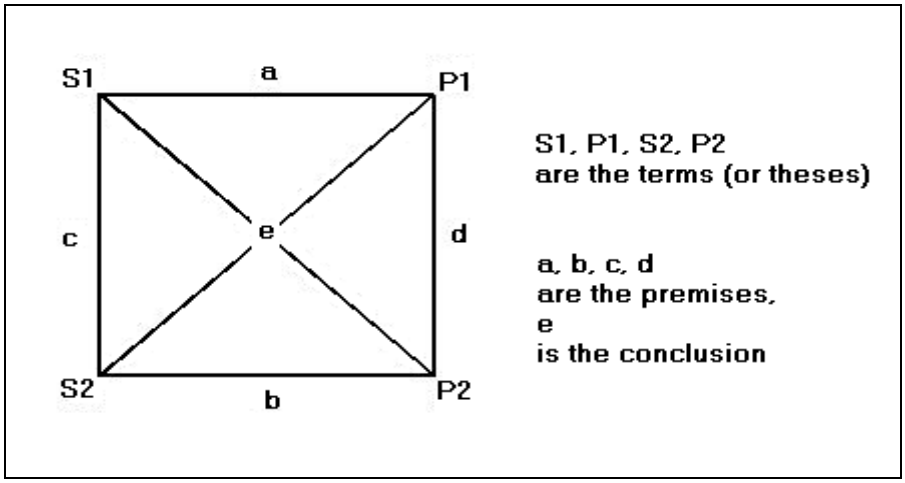


Diagrama 3

Estos argumentos resultan mucho más sencillos si se consideran como sucesiones de silogismos aristotélicos (que constan de tres elementos: dos premisas y una conclusión). Pueden representarse gráficamente mediante diagramas de Euler. Sus conclusiones, formalmente válidas, se hacen evidentes para todos, y la invalidez de algunas conclusiones rabínicas queda patente.

4. Sugerimos una fórmula general para los tres primeros (en realidad, cuatro) de los principios hermenéuticos que comienzan con la frase ***kol davar shehayah bikhlal veyatsa...***

Dadas las tres premisas comunes a las cuatro reglas:

1. Premisa principal: **Todos los S1 son P1** .
2. Premisa menor: **Todos los S2 son P2** .
3. Premisa subjetiva: **Todos los S2 son S1, pero no todos los S1 son S2** .

y, la cuarta premisa, según corresponda en cada Regla:

4. Premisa predicativa: La relación entre P1 y P2.

¿Cuáles son las relaciones resultantes (conclusiones)?

- Entre S1 y P2 (problema principal).
- Entre S2 y P1.
- Entre S1 y P1, aparte de lo indicado anteriormente.
- Entre S2 y P2, aparte de lo indicado anteriormente.

Las tres primeras premisas pueden representarse individualmente de la siguiente manera:

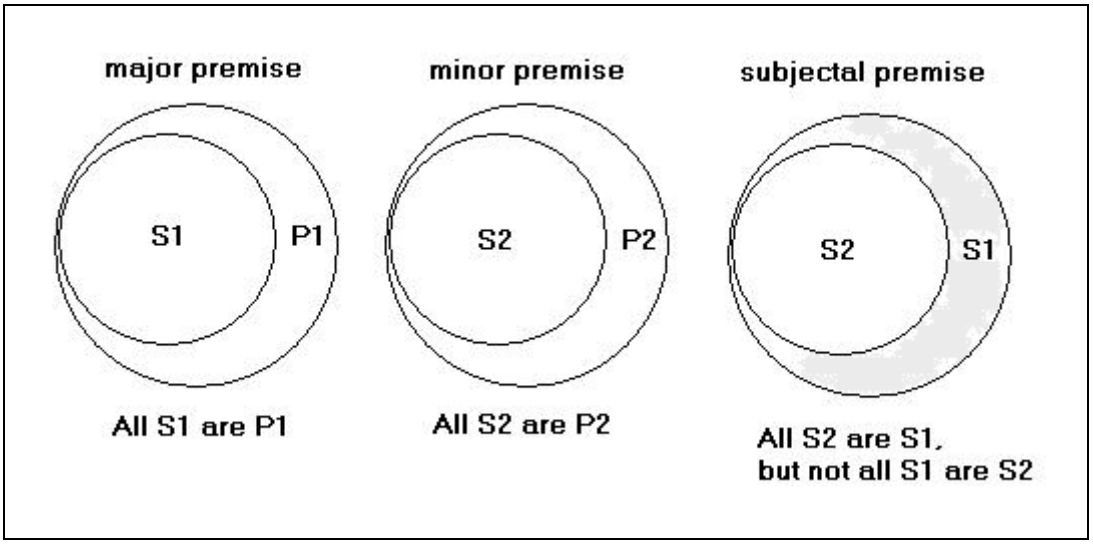


Diagrama 4a

Cabe señalar que las dos primeras premisas dejan abierta la posibilidad de que sujeto y predicado sean coextensivos, de modo que los círculos etiquetados como S1 y P1 podrían tener el mismo tamaño, y de igual manera los círculos etiquetados como S2 y P2 podrían ser uno solo. Por otro lado, la relación entre S2 y S1 solo puede ser como se muestra arriba, con S2 más pequeño que S1.

En cuanto a la premisa (predicativa) restante y la(s) conclusión(es), consideraremos cada caso por separado.

Pero primero, consideremos qué conclusiones generales se pueden extraer de las premisas comunes de todos esos argumentos.

Dadas las premisas principales y secundarias, podemos, de entrada, sin recurrir a las demás premisas, realizar las siguientes inferencias silogísticas y representaciones gráficas:

1/AAA	3/OAO
Todos los S1 son P1	Algunos S1 no son S2.
Todos los S2 son S1	Todos los S1 son P1
Entonces, todos los S2 son P1	Por lo tanto, algunos P1 no son S2.

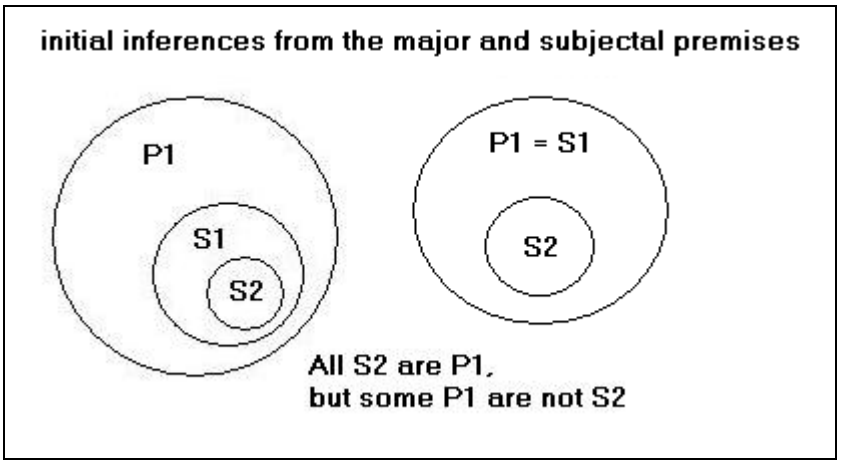


Diagrama 4b

Nota: No mencioné el silogismo 3/OAO anterior en mi tratamiento original (pág. 173).

Sin embargo, cabe señalar que, en el caso de la Regla 10, dado que la premisa mayor se particulariza en un esfuerzo por restablecer la coherencia, estas inferencias iniciales quedan anuladas.

De manera similar, dadas las premisas menores y subjetivas, podemos de entrada, sin recurrir a las demás premisas, hacer la siguiente inferencia silogística y representación gráfica:

3/AAI
Todos los S2 son P2
Todos los S2 son S1
Entonces, algunos S1 son P2

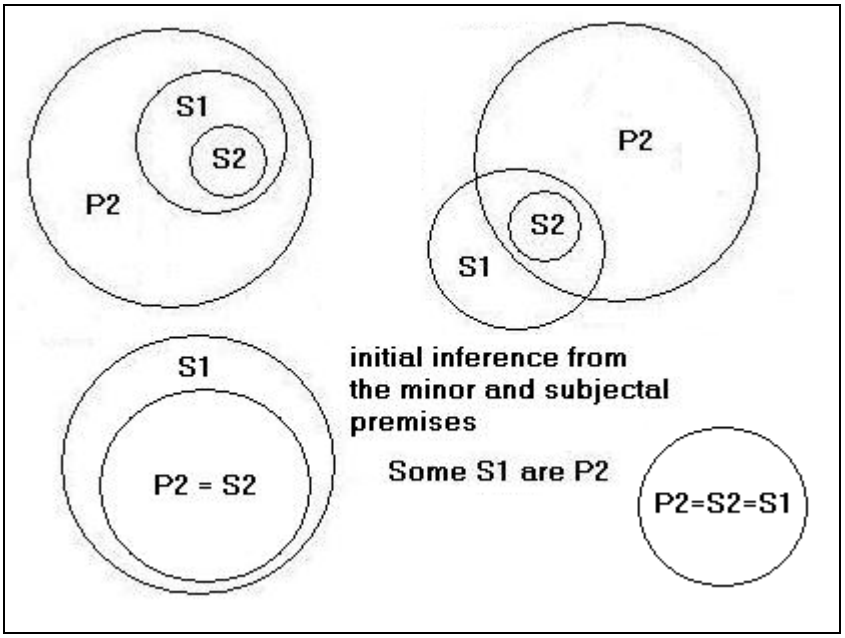


Diagrama 4c

Esta conclusión es un particular indefinido, nota: es decir, en algunos casos podemos encontrar "Todos los S1 son P2" y en otros, "Solo algunos S1 son P2".[355]

[355] Casualmente, mientras escribo esto, me doy cuenta de que en *Future Logic* (pág. 37) afirmo que el modo 3/AAI es un derivado de 3/AII; pero también podría derivarse de 3/IAI. De manera similar, 3/EAO podría derivarse tanto de 3/EIO (como se indicó) como de 3/OAO.

5 La regla n.° 8(a) de R. Ishmael **– " *lelamed oto hadavar* "** – la versión generalizadora de " *lelamed* ", puede representarse de la siguiente manera, ya que su cuarta premisa es:

Todos los P2 son P1, pero no todos los P1 son P2 (premisa predicativa).

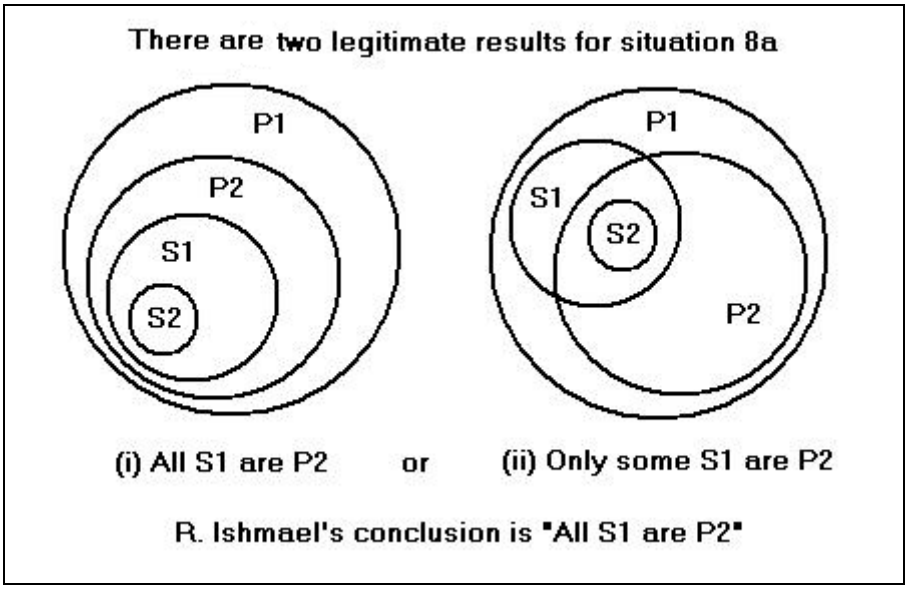


Diagrama 5

Las cuatro premisas conducen formalmente a la conclusión " Algunos S1 son P2 " (etc.), lo cual es compatible con los dos resultados mostrados en nuestro diagrama.

El rabino Ismael concluye (tanto de forma general como específica) que «Todos los S1 son P2», lo que significa que, de entrada, generaliza la conclusión formal y excluye la otra alternativa formal (algunos S1 no son P2). No se ofrece ninguna razón para esta acción precipitada. Por lo tanto, cabe señalar que, si bien la conclusión rabínica es compatible con la formal en este caso, no es idéntica a ella. Estrictamente hablando, se trata de una *falacia lógica* . Lo mejor que podemos decir al respecto es que es una preferencia inductiva legítima seleccionar la alternativa más general; sin embargo, los rabinos deberían estar abiertos a particularizar ocasionalmente su conclusión si esta conduce a alguna contradicción en otro lugar.

6 La regla n.° 8(b) de R. Ishmael – " ***lelamed hefekh hadavar*** **"** – la versión particularizante de " *lelamed* ", puede representarse de la siguiente manera, ya que su cuarta premisa es (nótese la inversión del orden de los términos, en comparación con el caso anterior):

Todos los P1 son P2 (premisa predicativa).

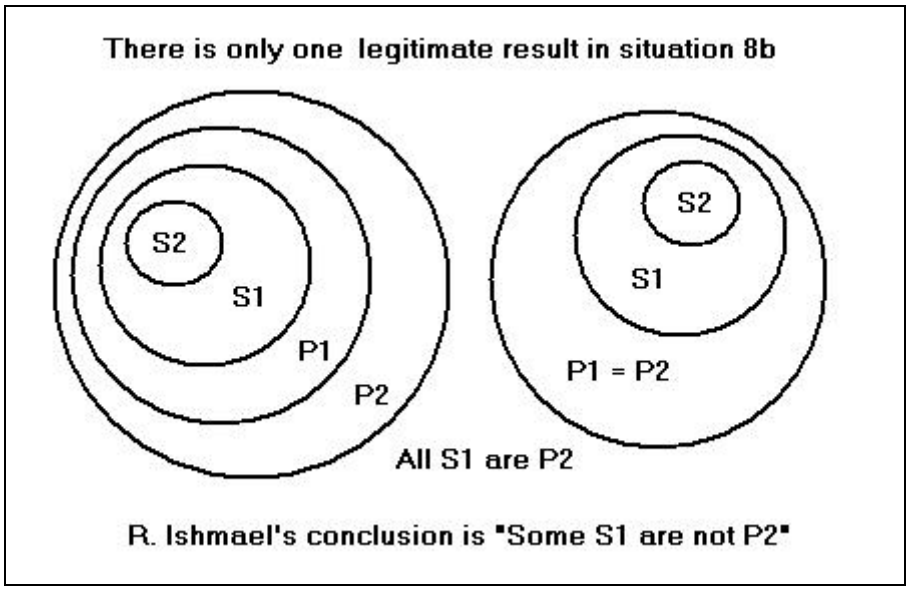


Diagrama 6

Las cuatro premisas conducen formalmente a la conclusión " **Todos los S1 son P2** " (etc.).

Sin embargo, R. Ishmael llega a la conclusión opuesta: «¡Algunos S1 no son P2!». ¿Por qué esta lógica tan retorcida? Aparentemente, considera que las premisas están en conflicto debido a una supuesta redundancia en el texto, y busca armonizarlas excluyendo de la categoría de P2 a todos los S1 que no sean S2. Pero tal particularización es lógicamente ilegítima, ya que, de hecho, no existía ningún conflicto formal entre las premisas, y las repeticiones textuales difícilmente pueden considerarse como tales. Juzgue usted mismo.

7 La regla n.° 10 de R. Ishmael **– " *shelo kheinyano* "** – es difícil de describir ya que se refiere a la resolución de un conflicto. Su cuarta premisa es:

Ningún P1 es P2 / Ningún P2 es P1 (premisa predicativa).

Como muestra el primer diagrama a continuación, esta premisa entra en conflicto con las demás, ya que si los círculos que representan P1 y P2 no pueden superponerse en absoluto, entonces los círculos S1 y S2 no pueden satisfacer todas las condiciones dadas con respecto a ellos. El problema puede abordarse de varias maneras:

(a) Es decir, si S2 está completamente en S1, y S2 está completamente en P2, entonces S1 no puede estar completamente en P1. Podríamos aceptar esto y proponer que S1 está parcialmente en P1 y parcialmente (al menos en la medida suficiente para que S1 abarque a S2) en P2.

(b) Alternativamente, si S2 está completamente dentro de S1, y S1 está completamente dentro de P1, entonces S2 no puede estar completamente dentro de P2. Podríamos aceptar esto y proponer que S2 está parcialmente dentro de P2 y parcialmente dentro de P1; pero si

decimos eso, también debemos suponer que S2 no está completamente (sino solo parcialmente) dentro de S1.

(c) También podríamos resolver nuestro dilema suponiendo que S1 y S2 no se superponen en absoluto, al igual que P1 y P2.

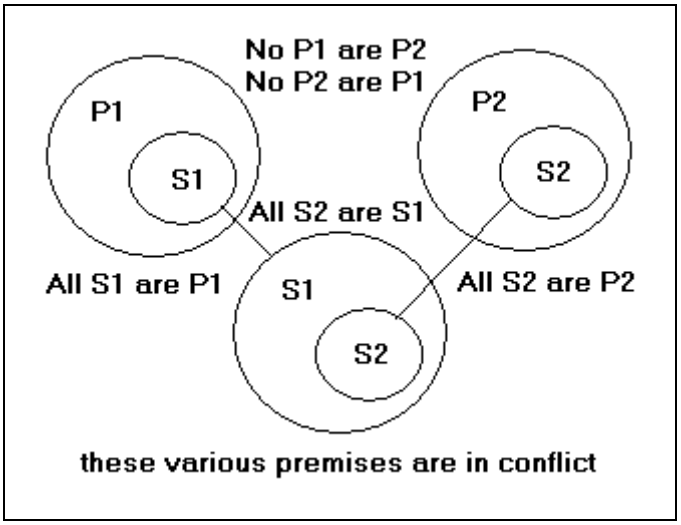


Diagrama 7a

La opción preferida de R. Ishmael para resolver el conflicto tratado en la Regla n.° 10 **parece** haber sido (a). Es decir, mantuvo sin cambios las premisas del sujeto y del predicado, e incluso la premisa menor, y optó por modificar únicamente la premisa mayor, concluyendo: « **Algunos, pero no todos, S1 son P1** ». Esquemáticamente, esta resolución rabínica del conflicto se ve así:

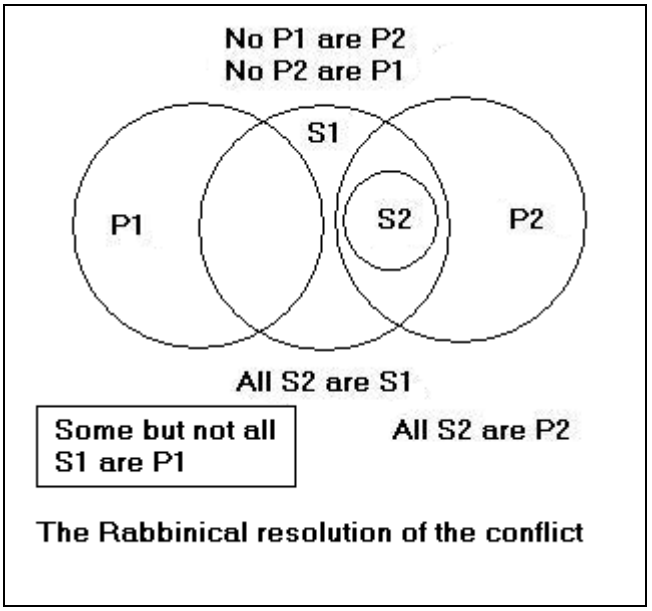


Diagrama 7b

Esta es una opción formalmente aceptable, aunque no la única concebible. Es decir, si bien la respuesta rabínica no es errónea en sí misma, deben tener presente que existen otras respuestas inductivas posibles si surge la necesidad, es decir, si esta respuesta resulta indeseable posteriormente por algún motivo.

8 La regla n.º 9 de R. Ishmael **– " *shehu kheinyano* "** – presumiblemente tiene como cuarta premisa:

Algunos P1 son P2 y algunos P1 no son P2, y
Algunos P2 son P1 y algunos P2 no son P1 (premisa predicativa).

Esta situación, en la que P1 y P2 solo se superponen parcialmente, puede representarse gráficamente de la siguiente manera:

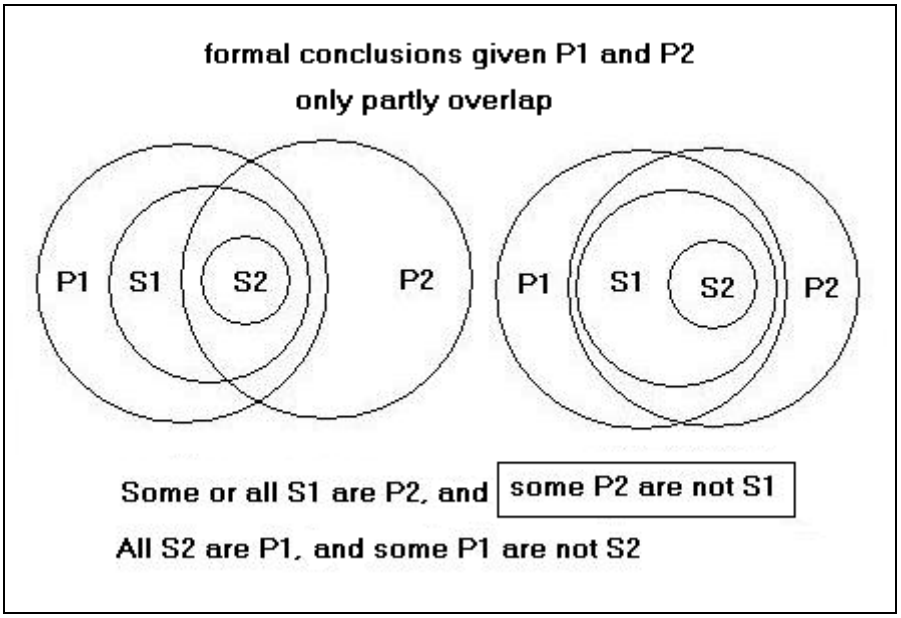


Diagrama 8

Las conclusiones que podemos extraer formalmente son bastante obvias. Dado que "Algunos S1 son P2", así como "Todos los S2 son P1" y "Algunos P1 no son S2", son conclusiones generales posibles a partir de las tres primeras premisas, sin recurrir a la premisa predicativa, la única conclusión formal *específica de la premisa predicativa actual* es " **Algunos P2 no son S1** ".

No me queda claro (al menos a mí hasta ahora) qué conclusión pretende sacar R. Ishmael en estos casos.

9 La regla n.° 11 de R. Ishmael **– " *…lidon badavar hechadash* "** – también puede representarse gráficamente hasta cierto punto. No se remita en el presente caso a las premisas y conclusiones comunes anteriores (para las reglas 8-10) – esta es una situación completamente diferente. Aquí, inicialmente se nos dan las premisas:

Todos los S1 son P1 y **todos los S2 son P2.**

Se nos dice que un individuo, digamos 'x', cambia con el tiempo de pertenecer a la clase S1 a pertenecer a la clase S2. Por lo tanto, incidentalmente, mediante un silogismo singular, x es inicialmente P1 y luego P2. Más tarde aún, x abandona S2 y regresa a S1. Formalmente hablando, si las premisas dadas son constantes, no hay duda sobre el resultado de dicho retorno: **x debe volver a ser P1** . En cuanto a la relación de x con P2, depende de otras condiciones; pues no se nos dice, a modo de premisa general, si P1 y P2 se superponen o no.

Estas consideraciones formales se ilustran en el siguiente diagrama (suponiendo aquí, a efectos de argumentación, que P1 y P2 son mutuamente excluyentes):

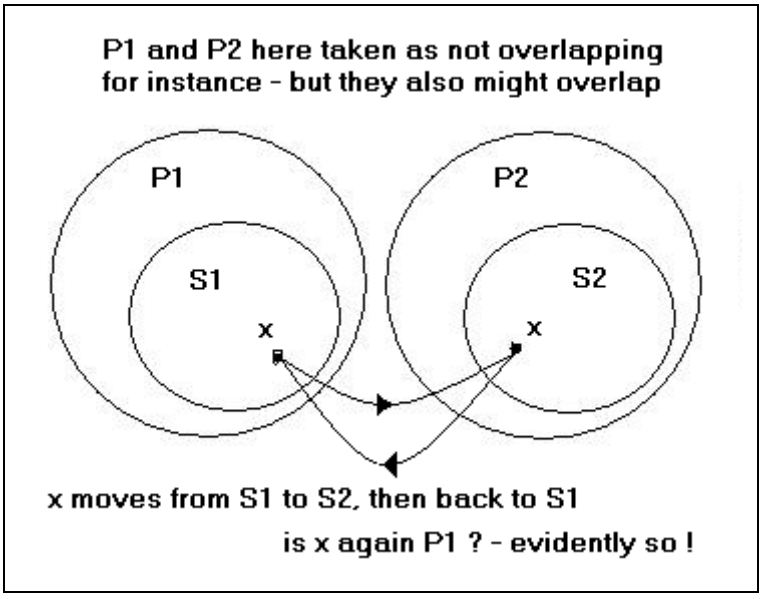


Diagrama 9a

Sin embargo, R. Ishmael concibe la posibilidad de que cuando x regresa de S2 a S1, la relación de S1 a P1 puede haber cambiado mientras tanto a "Solo algunos S1 son P1", de modo que ya no podemos inferir silogísticamente de que x sea S1 que x es P1.

Alternativamente, la premisa original "Todos los S1 son P1" puede haber sido desde el principio menos general de lo que parecía; es decir, puede haber tenido la intención más específica de referirse a "Todos los miembros *nuevos* de S1", de modo que no podemos estar seguros de si P1 aplica a "los que regresan a S1" como x.

Por lo tanto, el diagrama anterior podría revisarse de la siguiente manera:

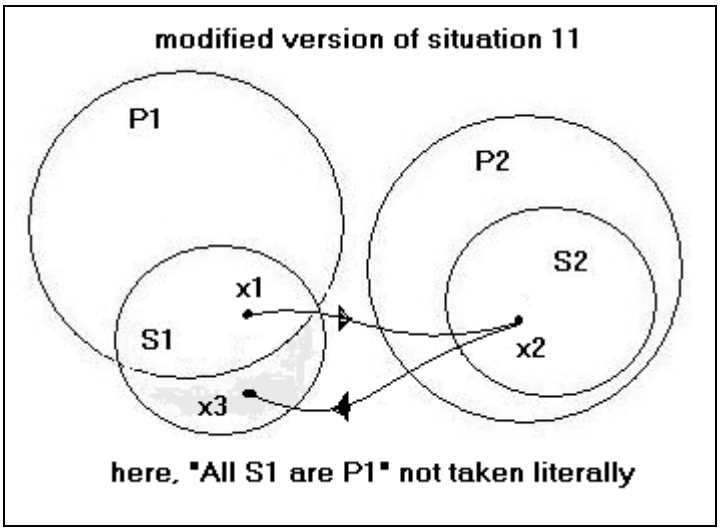


Diagrama 9b

En cualquier caso, R. Ishmael considera que el asunto está abierto y recomienda que se verifique en el texto bíblico.

La regla n.° 13 de R. Ishmael , la última de su lista, abarca muchos casos diferentes, la mayoría de los cuales no se pueden ilustrar fácilmente. Sin embargo, el siguiente diagrama ilustra *un ejemplo* de la dialéctica que suele estar presente, donde tanto la tesis como la antítesis se delimitan y se reemplazan por su síntesis o punto en común.

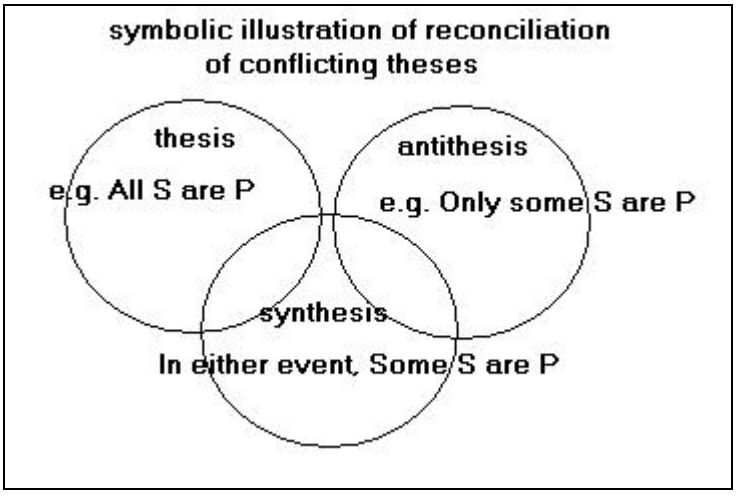


Diagrama 10

Esta ilustración es simbólica, nótese bien, porque, estrictamente hablando (en lógica de clase), las proposiciones "Todos los S son P" y "Solo algunos S son P" deberían superponerse, y su terreno común, el indefinido "Algunos S son P", sería su área de superposición.

Este es solo un ejemplo —el más «deductivo»— de cómo podrían conciliarse estas tesis contradictorias. Otras posibilidades inductivas consistirían en favorecer asimétricamente una u otra de las tesis dadas; en tal caso, la elegida constituiría nuestra síntesis.

En algunos (otros) casos, también es posible argumentar que las tesis no están en un conflicto tan real como parece a primera vista.

REFERENCIAS

Abehsera, A. *El lenguaje universal I: Bavel revisitado.* Jerusalén: Eqev, 1991 .

Abitbol, Gabriel. *Logique du droit talmudique.* París: Edición de Ciencias Hébraïques, 1993.

Akmajian, Adrian, Richard A. Demers y Robert M. Harnish. *Lingüística: Introducción al lenguaje y la comunicación.* 2.ª ed. Cambridge, Mass.: MIT P, 1984.

Bentwich, Norman. *Helenismo.* Filadelfia: Jewish, 1919.

Bergman, Rabino Meir Zvi. *Puerta de entrada al Talmud.* Nueva York: Mesorah, 1985.

Biberfeld, Philip. *Historia judía universal.* 4 vols. Vol. I: Nueva York: Fundación Spero, 1948. Vols. II-IV: Nueva York: Feldheim, 1962, 1973, 1980.

Carmel, Aryeh. *Ayudando al estudio del Talmud.* Edición revisada. Jerusalén, Nueva York: Feldheim, 1991.

Carson, DA. *Falacias exegéticas* . Grand Rapids, Michigan: Baker, 1984.

Chavel, Charles B. *Enciclopedia de pensamientos de la Torá.* Nueva York: Shilo, 1980.

Cohen, Rev. Dr. A., ed. *Los libros bíblicos de Soncino.* Londres: Soncino, 1949 (*Samuel*), 1950 (*Reyes*).

Cohen, Rev. Dr. A., ed. *El Chumash de Soncino: Los cinco libros de Moisés con Haftarot.* 2.ª ed. Londres: Soncino, 1983.

Concordantiae Hebraicae y Chaldaicae. Ed. Dr. Salomón Mandelkern. Jerusalén: Conmocionado, 1955.

Diccionario de Filosofía. Londres: Pan, 1979.

Enciclopedia Judaica. Jerusalén: Keter, 1972.[356]

356 Ocasionalmente se le denomina *Enc. Jud.* o *EJ.*

Encyclopédie Philosophique Universelle. II. Les notions philosophiques: Diccionario . París: PU de France, 1990.

Feigenbaum, R. Yitzchak. *Comprender el Talmud: una guía sistemática de la estructura y metodología talmúdicas.* 2.ª ed. revisada. Jerusalén: Darche Noam, 1988.

Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas* . Nueva York: Vintage, 1973.[357]

Frank, Yitshak. *Diccionario práctico del Talmud.* Jerusalén: Ariel, 1992.

Glazerson, M. *El hebreo: la fuente de las lenguas.* Trad. J. Weil. Jerusalén: Raz-Ot, 1987.

Guggenheimer, Heinrich. *Problemas lógicos en la tradición judía.* La Gran Sociedad: Confrontaciones con el judaísmo. Simposio . Ed. Philip Longworth. Londres: Blond, 1966.

Horowitz, Edward. *Cómo creció la lengua hebrea.* Nueva York: Ktav, 1960.

Kahan, rabino Aharon Israel. *Taryag Mitzvot* . Nueva York: Keser Torá, 1987.

Kelemen, Lawrence. *Permiso para creer: Cuatro enfoques racionales sobre la existencia de Dios.* Southfield, Michigan: Targum, 1990.

Lalande, André. *Vocabulario técnico y crítica de la filosofía.* París: PU de France, 1972.

Lewittes, Mendell. *Principios y desarrollo de la ley judía.* EE. UU.: Bloch, 1987.

Lichtenstein, Aaron. *Las siete leyes de Noé.* Nueva York: Berman, 1981.

Luzatto, R. Moshe Chaim. *Los caminos de la razón.* Trad. Rabinos D. Sackton y Ch. Tscholkowski. Jerusalén: Feldheim, 1989.[358]

Maccoby, Hyam. *El creador de mitos: Pablo y la invención del cristianismo.* Londres: Weidenfeld, 1986.

Maimónides, Moisés. *Guía de los perplejos.* Trad. M. Friedlander. 2.ª ed. Nueva York: Pardes, 1946.[359]

---

357 Una traducción de *Les mots et les choses.* Traductor(es) no identificado(s).

358 Título original en hebreo, *Derech Tevunot* .

Malbim, R. Meir Leibush. *Malbim sobre Mishley: Comentario del rabino Meir Leibush Malbim sobre el Libro de los Proverbios.* Trad. R. Charles Wengrov y Avivah Gottlieb Zornberg. Jerusalén: Feldheim, 1982.

McEvedy, Colin. *El atlas Penguin de historia antigua.* Harmondsworth, Middx.: Penguin, 1967.

Mitchell, TC *La Biblia en el Museo Británico: Interpretación de la evidencia.* Londres: Museo Británico, 1988.

Mozeson, Isaac E. *La Palabra: El diccionario que revela el origen hebreo del inglés* . Nueva York: Shapolsky, 1989.

Munk, RM *La sabiduría en el alfabeto hebreo.* Nueva York: Mesorah, 1990.

Actas de las Asociaciones de Científicos Judíos Ortodoxos. 2 vols. Jerusalén: Feldheim, 1970.

Quinton, Anthony. *Francis Bacon* . Past Masters. Ed. general Keith Thomas. Oxford: Oxford UP, 1980.

Rabinowich, R. Nosson Dovid. *Terminología talmúdica de M. Mielziner* . Jerusalén: Ahavath Torah, 1988.

Roberts, JM *La historia del mundo según el pelícano* . Edición revisada. Londres: Penguin, 1980.

Scherman, R. Nosson, ed. *El Sidur completo de ArtScroll.* 2.ª ed. Nueva York: Mesorah, 1986.[360]

Scholem, Gershom. *Sobre la Cábala y su simbolismo.* Trad. R. Manheim. Nueva York: Shocken, 1969.

Schroeder, Gerald L. *Génesis y el Big Bang.* Nueva York: Bantam, 1990.

Shereshevsky, Esra. *Rashi: El hombre y su mundo.* Nueva York: Sepher-Hermon, 1982.

---

359 Maimónides también es conocido como el Rambam, un acróstico de su nombre hebreo, R. Moshe ben Maimon.

360 Con comentarios del editor.

Sion, Avi. *Lógica futura: deducción e inducción categórica y condicional de las modalidades natural, temporal, extensional y lógica* . Edición revisada. Ginebra: Sion, 1996.[361]

Steinsaltz, R. Adin. *El Talmud. Edición Steinsaltz. Guía de referencia.* Trad. y ed. R. Israel V. Berman. Nueva York: Random, 1989.

Taylor, Edwin F. y John Archibald Wheeler. *Física del espacio-tiempo* . San Francisco: Freeman, 1963.

El Talmud babilónico. Volumen índice . Ed. Rabino Dr. I. Epstein. Londres: Soncino, 1952.

La Enciclopedia de la Filosofía . Nueva York: Macmillan, 1967.

La Biblia de Jerusalén: Las Sagradas Escrituras. Jerusalén: Koren, 1992.

El Enciclopedia judía. Nueva York: Funk, 1968.[362]

Diccionario enciclopédico Webster de la lengua inglesa . Edición de 1977.

Metsudah Tehillim. Trad. Rabino Avrohom Davis. Nueva York: Metsudah, 1983.

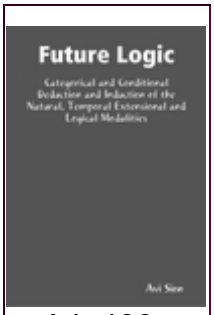
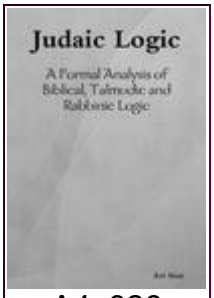
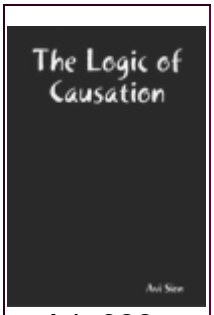
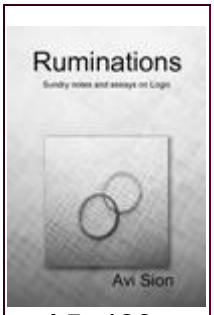
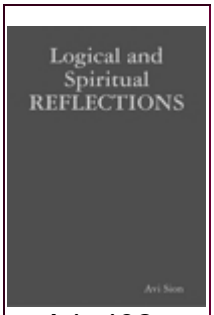
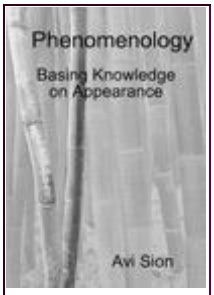
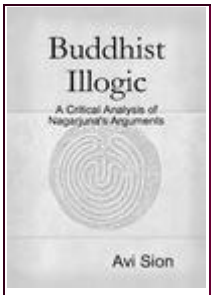
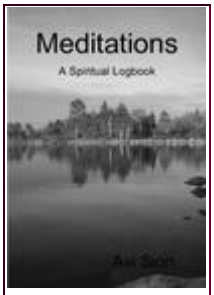
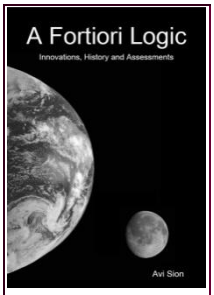
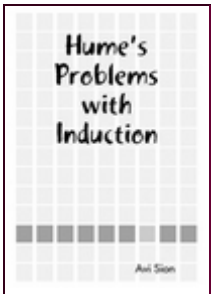
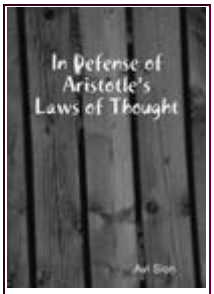
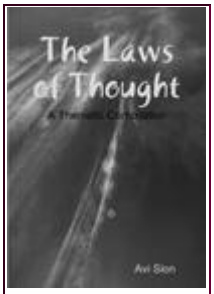
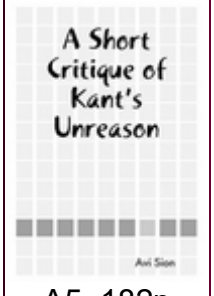
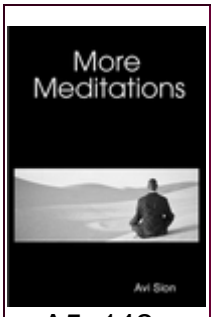
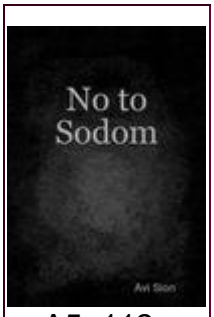
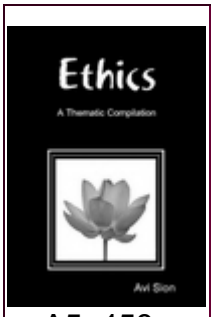
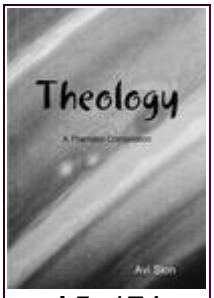
La Nueva Enciclopedia Británica: Macropedia . Edición de 1989.

Windelband, Wilhelm. *Historia de la filosofía antigua.* Trad. HE Cushman, de la 2.ª edición alemana. Nueva York: Dover, 1956.

361 Escrito en 1990 y reproducido en su momento en 7 microfichas, y distribuido a varias bibliotecas universitarias en diversos países (entre ellos Canadá, Inglaterra, Israel, Suiza y Estados Unidos).

362 Ocasionalmente se le denomina *Jew. Enc.* o *JE*

Entre las obras de Avi Sion se incluyen:

Las diez obras principales del autor:				
 A4, 466p	 A4, 326 páginas	 A4, 386p	 A5, 400p	 A4, 402p
 A5, 424p	 A5, 216p	A5, 408p	 A5, 218p	 A4, 700p
Diez libros más derivados (por subdivisión o compilación) de los diez anteriores:				
 A5, 188p	 A5, 180p	A5, 212p	 A5, 258p	A5, 242p
 A5, 182p	 A5, 142p	 A5, 112p	 A5, 458p	 A5, 174 páginas

ISBN 978-1495200106