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.

LA LÓGICA EN LA TORÁ

Una recopilación temática

Avi Sion, Doctor en Filosofía.

© COPYRIGHT AVI SION, 1995-2013.

PROTEGIDO POR LAS CONVENCIONES INTERNACIONALES Y PANAMERICANAS DE DERECHOS DE AUTOR. TODOS LOS DERECHOS RESERVADOS.

NINGUNA PARTE DE ESTE LIBRO PUEDE SER REPRODUCIDA DE NINGUNA MANERA, NI ALMACENADA EN UN SISTEMA DE RECUPERACIÓN O TRANSMITIDA, SIN EL PERMISO EXPRESO DEL AUTOR-EDITOR, EXCEPTO EN EL CASO DE CITAS BREVES CON EL DEBIDO RECONOCIMIENTO.

Publicado con orgullo por Avi Sion,
Ginebra, Suiza.

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

Información de catalogación de la biblioteca:

Sion, Avi
La lógica en la Torá
Una recopilación temática

Sin índice, sin bibliografía

Abstracto

La lógica en la Torá es una «compilación temática» de Avi Sion. Reúne en un solo volumen ensayos que ha escrito sobre este tema en *Lógica judaica* (1995) y *Lógica fortiori* (2013), en los que se identifican y analizan rastros de lógica en la Torá y documentos religiosos relacionados (el Nakh, la Biblia cristiana, el Corán y los Hadices).

Contenido

Prólogo 8
1. La lógica en la Torá 10
   1. Introducción 10
   2. Ejemplos de lógica en la Torá 11
   3. Resumen y conclusiones 57
   4. En cuanto al Tanaj 61
2. Lógica aductiva en la Torá 63
   1. El arte de saber 63
   2. La aducción en la filosofía occidental 66
   3. Aducir profecías y profecía 71
3. Qal vaChomer 83
   1. Antecedentes 83
   2. Los estados de ánimo válidos 90
   3. Preliminares 101
   4. Ejemplos en la Torá 104
4. Lista revisada de la Biblia A Fortiori 110
   1. Problemas encontrados 110
   2. La solución encontrada 113
   3. Los datos y su análisis 117
   4. Síntesis de resultados 123
5. El lenguaje del A Fortiori bíblico 129
   1. Introducción 129
   2. En los libros 130
   3. En libros históricos 135
   4. En otros libros 141
   5. Rechaza 151
   6. Anexo (2005) 155
6. El argumento a fortiori 142 de Miriam 158

PREFACIO

El presente volumen, *Lógica en la Torá* , es una «compilación temática»; es decir, una colección de ensayos publicados previamente en algunas de mis obras principales. Estas recopilaciones me permiten dar mayor visibilidad a escritos dispersos a lo largo de muchos años sobre un tema específico. En este caso, los ensayos provienen únicamente de dos obras anteriores: *Lógica Judaica* (abreviatura: LJ) (1995) y *Lógica Fortiori* (abreviatura: LFA) (2013).

El título de este libro, *«Lógica en la Torá»* , es también el título de un ensayo publicado en AFL, que allí se incluyó como apéndice y que aquí he colocado como capítulo inicial. Sin embargo, mientras que el título de este capítulo se refiere a la palabra *«Torá»* en su sentido restrictivo del Pentateuco (los Cinco Libros de Moisés o *Chumash*), el título del libro en su conjunto se refiere a la misma palabra en un sentido más amplio, al *Tanaj* (la Biblia judía completa).

Cabe señalar, sin embargo, que el presente trabajo no constituye un estudio exhaustivo de la lógica en el Tanaj. Si bien incluye una lista, presumiblemente completa, de la lógica en la Torá (Pentateuco) y una lista, presumiblemente, completa de una lógica fortiori en el Naj (el resto de la Biblia judía), no incluye una lista exhaustiva de *otras* formas de razonamiento en el Naj.

He estudiado y escrito sobre la lógica de la Torá (o Tanaj, o, en un sentido más amplio, la lógica judía), no con fines apologéticos religiosos ni por orgullo étnico, sino por curiosidad científica. La mayoría de los lógicos elaboran teorías lógicas sin referencia a la práctica real, ni pasada ni presente. Mi método siempre ha consistido en examinar primero el razonamiento humano real. Este enfoque empirista de la lógica enriquece enormemente la teoría y

garantiza su utilidad. Siendo la Torá una literatura muy antigua, proporciona información muy interesante sobre la historia y la geografía del razonamiento humano. La mayoría de los hallazgos presentados en mis trabajos son producto de investigación original.

Cabe señalar que los capítulos de esta compilación no siguen un orden estrictamente cronológico. El primer capítulo, como ya se mencionó, proviene de AFL; los cuatro siguientes, de JL; y los cinco restantes, también de AFL. Es importante aclarar que no incluyo aquí mis estudios sobre lógica postbíblica (talmúdica y rabínica), sino que me limito a la evidencia bíblica de la lógica.

Cabe señalar que solo los primeros ocho capítulos tratan sobre la Biblia judía. El capítulo 9 se refiere a la Biblia cristiana, y el capítulo 10, al Corán y los Hadices islámicos. He incluido aquí (parte de) mis estudios sobre lógica cristiana y musulmana con fines comparativos. Nuevamente, he omitido el material relacionado con la lógica no bíblica (en particular, mi trabajo sobre *el fiqh islámico*). Los lectores interesados en los desarrollos posteriores a las Escrituras pueden profundizar en el tema en JL y AFL.

1. LA LÓGICA EN LA TORÁ

Extraído de A Fortiori Logic *(2013), apéndice 6.*

1. Introducción

Evidentemente, el Tanaj (la Biblia judía) contiene bastante lógica, tanto inductiva como deductiva. Si bien este documento tiene como objetivo principal transmitir narraciones (hicieron esto, dijeron aquello) y legislación (haz esto, no hagas aquello), también contiene, de forma incidental —intencionadamente o no—, numerosas lecciones de lógica. Quizás por ello, los judíos han sido tradicionalmente personas con una marcada inclinación lógica. Sin embargo, hasta la fecha nadie (que yo sepa) ha realizado un estudio sistemático de este tema, buscando toda la información de interés lógico en el Tanaj. El término «lógica» debe entenderse aquí en su sentido más amplio, incluyendo no solo los procesos inductivos y deductivos susceptibles de representación formal, sino también las intuiciones lógicas, las directrices metodológicas y las teorías epistemológicas, y, en definitiva, todo aquello que pueda mejorar la eficacia cognitiva, pues ese es, al fin y al cabo, el propósito principal de la lógica.

Como veremos en el capítulo 7, los investigadores han encontrado a lo largo del tiempo 46 ejemplos de argumentos fortiori, incluyendo 5 en la Torá propiamente dicha (es decir, el Pentateuco). En mi obra anterior, *Lógica Judaica* , me centré en pasajes de la Torá que contienen un par de principios muy importantes de la lógica inductiva. Pero seguramente existe mucho más material de relevancia lógica. Si un argumento fortiori, un argumento relativamente sutil y complejo, es tan frecuente, podemos

esperar razonablemente encontrar muchos argumentos más simples y comunes. Detectarlos e identificarlos correctamente requiere ciertas habilidades lógicas, por supuesto; no todos poseen esta capacidad.

Con esta idea en mente, he leído la Torá una vez completa, buscando material nuevo de relevancia lógica y comentándolo. Mis hallazgos se presentan a continuación. El resultado es una recopilación heterogénea de técnicas o principios lógicos diversos; claramente no se trata de un conjunto exhaustivo de herramientas, y mucho menos de una enseñanza sistemática. Aun así, vale la pena mencionar estos hallazgos, ya que bien podrían haber influido y seguir influyendo en judíos y otras personas, consciente o inconscientemente, hacia un pensamiento más lógico. Los hallazgos que se enumeran a continuación son, simplemente, los de una primera lectura de la Torá; lecturas posteriores probablemente arrojarán hallazgos adicionales, algunos quizás más sutiles y profundos que los identificados inicialmente.

Además, aún no he consultado el resto de la Biblia judía (el Nakh) en busca de material similar; sin duda, allí se encontrará mucho más. No obstante, creo que el trabajo que presento a continuación debería sentar las bases para futuras investigaciones de este tipo, tanto por mi parte como por la de otros.

2. Ejemplos de lógica en la Torá

Las primeras palabras de **Génesis 2:16** , «Y Jehová Dios mandó al hombre, diciendo», sugieren la posibilidad de comunicación entre Dios y la humanidad, es decir, de profecía. Desde un punto de vista secular, esta posibilidad no es muy significativa, ya que la mayoría de nosotros hoy en día no pretendemos tener poderes proféticos. Pero desde un punto de vista religioso, por supuesto, tiene una gran

importancia, y está implícita no solo aquí, sino a lo largo de la Torá y el Tanaj.

En **Génesis 2:16-17** , Dios le da a Adán el primero de todos los mandamientos: «De todo árbol del jardín [del Edén] podrás comer libremente; mas del árbol del conocimiento del bien y del mal no comerás, porque el día que de él comas, ciertamente morirás». Este pasaje es de interés para la lógica debido a la forma de su discurso. La segunda parte puede enunciarse así: Si comes de este árbol, la consecuencia será la muerte; por lo tanto, no comas de él; y la primera parte así: Si comes de cualquier otro árbol, no ocurrirá tal consecuencia; por lo tanto, puedes comer de él. Dicho de forma más simbólica: si haces X, ocurrirá Y, y Y es indeseable, por lo tanto, evita X; y si haces otra cosa X', Y no ocurrirá, por lo tanto, no hay necesidad de evitar esa otra cosa X'. Así, este pasaje utiliza una proposición condicional (si-entonces) e implícitamente una proposición inversa condicional (si-no-entonces). Además, enseña que si una acción conlleva algo indeseable, no se debe realizar; mientras que si no conlleva nada indeseable, se puede realizar. Esta última lección se refiere a la lógica ética.

Génesis 2:19 nos dice que después de que Dios formó las bestias del campo y las aves del cielo, las presentó ante Adán «para ver cómo las llamaría; y el nombre que el hombre le diera a cada ser viviente, ese sería su nombre». Obviamente, esta afirmación tiene un significado lógico; pero ¿qué significa exactamente? La interpretación más sencilla sería que las palabras son etiquetas arbitrarias (compuestas inicialmente de sonidos y posteriormente de símbolos escritos) que el hombre, para sus propios fines, asigna mentalmente a las cosas que percibe o concibe. Esto coincide con la visión de sentido común sobre las palabras; por lo tanto, podemos decir que el autor de esta afirmación estaba diciendo lo obvio. La implicación de esta visión simple, cabe destacar, es que las palabras *en sí mismas* no

nos dicen nada sobre los objetos a los que se refieren: son convencionales.

Muy distinta es la interpretación mística de este versículo que se ha desarrollado entre los comentaristas judíos [1]. Según ellos, el lenguaje se compone originalmente de letras hebreas, que Dios utilizó durante la Creación para dar forma a las cosas creadas. Cuando Adán nombró las cosas, en realidad estaba viendo su esencia e intuyendo los elementos verbales que las constituían. Esta es, sin duda, una teoría de las palabras mucho más compleja, con implicaciones tanto metafísicas como epistemológicas. Y cabe destacar que se opone directamente a la visión más simple y de sentido común, ya que afirma que las palabras (o al menos, las palabras hebreas utilizadas por Dios y Adán) son significativas en sí mismas, en contraposición a la visión convencional.

Mi intención aquí no es juzgar el asunto, sino simplemente llamar la atención sobre las cuestiones filosóficas que plantea esta afirmación. Sin embargo, personalmente me inclinaría por la teoría no mística, dadas las dificultades prácticas que implica intentar demostrar la mística. Esta última solo puede clasificarse como especulativa, ya que (hasta donde sé) no tenemos forma de probarla inductivamente. Por supuesto, podemos concebir las cosas de este mundo como compuestas de vibraciones (de campos de fuerza, presumiblemente), pero ¿cómo podríamos establecer científicamente que estas vibraciones se corresponden con las de las letras hebreas? En cualquier caso, los comentaristas que hacen esta afirmación no han demostrado las correspondencias. Por lo tanto, por

---

1 En particular Radak (David Kimchi – sur de Francia, 1160–1235), según un comentario ad loc. en *The Stone Chumash* (ArtScroll, NY).

eliminación, la visión del sentido común resulta más convincente.[2]

Génesis 2:21-24 nos dice que Dios creó a la primera mujer (Eva) tomando una de las costillas del primer hombre (Adán), y luego declara: «Por tanto (*al ken*) el hombre dejará a su padre y a su madre, y se unirá a su mujer, y serán una sola carne». Este pasaje es lógicamente interesante porque dice «por tanto», lo que implica una inferencia. ¡Pero la inferencia que se pretende aquí no está nada clara! ¿Por qué el hecho de que el primer hombre y la primera mujer fueran «de una sola carne» debería implicar que los hombres debieran, o incluso simplemente quisieran, dejar a sus padres y unirse a sus mujeres? Para empezar, Adán y Eva no tuvieron padres, así que no constituyen un ejemplo a seguir. En segundo lugar, las mujeres posteriores a la primera no se formaron de una costilla de su marido, sino mediante reproducción ordinaria; por lo tanto, la unión de las parejas posteriores no es tan literal.

En tercer lugar, dejando de lado las dos primeras objeciones, ¿por qué las parejas que son "de una sola carne" *no* se quedarían con los padres del marido? De hecho, a menudo se quedan con sus padres (o al menos, lo hacían hasta tiempos modernos), e incluso a veces con los de ella (aunque esto no se excluye aquí). No se da ninguna explicación, ni en el texto ni en los comentarios posteriores. Claro, se puede ver fácilmente el propósito de la afirmación: enseñar que la nueva pareja es, o será, una

---

2 Cabe añadir que la visión bíblica de que todas las lenguas derivan del hebreo (desde el incidente descrito en Génesis 11:6-7) es cuestionable. En este sentido, citaría, por ejemplo, a John McWhorter. Esto explica las dificultades técnicas inherentes a dicho reduccionismo, independientemente de cuál sea la lengua original que se suponga.

nueva unidad psicosocial, distinta de las unidades parentales. Pero esto es una idea complementaria, no una deducción; entonces, ¿por qué decir "por lo tanto"? La traducción de *al ken* como "por lo tanto" parece correcta; el significado literal de la frase es "sobre la base de esto", es decir, sobre esta base, debido a esto, esto implica.

Así pues, podríamos encontrar aquí un ejemplo temprano de inferencia errónea; es decir, algo presentado como inferencia, que en realidad no lo es. El uso de un marcador como «por lo tanto» da la impresión de ser una inferencia, pero no lo es. En resumen, se trata de retórica, no de lógica. Resulta interesante encontrar este modo de comunicación en la Torá. Tal uso es quizás inocente, sin intención de engañar a nadie, sino simplemente de dar mayor coherencia a la narración.

Otro enfoque . Huelga decir que todo lo anterior se plantea dentro del marco de la cosmovisión de la Torá. Pero, por supuesto, la ciencia moderna tiene una cosmovisión muy diferente. La visión de la Torá se basa en la revelación, la deducción y, en menor medida, la inducción; mientras que la visión científica se basa en datos empíricos de acceso público, la inducción y, en menor medida, la deducción. Según la ciencia moderna, no existió un primer hombre ni una primera mujer, y el mundo no se creó hace menos de 6000 años. El Big Bang, que dio inicio a la expansión del universo material, ocurrió hace unos 13.800 millones de años (según mediciones astronómicas complejas). Nuestro planeta, la Tierra, nació hace unos 4.600 millones de años, poco después del Sol (mucho después de la mayoría de las estrellas visibles en el cielo, cabe destacar) y antes de la Luna. La vida en la Tierra comenzó hace unos 3.900 millones de años (no sabemos con exactitud cómo). La humanidad es producto de una larga evolución de las formas de vida desde entonces. Es difícil calcular la edad de nuestra especie, simplemente porque surgió gradualmente en un continuo evolutivo; pero podemos

decir, aunque sea de forma algo convencional, que tiene unos 200.000 años (lo que significa que es muy, muy reciente).

En lo que respecta a la diferenciación sexual, tiene una larga y rica historia natural. Ciertamente, los machos no precedieron a las hembras en nuestra especie, pero ambos existían en especies anteriores mucho antes de que surgiera la nuestra. Por lo tanto, la Torá, en este caso, como en muchos otros contextos, es un mundo aparte: un relato inexacto. Esto, por supuesto, indica errores lógicos; en particular, no se utilizó suficiente lógica inductiva. El relato de la Torá puede parecer convincente para algunas personas, debido a sus limitados conocimientos científicos; pero la conclusión de inexactitud y error es inevitable para cualquiera que estudie el tema objetivamente. No me complace decir esto, y ciertamente no soy el primero en decirlo. Por lo tanto, debemos considerar muchas de las afirmaciones de la Torá, especialmente las relativas a la prehistoria, como mitos, leyendas y opiniones. Aún podemos aprender muchas lecciones valiosas de este venerable documento, que después de todo es un mensaje de nuestros antepasados; pero debemos mantener la calma. Es posible que haya sido de inspiración divina, pero es probable que en el proceso se haya producido alguna mezcla de ideas humanas, ya que contiene errores de hecho.

En **Génesis 3:1-5** , la serpiente intenta tentar a Eva con el siguiente argumento (parafraseado aquí): «Como Dios no dijo: "No comeréis de ningún árbol del jardín" [3], podéis comer de este árbol"». A lo que Eva responde acertadamente: «Dijo que podemos comer de todos los

---

3 Lo plantea como una pregunta retórica: "¿Acaso Dios ha dicho 'no comeréis de ningún árbol del jardín'?", sugiriendo que Dios no dijo eso.

árboles, *excepto* de este». En esto podemos discernir una enseñanza de lógica, a saber, que la inferencia de la serpiente de «no todos los X son Y» (es decir, «algunos X no son Y») a «este X no es Y» es falaz, y aprendemos de la respuesta de Eva que una proposición puede ser general y exceptiva, es decir, tener la forma «todos los X, excepto este, son Y». Es fácil ver cómo los lectores de este tipo de discurso asimilan, con el tiempo, aunque sea de forma incidental, lecciones de lógica.

Génesis 4:15 proporciona el primer ejemplo bíblico de silogismo y apódosis en la Torá. En respuesta a la queja de Caín (en el versículo anterior) de que "cualquiera que me encuentre me matará", Dios declara: "cualquiera que mate a Caín, será vengado siete veces". La forma de esta declaración es: cualquiera que haga X, estará sujeto a la consecuencia Y. Comprender tal declaración requiere la capacidad de subsumir un caso particular bajo una generalidad. Aunque esto no se ejemplifica explícitamente aquí, se entiende que si alguna vez un individuo hace X, la consecuencia Y le sobrevendrá. Es decir:

Cualquier hombre que haga X recibirá Y;

y este hombre hizo X,

Por lo tanto, este hombre recibirá Y.

Se trata de un silogismo (1/ARR) si la premisa mayor se considera categórica, o de una apódosis (*modus ponens*) si se considera condicional. Claramente, el argumento puede describirse como la aplicación de una regla general a un caso particular. Los mismos argumentos están implícitos en todas las afirmaciones bíblicas que detallan una consecuencia negativa de desobedecer un mandamiento. Por ejemplo, en Éxodo 12:15: «Todo aquel que coma pan leudado desde el primer día hasta el séptimo, será excluido de Israel». No es necesario enumerar todos los casos.

Si bien esto no constituye una demostración completamente explícita de silogismo y apódosis en la Torá, ya que no se mencionan la premisa menor ni la conclusión, es evidente que la Torá da por sentado que comprendemos la palabra «quienquiera» y podemos captar el significado práctico de una proposición condicional. Tenemos un ejemplo de aplicación concreta de una regla abstracta, en el caso de la transgresión del sábado, descrito en Números 15:32-36, donde un hombre desobedece la prohibición de trabajar en el día de descanso y, en consecuencia, es condenado a muerte [4]. Más adelante, por ejemplo, en Levítico 21:21, encontramos apódosis más explícitas.

En **Génesis 4:23-24** encontramos el primer ejemplo de argumento fortiori en la Torá, que es (más precisamente) un argumento a crescendo. Lamec, padre de Noé (5:28-29), argumenta: «Si Caín ha de ser vengado siete veces, ciertamente Lamec setenta y siete veces». La afirmación de que Caín será «vengado siete veces» hace referencia a 4:15, que dice: «Quien mate a Caín, será vengado siete veces». Esta interpretación y traducción [5]no es muy clara. La declaración proviene de Dios, quien pretende impedir que la gente mate a Caín, quien asesinó a su hermano Abel. De acuerdo; pero ¿cómo podría la persona que mata a Caín ser castigada «siete veces»? ¡Solo puede ser ejecutado una vez, a menos que admitamos la reencarnación! Por esta razón, entiendo que Rashi (y otros comentaristas siguen su ejemplo) interpreta la afirmación en el sentido de que el

---

4 La regla se menciona anteriormente, en Éxodo 31:14: «Todo aquel que profane el sábado será condenado a muerte». Sin embargo, en el episodio de Números 15:32-36, la pregunta se dirige a Dios antes de aplicar la regla.

5 Es la traducción judío-estadounidense (AJ), que aparece en *The Soncino Chumash* .

castigo de Caín debe posponerse durante siete generaciones.

Dada esta interpretación, podemos comprender mejor el pensamiento de Lamekh. Rashi [6]interpreta su afirmación como: «Si Caín mató intencionalmente, [y sin embargo] su castigo se retrasó siete generaciones, [entonces] yo, que maté involuntariamente [7], seguramente veré mi castigo postergado durante muchos períodos de siete generaciones». Este es, como ya se mencionó, un argumento a fortiori; o más precisamente, un argumento a crescendo, puesto que la conclusión tiene una cantidad mayor (77) que la premisa (7). Y el argumento es lógicamente creíble: matar involuntariamente es mucho menos culpable que matar intencionalmente, y por lo tanto merece proporcionalmente menos castigo, y/o un aplazamiento más prolongado del castigo. Todo esto puede considerarse, al menos incidentalmente, como una enseñanza de lógica.

En la Torá encontramos cuatro ejemplos más de argumentos fortiori: **Génesis 44:8** , **Éxodo 6:12** , **Números 12:14** y **Deuteronomio 31:27** . Cada uno de ellos contiene una interesante lección de lógica, ya que sus formas varían. El primero es predicativo positivo, el segundo subjetivo negativo y los dos últimos subjetivos positivos. Los cuatro son (en mi opinión) puramente fortiori, a diferencia del argumento de Lamej mencionado anteriormente. El argumento de Números desempeña un papel importante en la discusión talmúdica y es considerado por el autor o

---

6 Basado en *Tanchuma Bereshit* 11.

7 La historia que tradicionalmente se cuenta en este contexto es que Lamec, que era ciego, disparó una flecha a lo que creyó (porque su hijo Tubal-Caín se lo sugirió) que era un ciervo, pero su flecha alcanzó y mató a Caín (y luego, cuando descubrió su error, mató a su propio hijo).

autores de la Gemará como un punto culminante. No es necesario extenderme aquí sobre ellos, ya que los trato con gran detalle en otra parte [en AFL].

Génesis 8:6-12 puede considerarse una lección de lógica inductiva, ya que describe un experimento deliberado. Este pasaje forma parte del relato del diluvio: Noé, aún en su arca, junto con su familia y ejemplares de todos los animales, quiso comprobar si las aguas habían disminuido sobre la faz de la tierra. Para comprobarlo, primero envió un cuervo; este pájaro voló de un lado a otro hasta que las aguas se secaron de la faz de la tierra, es decir, el cuervo siguió volando, ya fuera cerca del arca o en otros lugares, sin regresar a ella [8]. Entonces Noé envió una paloma, pero esta no encontró dónde posarse y regresó al arca, porque las aguas cubrían toda la tierra. Unos días después, volvió a enviar la paloma fuera del arca; y esta vez, al atardecer, ella trajo en su pico una hoja de olivo recién arrancada. De esta manera, Noé "supo que las aguas habían disminuido sobre la tierra". Unos días después, "envió de nuevo a la paloma", "y ella no volvió a él jamás".

Esta historia ofrece a sus lectores un claro ejemplo de método experimental. Noé envía pájaros a explorar los alrededores y evalúa el nivel del agua observando su comportamiento. El experimento con un cuervo parece fracasar: su comportamiento no es concluyente. En su lugar, prueba con una paloma, tres veces. Cuando regresa por primera vez, supone que esto significa que no encontró descanso en ningún otro lugar (esta conclusión es un tanto

---

8 Rashi, refiriéndose a la hagadá del capítulo *Chelek* (de Sanh. 108b), interpreta "de un lado a otro" como si "el cuervo volviera una y otra vez al arca porque sospechaba de él (Noé) respecto a su pareja (es decir, que tenía interés sexual en ella)". Esta interpretación me parece tan fantasiosa que resulta ridícula.

dudosa, si las palomas se comportan como palomas mensajeras o si están apegadas a sus parejas; además, el mundo es muy grande, y una paloma tardaría mucho tiempo en recorrerlo, y su energía no es ilimitada). Cuando regresa de nuevo con una hoja de olivo en el pico, supone que esto significa que encontró tierra firme o al menos una rama de olivo sobre el agua (aunque, estrictamente hablando, podría haber estado flotando, incluso si a él le pareció fresca). La última vez, ella no regresa, y él presumiblemente concluye que se marchó para seguir con su vida (aunque, estrictamente hablando, podría haber muerto; después de todo, es sorprendente que no volviera por su pareja). Las conclusiones a las que llega Noé son razonables, aunque solo probables.[9]

Por supuesto, dada su divergencia con los hechos científicos, difícilmente podemos dudar de que esta historia sea legendaria [10]. Para empezar, ¿de dónde provendría la cantidad de agua necesaria para cubrir la superficie de la tierra hasta las cumbres de las montañas más altas? Génesis 1:6 menciona "aguas sobre el firmamento" y "aguas debajo del firmamento", y 7:11 afirma que "las fuentes del gran abismo [fueron] abiertas, y las ventanas de los cielos se abrieron". En cuanto a las "fuentes del gran abismo", la gente en la antigüedad [11]creía que las aguas de los ríos y

---

9 Nótese que Noé utiliza métodos inductivos; no intenta deducir la realidad a partir de declaraciones divinas anteriores, utilizando gematría (numerología) ni ningún otro método místico.

10 La única forma en que esta historia podría sostenerse es afirmando que el mundo aparente es ilusorio y que la realidad que se esconde tras él es tal como se describe en la Biblia. ¡Pero esa es una defensa bastante rebuscada!

11 Al menos hasta que Aristóteles objetó la idea (véase su Meteorología 2:2, que aparece en el Apéndice 4 [de AFL]). Cabe destacar que Éxodo 20:4 y Deuteronomio 4:18 mencionan «las

los mares eran desbordamientos de depósitos subterráneos de agua. En cuanto a las "ventanas de los cielos", nuestros antepasados pensaban que la lluvia provenía de un depósito celestial de agua [12]. Pero ahora se sabe que estas creencias son empíricamente inexactas. Esto no se dice para negar a Dios y su bondadosa providencia; solo significa que la teoría particular de la Biblia sobre cómo procede esa providencia es fantasiosa. El texto no puede tomarse literalmente; En el mejor de los casos, se trata de una declaración poética.

En segundo lugar, no existen rastros geológicos ni de otro tipo de un diluvio universal hace unos 4000 años. Claro que Dios podría haber borrado toda huella del evento, pero ¿por qué lo haría? Cabe destacar que cuatro milenios no es tanto tiempo; sin embargo, no hay evidencia de que la historia se haya interrumpido repentinamente. Los pueblos de todo el mundo no desaparecieron para ser reemplazados por descendientes de Noé, como resulta evidente a partir de la evidencia genética y cultural [13]. En tercer lugar, aunque no

---

aguas que hay bajo la tierra». En ningún lugar se menciona que el hielo de los polos terrestres se derritiera, y de hecho, no lo hizo.

12 Al parecer, desconocían que las nubes de lluvia se forman por la evaporación del agua de los mares, lagos y ríos. Véase también Deuteronomio 11:17 y 28:12.

13 Por ejemplo, existen tribus amerindias en Norteamérica, Centroamérica y Sudamérica que son descendientes genéticamente comprobados de un ser humano cuyos huesos fueron desenterrados en la costa oeste de Estados Unidos y se determinó que tenían 13.000 años de antigüedad. En aquel entonces, el estrecho de Bering estaba congelado y la gente podía cruzarlo (por la costa) desde Asia. Las tribus actuales no podrían descender de Noé, ya que el estrecho de Bering ya no estaba congelado hace 4.000 años. Piénsese de igual manera en los aborígenes australianos y muchos otros pueblos remotos. En cuanto a las culturas, continuaron sin interrupción; por

he hecho los cálculos, dudo mucho que dos ejemplares de cada especie animal existente en el mundo en aquel entonces hubieran cabido en un espacio del tamaño del arca de Noé. Es evidente que la gente de la época en que se contó esta historia desconocía la enorme cantidad de especies animales que existían en el mundo. ¿Qué pasó con los animales de América, Australia y otros lugares lejanos? ¿Cómo llegaron al arca? Por supuesto, Dios podría haber realizado milagros, teletransportando a las bestias y encogiéndolas o expandiendo el arca (y, por supuesto, deshaciendo todo eso después del diluvio), pero afirmar esto sería pura conjetura e interpolación, ya que no se insinúa en ninguna parte del texto bíblico.

Génesis 18:16-32 puede considerarse una lección de lógica, si entendemos el término en un sentido amplio que incluya la metodología. Lo que se enseña aquí, mediante un ejemplo, es la necesidad de *hacer preguntas* y no aceptar pasivamente aquello que parece irracional, si queremos comprender la realidad. A la inversa, debemos saber cuándo dejar de preguntar, pues no podemos esperar respuestas a un número infinito de preguntas. Cuando una respuesta satisface nuestra capacidad racional, no hay necesidad de insistir. Claro que podemos indagar un poco más, solo para asegurarnos; pero en algún momento debemos parar. Sin embargo, puede que tiempo después sintamos la necesidad de hacer más preguntas, porque nuestro contexto de conocimiento ha cambiado y, por lo tanto, nuestra razón requiere respuestas revisadas. Diferentes personas, por supuesto, debido a sus diferentes contextos de conocimiento, pueden hacer preguntas diferentes y en distinta cantidad.

---

ejemplo, en el cercano Egipto (donde, por cierto, la mayoría de las pirámides, incluidas las tres grandes de Giza, ya existían). La historia del diluvio, obviamente, no tiene fundamento.

Todo esto se puede apreciar en la historia narrada en este pasaje. Dios le dice a Abraham que podría destruir Sodoma y Gomorra si su pecado es tan grave como lo sugiere su clamor. Hay un momento de silencio, durante el cual Abraham reflexiona y decide hacer una pregunta: ¿qué pasaría si hubiera hombres justos entre los malvados? ¿Se abstendría Dios de destruir las ciudades por ellos? Abraham primero formula la pregunta refiriéndose a 50 hombres justos, y Dios responde que los perdonaría por ellos. Luego, Abraham intenta con 45, después con 40, con 30, con 20 y finalmente con 10 hombres justos; Dios responde en cada caso que no los destruiría [14]. Con menos de 10, Abraham no hace más preguntas; se conforma con ese número como mínimo; después de todo, debe haber justicia.

Es notable que Dios no se anticipe a la avalancha de preguntas de Abraham especificando desde el principio que se abstendría de destruir incluso si solo hubiera diez hombres justos. Tampoco responde de esa manera a las primeras cinco preguntas de Abraham. Ni afirma que la respuesta a la sexta pregunta de Abraham sea la última. Esto sugiere que la relación de Dios con el hombre es interactiva. Dios deja espacios en blanco en su discurso, invitando al hombre a formular preguntas al respecto y, eventualmente, a intentar completarlos. Esta preferencia de Dios por el diálogo también es evidente en los pasajes relacionados con las hijas de Zelofehad (más adelante, en Números). Dios no creó a los seres humanos como autómatas, que nunca cuestionan nada, nacidos solo para callar y obedecer. Nos dotó a cada uno de nosotros de una facultad racional y cierta inteligencia, dándonos los medios

14 Cabe señalar, de paso, que el perdón solo se promete a 50 hombres justos, mientras que a 45 de ellos solo se les promete la no destrucción.

para pensar por nosotros mismos, para hacer preguntas y buscar respuestas.

Génesis 23:18-27 nos ofrece otra lección de lógica inductiva. El patriarca Isaac le pide a su hijo Jacob que se acerque para poder palparlo y determinar si se trata realmente de Esaú (el hermano de Jacob, a quien está suplantando). Esto también constituye un experimento: usar los sentidos para responder a una pregunta concreta. Esta historia puede interpretarse como una advertencia de que, si bien es posible poner a prueba las ideas empíricamente, es fundamental diseñar la prueba de manera suficientemente concluyente. En este caso, Isaac fue engañado (afortunadamente) por Jacob, quien lo hizo creer que era Esaú mediante una peluca. Y esto, a pesar de que Isaac sospechaba que algo andaba mal, ya que notó que la voz de la persona que tenía delante se parecía más a la de Jacob que a la de Esaú. Desde una perspectiva lógica, debería haber investigado más a fondo antes de llegar a una conclusión, aunque en este caso fue una suerte que no lo hiciera.

Éxodo 2:11-14 puede interpretarse como una ilustración del razonamiento legal por analogía, y más específicamente como una posible ilustración del principio hermenéutico de *gezerah shavah* . Aquí se nos dice que cuando Moisés "vio a un egipcio golpeando (*makeh*) a un hebreo, uno de sus hermanos", él "golpeó (*vayaj*) al egipcio y lo escondió en la arena". Más tarde, al ver a dos hebreos "rivalizando", le dice al malvado: "¿Por qué golpeas (*takeh*) a tu compañero?". A lo que el hombre replica: "¿Quién te ha hecho gobernante y juez sobre nosotros? ¿Acaso piensas matarme, como mataste al egipcio?". Esto hace que Moisés se preocupe de que su anterior ejecución sumaria del egipcio sea de dominio público; y finalmente, cuando el faraón se entera del asunto y ordena que maten a Moisés, este huye del país.

Ahora bien, la analogía la propone el malvado hebreo, sugiriendo que Moisés podría estar pensando en esa misma línea. El argumento es el siguiente: así como Moisés castigó al egipcio que golpeó a un esclavo hebreo, también podría castigar al malvado hebreo que golpeó a otro hebreo. Las situaciones podrían interpretarse superficialmente como análogas, ya que en ambos casos un hombre golpea a otro y un tercero interviene y mata al agresor. La analogía quizás no sea perfecta, puesto que el primer caso parece estar relacionado con una injusticia política (un opresor egipcio golpeando a un hebreo oprimido), mientras que el segundo parece tratarse de una disputa más privada (un hebreo que, supuestamente injustamente, golpea a otro); pero ambos sucesos parecen implicar a un matón que golpea brutalmente y tal vez mata a una persona inocente.

El uso repetido del mismo verbo, golpear (*lehakot*), sugiere el proceso hermenéutico de *gezerah shavah* . Para empezar, dado que la violencia del hebreo malvado (*harasha*) se describe con el mismo verbo (golpear) que la violencia del egipcio, podemos suponer que ambos crímenes fueron de igual gravedad; esta es la principal *gezerah shavah* . Pero, ¿cuál fue el crimen en cuestión? ¿Fue simplemente una paliza severa, o fueron golpes que causaron la muerte? No se nos dice si las dos víctimas murieron o no. Sin embargo, Moisés evidentemente consideró al egipcio suficientemente criminal como para matarlo. Además, el hebreo malvado pregunta si Moisés también tiene la intención de matarlo. ¿A qué principio legal apelaba Moisés?

Existen dos explicaciones posibles para la respuesta de Moisés. Una es suponer que ambas víctimas fueron asesinadas; la otra, que Moisés intervino para evitar su probable asesinato. En el primer caso, Moisés estaba castigando o a punto de castigar a un asesino con la pena

de muerte [15]. En el segundo, Moisés actuó de forma preventiva, basándose en el principio de que un perseguidor (*rodef*) puede ser asesinado si es la única manera de salvar la vida de su víctima [16]. El uso que hace la Torá del verbo «golpear» para describir la muerte del egipcio a manos de Moisés podría sugerir que esta palabra se refiere a matar; y esto podría interpretarse como una confirmación de que las dos agresiones (el egipcio golpeando a su víctima y el hebreo malvado golpeando a la suya) también fueron asesinatos. Alternativamente, «golpear» podría significar, en un sentido más amplio, golpear —posiblemente, pero no necesariamente, hasta el punto de matar—, en cuyo caso, se podría inferir que el golpe de Moisés al egipcio fue un asesinato por el hecho de que posteriormente enterró el cadáver.

Que el enfoque de Moisés sea legalista parece estar implícito en la pregunta del hebreo inexperto: "¿Quién te ha hecho gobernante y juez sobre nosotros?". El hebreo inexperto, por supuesto, desconoce el uso que hace la Torá del verbo "golpear". Cuando le pregunta a Moisés: "¿Piensas matarme, como mataste al egipcio?", caracteriza la muerte del egipcio por parte de Moisés —que presumiblemente presenció, o tal vez solo escuchó— como un asesinato, usando el verbo menos ambiguo "leharog" , y usa ese mismo verbo para lo que anticipa que será la reacción de Moisés ante sus propios actos. Que este argumento por analogía ofrezca un modelo para la técnica hermenéutica de " *gezerah shavah"* es evidente por el importante papel que desempeña la ecuación *verbal* en él. Este es un hallazgo bastante interesante, que sugiere que

---

15 Véase Éxodo 21:13: “El que hiera a un hombre de tal manera que muera, ciertamente será condenado a muerte”.

16 Esto se basa en Deuteronomio 22:25-27, según BT Sanedrín, 73a.

"gezerah shavah" tiene, en efecto, al igual que *"qal vachomer"* , un origen bíblico.

Éxodo 3:2-3 contiene una enseñanza importante de lógica inductiva; a saber, que si tienes alguna creencia teórica en mente, y resulta que la observación empírica la desmiente, debes buscar una manera de armonizar ambas (ya sea particularizando la teoría o revisando la observación inicial mediante observaciones adicionales).

Aquí, Moisés se topa con una zarza que aparentemente arde con fuego y, sin embargo, no se consume; y, naturalmente, se pregunta: "¿Por qué la zarza no se quema?". Todos, basándonos en la experiencia, esperaríamos que la combustión de una zarza (causa) fuera invariablemente seguida de su consumación (efecto). Si esta expectativa pareciera contradicha por los hechos, nos preguntaríamos qué ilusión óptica se trataba: tal vez el fuego que vislumbramos no era fuego real, sino una danza de mariposas de colores; o tal vez la zarza no era realmente de madera, sino una réplica metálica; o tal vez tanto el fuego como la zarza eran reales, pero su unión era ilusoria, posible gracias a algún tipo de disposición de espejos. ¿Cómo lo averiguaríamos? Normalmente, lo haríamos mediante una observación más cuidadosa de los hechos.

Y esto es precisamente lo que Moisés estaba a punto de hacer: acercarse a la zarza ardiente para observarla más de cerca. Pero en este caso particular, se trataba de un milagro, y se le aconsejó que no se acercara. Un milagro, por cierto, no invalidaría la afirmación categórica de que «todas las zarzas ardientes se consumen» ni la hipotética de que «si una zarza arde, debe consumirse», pues estas afirmaciones son generalizaciones basadas en la experiencia en un contexto natural, y un milagro es, por definición, no natural o sobrenatural. En un milagro, Dios impide deliberadamente que la naturaleza siga su curso normal, por lo que esto escapa al conocimiento humano ordinario.

Sin embargo, podemos, tomando como referencia la reacción inicial de Moisés ante el sorprendente fenómeno, aprender de este episodio una valiosa lección sobre el razonamiento inductivo: investigar más a fondo el asunto cuando ocurre algo inesperado.

Éxodo 18:13-26 ejemplifica el proceso lógico de formular proposiciones causales que relacionan medios con fines. Dichas proposiciones se componen de cláusulas condicionales (si-entonces). Si bien existen, por supuesto, muchas proposiciones condicionales en la Torá, antes y después de este pasaje, aquí presenciamos el razonamiento mediante el cual se construyó una. Jetró, suegro de Moisés, observa que Moisés dedica gran parte de su tiempo, y el de su pueblo, a juzgar casos particulares. Esto, a ojos de Jetró, no es bueno, pues fatiga innecesariamente tanto a Moisés como al pueblo. Le recomienda a Moisés que, en lugar de esto, se concentre en obtener de Dios las leyes generales y designe y capacite a hombres cualificados para que se encarguen de su aplicación a casos particulares. Estos hombres se organizan en una jerarquía, con Moisés a la cabeza. En casos difíciles, donde todos los jueces de menor rango tienen dudas, Moisés aún podría ser llamado a decidir. Moisés sigue su consejo.

De esta historia aprendemos que, al observar una situación defectuosa (por ejemplo, no-Y), uno debe buscar maneras (por ejemplo, X) de corregirla (es decir, producir Y). Es decir, uno debe encontrar las causas (X) que dan lugar al efecto deseado (Y). Esta es la lógica causal: «si no-X, entonces no-Y, pero si X, entonces Y»; es decir, «si no se toman las medidas correctivas (X), la situación negativa (no-Y) persistirá, mientras que si se toman las medidas correctivas, la situación negativa se eliminará». Por supuesto, las medidas apropiadas no pueden elegirse fuera de contexto. Esto lo deja claro Jetró cuando añade sabiamente: «Si haces esto, *y Dios te lo ordena,* entonces…» (cursivas mías), lo que puede interpretarse

como: *pero ten presente el contexto más amplio, es decir, tus valores fundamentales* (en este caso, la voluntad de Dios). Para evitar daños colaterales derivados de la consecución de objetivos particulares, no se debe actuar con una visión limitada, sino en consonancia con la totalidad del propio sistema de valores. En caso de conflicto entre valores, es evidente que deben prevalecer los superiores sobre los inferiores. Este razonamiento es fundamental para la lógica ética.

Éxodo 20:12 y **Éxodo 23:1-3, 6-8** , y pasajes similares en Levítico y Deuteronomio, ofrecen pautas o reglas dirigidas principalmente a jueces que funcionan dentro de un sistema de justicia formal. Pero también pueden interpretarse de manera más amplia como aplicables a cualquier persona en todo momento, ya que a lo largo de nuestra vida se nos llama a discernir entre la verdad y la falsedad. Este imperativo cognitivo tiene dos aspectos: la precisión en la recopilación y el registro de los hechos y la sabiduría en el juicio. En cuanto al primer aspecto, es decir, garantizar la exactitud de nuestros conocimientos, podemos inspirarnos en las siguientes instrucciones de la Torá:

Éxodo 20:12 – «No darás falso testimonio contra tu prójimo». Éxodo 23:1 – «No darás falso testimonio; no te aliarás con el impío para ser testigo falso». Éxodo 23:2 – «No seguirás a la multitud para hacer el mal; ni darás testimonio en una causa para desviarte tras la multitud y pervertir la justicia». Éxodo 23:7 – «Apártate de la mentira; y no mates al inocente y al justo, porque yo no justificaré al impío».

Podemos cometer imprecisiones fácticas, ya sea por negligencia en nuestro razonamiento o por una prevaricación más o menos deliberada. Esto puede parecer irrelevante para algunos, pero se debe a que no se dan cuenta del daño que se causan a sí mismos y a los demás con tales prácticas. A corto plazo, puede parecer inocuo;

pero con el tiempo, las consecuencias negativas se hacen sentir. La lógica se fundamenta en el respeto absoluto a la realidad; en la idea de que conocer la realidad es, sin duda, un componente fundamental del bien supremo, si no el *bien supremo* mismo. Separar la propia mente (y, eventualmente, la de los demás) de la realidad es condenarse a uno mismo (y a los demás) a una especie de prisión, donde el alma está desconectada del mundo exterior, es decir, a un estado de ilusión [17]. El proceso cognitivo es delicado, requiere atención constante, observación concienzuda y memorización. Además, uno debe tener respeto y confianza en sus propias facultades, y no permitir que sus percepciones y concepciones se vean indebidamente influenciadas por la opinión de otros, ya sean unas pocas autoridades o una gran multitud. Por supuesto, uno puede aprender de los demás, pero debe hacerlo con cuidado y no de forma irracional. Mediante el autoentrenamiento, uno puede desarrollar una mente independiente y equilibrada. En cuanto al segundo aspecto, a saber, juzgar con perspicacia, podemos inspirarnos en las siguientes enseñanzas de la Torá:

Éxodo 23:3 – «No favorecerás al pobre en su causa». Éxodo 23:6 – «No pervertirás la justicia de tu pobre en su causa». Éxodo 23:8 – «No aceptarás soborno alguno, porque el soborno ciega a los que ven y pervierte las palabras de los justos».[18]

---

17 Esto no debe confundirse con los estados meditativos, en los que uno se distancia temporalmente de los fenómenos sensoriales y mentales para poder conectar mejor con aspectos de la realidad que son accesibles de forma más intuitiva.

18 Un mensaje similar se encuentra en Deuteronomio 1:17: «No haréis acepción de personas al juzgar; escucharéis por igual al pequeño y al grande; no temeréis a nadie, porque el juicio es de Dios». Esto se comenta más adelante.

Esto puede interpretarse como: No permita que consideraciones ajenas influyan en su juicio, sino que juzgue con honestidad de acuerdo con los hechos del caso. El buen juicio es un ejercicio de sentido común. La pobreza o la riqueza de una persona no tienen nada que ver con su inocencia o culpabilidad, pues una persona, sea rica o pobre en apariencia, está sujeta a las mismas limitaciones y libertades internas, y puede obrar bien o mal por igual. Del mismo modo, la preferencia ideológica por los desfavorecidos o por la élite, o el deseo codicioso de recompensas sociales o materiales, no deben permitirse que afecten la imparcialidad de los juicios. La emoción es muy valiosa, pero a la hora de juzgar, uno debe intentar mantener la cabeza fría. La objetividad es necesaria para un buen juicio, y se debe hacer todo lo posible por asegurarla.

Levítico 10:9-11 nos enseña un principio relacionado con la epistemología, aunque no con la lógica formal. Dice así: «No beberéis vino ni bebida fuerte… para que podáis discernir entre lo santo y lo profano, y entre lo impuro y lo puro, y para que enseñéis a los hijos de Israel todos los estatutos, etc.». Este pasaje va seguido de numerosas leyes relativas a los alimentos permitidos y prohibidos, a la pureza e impureza ritual, etc., por lo que puede considerarse una introducción a ese campo del estudio religioso. Sin embargo, también podemos interpretarlo de forma más amplia como una recomendación relativa a la búsqueda y transmisión del conocimiento en general.

Si queremos distinguir las cosas con precisión, debemos tener la mente despejada. El alcohol, al menos cuando se consume en exceso, puede afectar negativamente nuestras capacidades cognitivas. Además, aunque el texto no lo dice explícitamente, podemos generalizar y decir lo mismo de todas las drogas psicotrópicas, como la marihuana y similares. Podemos hacerlo con razón, ya que la Torá nos dice explícitamente *por qué* el alcohol es indeseable:

porque afecta nuestra capacidad de discernir y enseñar. Por lo tanto, este pasaje puede interpretarse como una advertencia general de que, si queremos descubrir y transmitir la verdad (en particular la verdad religiosa, pero en general cualquier verdad), es prudente evitar el alcohol (y, en términos más amplios, cualquier abuso de sustancias que afecte negativamente la mente).

El razonamiento a través de una causa común que se propone aquí sugiere que el principio hermenéutico rabínico de *binyan av* (literalmente, «construcción padre») tiene alguna raíz en la Torá. Cuando la razón de un mandamiento de la Torá se da explícitamente, como en este caso, o (presumiblemente, por extensión) se implica con suficiente claridad, la misma razón podría usarse para generar otros mandamientos. Esto constituiría un razonamiento inductivo, ya que, en efecto, estamos generalizando a partir del mandamiento de la Torá dado (ya sea positivo o negativo) a una nueva norma; es decir, estamos asumiendo que la razón dada (o implícita [19]) es aplicable no solo al mandamiento específico de la Torá, sino también a otras situaciones similares. Tal suposición es inductivamente razonable, siempre que no haya evidencia en contra que la haga irrazonable; es decir, a menos que encontremos que la regla aparentemente general se contradice en otra parte del texto de prueba.

Levítico 10:16-20 nos brinda otra guía epistemológica. Este pasaje relata cómo Moisés investigó diligentemente la correcta realización de un ritual y se enojó al descubrir que se había cometido un error. Les preguntó a Aarón y a sus hijos por qué habían actuado de esa manera, y Aarón le dio una respuesta que le pareció satisfactoria. Finalmente, al

19 Obviamente, basarse en una razón relativamente implícita es incluso más inductivo que basarse en una razón explícita.

oír esto, Moisés se sintió complacido. Aquí aprendemos dos cosas valiosas para la búsqueda del conocimiento: a) es virtuoso investigar diligentemente cada asunto importante y no dejar pasar los problemas aparentes sin intentar resolverlos; y b) cuando uno descubre que se equivocó en alguna discusión, debe alegrarse de haber aprendido la verdad y mostrarse agradecido, en lugar de resentido, con su oponente.

Levítico 11:3-4 —y un pasaje similar en **Deuteronomio 14:6-8—** tiene cierto interés lógico. Este pasaje permite a los judíos comer animales que rumian *y* tienen la pezuña hendida, pero les prohíbe aquellos que *solo* rumian o *solo* tienen la pezuña hendida. Sin embargo, no se menciona explícitamente a los animales que no rumian ni tienen la pezuña hendida: ¿se pueden comer o no? Presumiblemente, la intención implícita es que los versículos siguientes aclaren el asunto; es decir, que algunos se pueden comer y otros no.

En cualquier caso, este pasaje puede usarse para ejemplificar las diversas maneras en que dos elementos, X e Y, y sus negaciones pueden combinarse: en "X y Y", en "X pero no Y" (es decir, "solo X") y en "Y pero no X" (es decir, "solo Y"). A esta lista le falta una cuarta posibilidad: "ni X ni Y" (es decir, "ni X ni Y"). Por lo tanto, la lista de tres combinaciones se refiere en realidad a la disyunción inclusiva "X y/o Y". Si bien la Torá no contiene lógica formal explícita, al proporcionar este ejemplo enseña a quienes la estudian cómo pensar en las diferentes posibilidades de combinación entre dos elementos cualesquiera, X e Y.[20]

---

20 La Torá sí utiliza disyunciones con más de dos alternativas. Por poner un ejemplo al azar, Levítico 22:19 dice: «Ofreceréis un macho sin defecto, de las vacas, de las ovejas o de las cabras».

Levítico 13 tiene interés lógico porque describe cómo un sacerdote cualificado puede reconocer la plaga de la lepra en personas u objetos mediante ciertos indicios. Huelga decir que no pretendo aquí dar credibilidad a la descripción de esta supuesta lepra y sus síntomas. Simplemente quiero destacar el ejemplo de observar los supuestos síntomas de una supuesta enfermedad y decidir si realmente la indican o no. Es esta *relación lógica entre un signo y lo que indica* lo que resulta interesante desde una perspectiva lógica. ¿En qué condiciones los síntomas apuntan a una enfermedad?

Según la lógica causal, la respuesta es la siguiente: la enfermedad X puede considerarse la causa de sus síntomas Y1, Y2, Y3, etc. Esto significa que la relación: «si X, entonces Y1, Y2, Y3, etc.» es verdadera. De esto no se deduce que los síntomas Y1, Y2, Y3, etc., individualmente (es decir, por separado), impliquen su causa subyacente, ni siquiera que lo hagan colectivamente (es decir, en conjunto). Pues puede ser que estos mismos fenómenos, Y1, Y2, Y3, etc., individual o colectivamente, también estén implicados por una causa distinta de X. Sin embargo, en algunos casos podríamos saber por observación (o, en un contexto de la Torá, por revelación) que estos síntomas, ya sea individual o colectivamente, están implicados *exclusivamente* por la causa X. En tal caso, la presencia de cualquiera de ellos, o de ciertas combinaciones de ellos, o de todos ellos, según sea el caso, puede interpretarse como una implicación de la causa X.

Si bien la Torá no lo afirma explícitamente en el capítulo citado, sí lo insinúa suficientemente en sus descripciones precisas de qué signos son o no concluyentes para el diagnóstico de la lepra. Cabe señalar que, en algunos casos, el transcurso de cierto tiempo constituye uno de los indicadores. El lector atento comprenderá las complejidades involucradas y asimilará una lección sobre la lógica causal en términos más abstractos.

Levítico 18:24 , que dice: «No os contaminéis en ninguna de estas cosas; porque en todas ellas se han contaminado las naciones que yo expulso de delante de vosotros», contiene una enseñanza lógica: que la cantidad «todos» no significa necesariamente «todos juntos» (todos colectivamente), sino que en algunos casos puede significar «cada uno de» (todos de forma distributiva). Aunque en el original hebreo se usa la misma palabra (*kol*) en ambos casos, el contexto deja claro que no es necesario realizar literalmente *todos* los actos sexuales desviados a los que se refieren los versículos anteriores (es decir, 6-23) para contaminarse; basta con realizar *uno o más* de ellos. Esto se evidencia en la repetición de la palabra «contaminado» en un par de los casos mencionados (es decir, en los versículos 20 y 23). Cabe destacar que esta interpretación del pasaje es defendida explícitamente por los rabinos en el Talmud (Makkoth 24a).

Levítico 19:11 tiene implicaciones lógicas evidentes: «No robaréis, ni engañaréis, ni mentiréis a vuestros hermanos». Cuando mentimos a los demás, ya sea directamente o engañándolos intencionadamente en nuestras palabras, les traicionamos y les robamos su confianza. Mentir implica deshonestidad por parte de quien habla y falta de respeto hacia la persona a la que se dirige. Quien respeta la realidad y a los demás evita este tipo de comportamiento, sabiendo que a la larga le causará confusión y perjuicios.

Levítico 19:15 y 19:35 son pasajes de la Torá dirigidos principalmente a los jueces, pero que pueden interpretarse de forma más general. El primer versículo dice: «No cometeréis injusticia al juzgar; no favoreceréis al pobre, ni favoreceréis al poderoso; sino que juzgaréis a vuestro prójimo con justicia». Esta enseñanza nos insta a no permitir que nuestro juicio se vea distorsionado por el favoritismo o cualquier otro prejuicio, sino a juzgar los asuntos con lucidez y honestidad.

El segundo versículo dice: «No cometeréis injusticia en juicio, en medida, en peso, ni en medida». Esto nos brinda dos enseñanzas muy importantes en lógica inductiva. La lección del segundo versículo es que los estudios empíricos deben ser precisos: si queremos descubrir la realidad y no perdernos en la ilusión, debemos realizar observaciones o experimentos minuciosos y precisos. La lección del primer versículo es que la interpretación racional de los datos recopilados debe ser objetiva, imparcial e inteligente; no tenemos derecho a ignorar o distorsionar los hechos ni a falsear conclusiones. La verdad es un valor primordial, que no debe ser comprometido cínicamente por ningún motivo. (Lecciones similares se encuentran en Éxodo y Deuteronomio).

En **Levítico 21:21** , se nos presenta una apódosis positiva explícita (*modus ponens*), es decir, un argumento que consta de una premisa mayor hipotética, una premisa menor categórica que afirma su antecedente y una conclusión categórica que afirma su consecuente. Este pasaje nos dice primero que ningún sacerdote que tenga un defecto «se acercará a ofrecer las ofrendas… hechas por fuego»; esta es la premisa mayor. Luego añade: «tiene un defecto; no se acercará a ofrecer el pan…»; estas son la premisa menor y la conclusión. Si bien, en realidad, la premisa mayor se refiere a ofrecer «las ofrendas… hechas por fuego» y la conclusión a ofrecer «el pan», por lo que hay un cambio de término que no se deduce estrictamente, diría que sí se pretende una deducción parcial (en cuanto a que un sacerdote con un defecto no se acerque), debido a la forma categórica de la afirmación «tiene un defecto». Esta afirmación sirve claramente como explicación de la

inferencia que se deduce de la oración anterior a la siguiente.[21]

Números 13:17-20 puede considerarse un ejemplo de investigación planificada, es decir, una lección de metodología. Allí, Moisés les dice a los doce hombres elegidos para explorar la tierra prometida qué información deben buscar: deben «ver la tierra, cómo es; y el pueblo que en ella habita, si es fuerte o débil, si es poco o mucho; y cómo es la tierra en la que habitan, si es buena o mala; y cómo son las ciudades en las que habitan, si son campamentos o fortalezas; y cómo es la tierra, si es fértil o estéril, si hay madera en ella o no». Por lo tanto, cuando tenemos un proyecto de investigación, debemos comenzar pensando en el tipo de información material que necesitaremos recopilar para llegar a una respuesta a la pregunta planteada.

Números 14:11-16 tiene relevancia para la lógica inductiva, ya que muestra que un mismo acontecimiento puede tener diferentes explicaciones. Aquí, Dios se enoja con los hijos de Israel por dudar de su capacidad para llevarlos a la tierra prometida, y propone exterminarlos y reemplazarlos con otro pueblo descendiente de Moisés. Moisés le argumenta que, si cumple su amenaza, otros pueblos pensarán que mató a los israelitas porque no pudo cumplir con su promesa, es decir, no pudo darles la tierra prometida. Moisés señala así que la destrucción del pueblo judío por Dios (el acontecimiento al que se refiere) sería malinterpretada por las naciones: en lugar de comprender el verdadero motivo de Dios (su exasperación ante la débil fe de los israelitas), asumirían que Dios estaba motivado

---

21 Puede que existan mejores ejemplos de apódosis positiva explícita, y quizás también de apódosis negativa. Pero al menos este es un comienzo.

por la falta de poder (su incapacidad para lograr lo que se propuso).[22]

Simbólicamente, un evento E puede tener causas alternativas C1, C2, etc. Cada causa implica el mismo evento: es decir, «si C1, entonces E»; «si C2, entonces E»; etc., son todas verdaderas. Por lo tanto, al observar la ocurrencia de E, no se puede determinar lógicamente si su causa es C1, C2 o cuál. Es decir, la apódosis positiva de la presencia del consecuente a la del antecedente es lógicamente inválida. De esto también podemos aprender que la ausencia de cualquier antecedente (por ejemplo, C1) a la ausencia del consecuente (E) es inválida, ya que el consecuente podría ocurrir a través de otro antecedente (por ejemplo, C2). En otras palabras, si C1 implica E, no se sigue que E implique C1, ni que no-C1 implique no-E; y lo mismo ocurre con C2, etc. Por lo tanto, para identificar correctamente las causas de los eventos, se debe tener en cuenta que puede haber explicaciones alternativas y no precipitarse a juzgar. No debemos dar por sentado que la primera hipótesis que se nos ocurra es correcta, sino considerar qué otras hipótesis podrían ser igualmente (o más o menos) creíbles.

Números 16:28-33 puede verse como otra lección de lógica inductiva. Moisés les dice a los hijos de Israel que observen lo que les sucederá a los rebeldes Coré, Datán y Abiram: “Si estos hombres mueren la muerte común de todos los hombres… entonces el Señor no me ha enviado. Pero si el Señor hace algo nuevo, y la tierra abre su boca y los traga, con todo lo que les pertenece, y descienden vivos

22 Por lo tanto, Moisés pide misericordia a Dios para los judíos; y Dios los perdona en cierta medida, aceptando no exterminarlos inmediatamente, pero al mismo tiempo resolviendo esperar a la siguiente generación antes de llevarlos a la tierra prometida (vv. 17-24).

al abismo, entonces entenderéis que estos hombres han despreciado al Señor", al dudar de que Él escogiera a Moisés. Y, en efecto, la última predicción se cumple. Este argumento puede aclararse poniéndolo en términos más simbólicos. Hay dos teorías contradictorias: que Dios escogió a Moisés (T) y que no lo hizo (no-T); y hacen dos predicciones contradictorias: que los rebeldes perecerán en circunstancias normales (no-P) y que perecerán de una manera inusual (P). El argumento es, entonces, el siguiente: Si no-P, entonces no-T; pero si P, entonces T. Dado que P resultó ser verdadero, en lugar de no-P, se deduce que T es verdadero y no-T es falso.

El argumento es formalmente válido y su contenido es razonable (suponiendo que Moisés no disponía de medios naturales como explosivos de alta potencia y que estos eventos sí ocurrieron). Sin embargo, cabe señalar que este es un caso especial, ya que la relación entre las teorías y sus predicciones es exclusiva y exhaustiva; esto es lo que posibilita la inferencia de las predicciones a las teorías. En la mayoría de los casos, el problema es más complejo, puesto que las teorías pueden ser más de dos y pueden tener algunas predicciones en común, mientras que otras pueden diferir sin que se sepa que están en conflicto. En tales casos, la inferencia de una predicción a una teoría no es lógicamente posible; en cambio, decidimos entre las teorías basándonos, comparativamente, en la cantidad de predicciones acertadas que cada una realiza, y especialmente en las predicciones fallidas, si las hay. En otras palabras, la veracidad de una predicción es menos decisiva que su falsedad, ya que mientras que la primera no puede probar la teoría que la implica (a menos que solo esa teoría sea compatible con ella), la segunda posibilita la eliminación inmediata de la teoría que la implica (o al menos exige una modificación de la teoría).

Estos últimos, que son principios de aducción, están implícitos de manera más explícita en la Torá en Deuteronomio 13:2-4 y 18:21-22 (véase más adelante).

Números 17:16-24 nos ofrece otro ejemplo de lógica inductiva. Para evitar más dudas y rebeliones, Moisés, siguiendo instrucciones de Dios, hizo que los príncipes de las tribus de Israel prepararan varas, cada una con su nombre, incluyendo a Aarón, el sumo sacerdote de la tribu de Leví. Las doce varas se colocaron durante la noche en la tienda de reunión, y a la mañana siguiente Moisés descubrió que la vara de Aarón «había brotado, echado capullos, florecido y dado almendras maduras», milagro que demostró que la elección de Dios para el puesto de sumo sacerdote era sin duda Aarón.

Aunque esta historia se refiere a un milagro (y, por supuesto, presenta una debilidad, ya que el milagro ocurrió tras bambalinas, de modo que los espectadores no podían estar seguros de que la vara de Aarón no hubiera sido manipulada), puede considerarse una lección sobre experimentación controlada. Las predicciones contradictorias de diferentes teorías se ponen a prueba empíricamente: la teoría ganadora es la que acierta con mayor frecuencia. En este caso, existían doce teorías sobre qué príncipe merecía el puesto de sumo sacerdote, con doce predicciones sobre qué vara destacaría entre las demás. El brote, florecimiento y fruto milagroso de una sola vara, la de Aarón, indicaba que esta había sido la elegida para el cargo.

Números 27:1-11 y su continuación en **Números 36:1-12** demuestran una vez más la importancia metodológica de hacer preguntas. Un grupo de mujeres, las hijas de Zelofehad, de la tribu de Manasés, se acercan a Moisés exigiendo que se les dé la porción de la tierra de Israel que le habría correspondido a su padre, quien murió tiempo atrás sin hijos varones. Moisés presenta su caso ante Dios,

quien está de acuerdo con las mujeres y decreta que las mujeres pueden heredar de su padre si este no tiene hijos varones. Más adelante, los líderes del grupo familiar al que pertenecen las hijas de Zelofehad se acercan a Moisés y se quejan de que si alguna de estas mujeres se casa fuera de su tribu, la tierra que heredaría pasaría a la tribu de su esposo y, por lo tanto, se perdería para la tribu de su padre. Una vez más, Moisés consulta con Dios sobre el asunto, y este está de acuerdo y decreta que las mujeres pueden casarse con quien deseen, pero solo dentro de su propia tribu.[23]

En estos pasajes vemos, como en relación con Génesis 18:16-32, que Dios a menudo espera una pregunta antes de darnos la respuesta. Si las hijas de Zelofehad y los líderes de su familia no hubieran tenido la curiosidad y el valor de formular sus respectivas preguntas, ni ellos ni nosotros habríamos conocido la respuesta. Las personas, tanto hombres como mujeres, poseen la capacidad de pensar, y deben usarla para llegar a la verdad. La verdad no siempre se les presenta de forma obvia. Generalmente es necesario investigar. Si esto es cierto en lo que respecta a asuntos sujetos a revelación, lo es aún más en lo que respecta a cuestiones naturales. Nótese también la apertura mental de Moisés. No rechaza las peticiones de plano, sino que las considera seriamente, llegando incluso a presentárselas a Dios.

Números 32:24 – «¡Cumple lo que has dicho!» – puede interpretarse como una lección de metodología, ya que la

---

23 Evidentemente, en estos contextos, las mujeres no reciben un trato completamente igualitario al de los hombres. Heredan de sus padres, pero solo si no tienen hermanos. Pueden casarse libremente dentro de su tribu, pero no fuera de ella. O tal vez (lo desconozco) la ley les permita casarse con miembros de otras tribus ; pero en ese caso, pierden su parte de la herencia paterna.

armonía entre palabra y obra, o más ampliamente entre pensamiento y acción, o conciencia y voluntad, es esencial para el correcto funcionamiento de la mente humana y las relaciones interpersonales. Quien miente con frecuencia, ya sea a sí mismo o a los demás, inevitablemente sufrirá psicológicamente, perdiendo el contacto con la realidad y la confianza en sí mismo, y socialmente, perdiendo credibilidad y respeto. Por supuesto, esto no significa que uno deba ser inflexible a toda costa; a veces es prudente y bueno cambiar de opinión. Pero como regla general de conducta, la integridad es clave para la salud mental y el bienestar social. La palabra dada, a uno mismo o a los demás, debe ser sagrada.

En **Números 35:30** , y más adelante en **Deuteronomio 17:6** y **19:15** , se nos dice que un asunto no puede establecerse con el testimonio de un solo testigo; se requiere más de uno para que tenga credibilidad. Esta regla, por supuesto, se enuncia en la Torá principalmente con respecto a asuntos que se presentan ante un tribunal de justicia; pero también podemos suponer que tiene una intención más amplia. ¿Qué significa "testificar"? Muchos eventos en el mundo ocurren sin que nadie los haya observado. Algunos eventos solo son observados por la persona o personas que participan en ellos. Otros eventos son observados por terceros que no participan. Un "testigo" es alguien que ha observado un evento y, por lo tanto, puede describirlo a otras personas, y eventualmente lo hace. La observación puede ocurrir a través de cualquier combinación de los cinco sentidos; y puede ser directa o realizada a través de algún instrumento.

El supuesto testigo puede ser o no fiable. La fiabilidad depende, en primer lugar, de sus habilidades de observación, memoria y expresión verbal. Si alguien carece de estas habilidades, por muy sincero que sea su testimonio, no será fiable. En segundo lugar, la fiabilidad depende del interés personal del testigo en el asunto, es

decir, de si tiene algún beneficio (por ejemplo, económico) que obtener del testimonio o si lo ofrece simplemente como un servicio público. Por supuesto, teóricamente es posible que alguien diga la verdad a pesar de tener intereses contrarios; de hecho, esto es éticamente ideal. Pero pocas personas son capaces de hacerlo; y no siempre es posible para terceros (que deben juzgar el asunto) determinar si son dignos de confianza o no. Por estas razones, el testimonio de un solo testigo rara vez es prueba suficiente para esclarecer un asunto; y en casos graves, se requiere más de uno.

En ciencia, estas reflexiones dan lugar al principio de reproducibilidad de los experimentos. En la mayoría de los casos de experiencia interna, los científicos deben basarse en el testimonio de las personas. Si alguien afirma creer o descreer algo, o amar u odiar algo, los científicos difícilmente pueden contradecirlo (aunque podrían verificar la afirmación observando el comportamiento real de la persona a lo largo del tiempo). Sin embargo, en los casos de experiencia externa, los científicos generalmente no creen en el testimonio de las personas, sino que se esfuerzan por recrear la experiencia por sí mismos (y así convertirse también en testigos presenciales). Por ejemplo, si un científico afirma haber observado tal o cual cosa en un experimento determinado, en principio no se le cree hasta que al menos otro científico haya realizado el mismo experimento con los mismos resultados. Por lo tanto, podemos decir que el testimonio solo proporciona confirmación para una hipótesis, nunca prueba. Cuantas más confirmaciones, mayor es nuestra confianza en la hipótesis; pero nunca se demuestra definitivamente.

En **Deuteronomio 1:17** y **16:18-20** , Moisés recuerda a los jueces designados algunas maneras de alcanzar un juicio justo, diciendo: «No haréis acepción de personas al juzgar; escucharéis por igual al pequeño y al grande; no temeréis el rostro de nadie»; y también: «Juzgad al pueblo con

justicia. No pervertiréis la justicia; no haréis acepción de personas; ni aceptaréis sobornos; porque el soborno ciega los ojos de los sabios y pervierte las palabras de los justos. Justicia, justicia seguiréis». Como ya señalamos en relación con pasajes similares en Éxodo y Levítico, tales preceptos pueden considerarse principios cognitivos generales que todos deben seguir en cualquier circunstancia. Si queremos conectar con la realidad y permanecer en ella, debemos esforzarnos siempre al máximo para lograrlo y no permitir que ninguna consideración disminuya nuestra determinación ni nos desvíe de la verdad. El conocimiento de la verdad es un gran valor que no debe abandonarse por temor a alguna pérdida ni por la esperanza de alguna ganancia. La integridad es una virtud no solo para los jueces, sino para todas las personas.

Deuteronomio 5:17 , que nos prohíbe dar falso testimonio contra nuestros prójimos, repite el mismo mandamiento de Éxodo 20:12 contra el falso testimonio, es decir, el noveno de los Diez Mandamientos. La intención principal es abstenerse de mentir ante un tribunal. Los comentaristas explican la diferencia en la redacción diciendo que, incluso si la mentira parece inofensiva, debe evitarse. Pero, una vez más, podemos generalizar este imperativo a todos los contextos cognitivos. La importancia de la precisión, la honestidad y la integridad en la búsqueda y transmisión del conocimiento es innegable.

En **Deuteronomio 5:21-23** , refiriéndose a la declaración de Moisés: «Hemos visto hoy que Dios habla con el hombre y él [es decir, el hombre al que se le habla] vive [es decir, sobrevive a la experiencia]», los hijos de Israel replican: «Si volvemos a oír la voz de nuestro Señor nuestro Dios, moriremos. Porque ¿quién de entre todos los seres humanos ha oído la voz del Dios viviente hablando

desde el fuego, como nosotros, y ha vivido?». [24]Ahora bien, estas declaraciones son algo contradictorias, ya que Moisés señala que, de hecho, Dios habló con los israelitas y sobrevivieron, pero estos últimos temen que si Dios se dirige a ellos directamente de nuevo, corren el riesgo de morir igualmente, puesto que, en su opinión, esto es, en última instancia, imposible [25]. La resolución de este conflicto es, por supuesto, simplemente que los israelitas fueron momentáneamente bendecidos con una excepción a la regla, pero no están seguros de merecer una mayor revelación directa después de ese breve adelanto.

Lo interesante de este pasaje, desde el punto de vista de la teoría lógica, es que contiene una *definición efectiva de implicación* , aunque en términos materiales. La primera afirmación de los israelitas: «Si oímos la voz (etc.), moriremos», implica una condición del tipo «si X, entonces Y». Su siguiente afirmación: «Porque nadie que oye la voz (etc.) sobrevive», explica la primera, ya que utiliza la palabra «porque» (*ki* , en hebreo) y tiene la forma de una negación de la conjunción «no-(X y no-Y)». Así, encontramos aquí una clara indicación de que «si X, entonces Y» significa lo mismo (para los antiguos israelitas, o al menos para el autor de ese pasaje bíblico)

---

24 De manera similar, en Éxodo 20:16, el pueblo le pide a Moisés que hable con ellos en lugar de Dios, “para que no muramos”.

25 La gente creía esto tal vez por tradición; o quizás les parecía obvio por alguna razón. Porque aunque en Éxodo 33:20 Dios dice: «El hombre no me verá y vivirá», esto ocurre mucho después del episodio de los Diez Mandamientos (que se menciona en Éxodo 20 y se relata en Deuteronomio 5). Éxodo 33-34 detalla la revelación de Dios a Moisés sobre los trece atributos de la misericordia, después del episodio del becerro de oro, cuando regresó al monte Sinaí con dos nuevas tablas de piedra para escribir nuevamente los Diez Mandamientos.

que «no-(X y no-Y)», aunque dicha equivalencia se exprese en términos materiales. La afirmación empírica previa de Moisés puede simbolizarse como «X y no-Y», lo que aparentemente contradice las afirmaciones de los israelitas. En ese caso, la implicación defendida por los israelitas debe considerarse de un alcance más limitado de lo que parece a primera vista, es decir, aplicable *a partir de entonces* (es decir, después de la declaración de Moisés), para evitar inconsistencias.

Todo esto puede interpretarse como una enseñanza de lógica en un libro de la Torá, un documento tradicionalmente datado alrededor del 1300 a. C. (aunque algunos comentaristas modernos lo consideran compuesto unos 500 años después). Esto, por supuesto, es bastante anterior a la época de Diodoro Cronos (fallecido alrededor del 284 a. C., algunos dicen que más tarde) y su discípulo Filón (activo alrededor del 300 a. C.), así como a su sucesor Crisipo de Solí (279-206 a. C.). No estoy diciendo, por supuesto, que la enseñanza de la Torá fuera tan exhaustiva como la de estos griegos [26]; pero sí que era potencialmente

---

26 Para Diodoro Cronos, una proposición condicional era verdadera solo si el consecuente (Y) siempre seguía al antecedente (X), mientras que para Filón, bastaba con que el consecuente siguiera al antecedente en un momento dado. Estos dos tipos de implicación se denominan hoy respectivamente «estricta» y «material», o necesaria y actual. Dado que la implicación actual significa «En este momento es falso que X y no-Y», cabe preguntarse cómo se puede conocer, ya que el conocimiento de tal «negación de una conjunción» no puede obtenerse de forma independiente. O bien (a) sabemos esto porque sabemos (ya sea por generalización a partir de experiencias pasadas o como resolución de alguna paradoja) que «es imposible que X sea verdadero y Y sea falso a la vez», o bien (b) lo sabemos a través del conocimiento específico de que «X es verdadero y Y es verdadero», o que «X es falso y Y es verdadero», o que «X es falso y Y es falso» es verdadero en

igual de efectiva. Tampoco estoy diciendo que dicho hallazgo en la Torá excluya la posibilidad de hallazgos similares en literatura griega u otra literatura más antigua; obviamente, esto último sigue siendo posible (aunque, por supuesto, si aceptamos la datación tradicional de la Torá, tendríamos que recurrir a literatura muy antigua). Es simplemente un hallazgo interesante. Hasta donde sé, los rabinos nunca discutieron conscientemente los aspectos lógicos de este ni de otros pasajes similares de la Torá. En cualquier caso, no incluyen la definición de implicación entre sus principios hermenéuticos. Pero cabe suponer que, al menos de forma subconsciente, este pasaje y otros similares les influyeron.

Deuteronomio 6:7 , «las enseñarás diligentemente a tus hijos», se refiere principalmente a la enseñanza de los mandamientos de la Torá a los hijos. Pero podemos interpretar este versículo como un ejemplo de la importancia de *la educación* en general. El conocimiento humano depende en gran medida de la educación. El conocimiento humano es, por supuesto, primitivamente una empresa individual, lo que significa que podemos y debemos, hasta cierto punto, dedicarnos a la autoeducación. Pero el conocimiento humano sería muy limitado si se restringiera a una sola fuente o proceso. De hecho, el conocimiento humano es una empresa social que

---

este momento, o bien (c) alguien más conoce uno de los hechos anteriores y nos dice que su implicación de que «X es verdadero y Y es falso» es falsa en este momento. Por lo tanto, aunque la llamada implicación filoniana es concebible, es una forma bastante artificial. Crisipo fue más allá que sus predecesores al aclarar los argumentos (que yo llamo "apodosas") que podían formularse con proposiciones condicionales, como el modus ponens (afirmar el antecedente y concluir con el consecuente) y el modus tollens (negar el consecuente y concluir con la negación del antecedente).

se extiende tanto en el tiempo como en el espacio. Gran parte de lo que sabemos lo hemos aprendido de otros, personas de otros países, así como de nuestros antepasados. La riqueza de nuestro conocimiento individual fue posible gracias a toda la información y las habilidades que tuvimos la fortuna de recibir de los demás.

Una educación integral consistiría en lo que podríamos llamar las "Seis R": lectura, escritura, aritmética, razonamiento (lógica), rectitud (ética) y religión (espiritualidad). Mediante la alfabetización, podemos recibir conocimiento de otros (leer) y transmitirlo (escribir). Si bien es cierto que la recepción y transmisión de conocimientos de diversa índole puede realizarse oralmente, la comunicación oral tiene un alcance relativamente limitado y no es del todo fiable (ya que la información puede olvidarse, modificarse o añadirse con mayor facilidad). La escritura y la lectura son, sin duda, medios más poderosos en general, que abren el camino a un vasto acervo de literatura mundial al que todos pueden contribuir y del que pueden nutrirse, más que nunca hoy en día gracias a los avances tecnológicos. La aritmética, y en un sentido más amplio las matemáticas (incluida la geometría), son necesarias para comprender las relaciones cuantitativas. La lógica entrena la mente para pensar correctamente y evitar errores, mejorando así la propia producción de conocimiento y aprendiendo a ser crítico y selectivo en la absorción del conocimiento ajeno.

La ética es necesaria no solo para desarrollar valores valiosos, sino incluso para la búsqueda del conocimiento puramente fáctico. Para obtener conocimiento verdadero de cualquier tipo, debemos observar con precisión, informar con honestidad, realizar un esfuerzo intelectual, ser realistas, tener una mente abierta, ser valientes, etc. La metodología es imposible sin recurrir a muchos imperativos éticos de este tipo. Y, por supuesto, la ética en un sentido más amplio también sirve para cultivar en

nosotros la salud mental necesaria para el conocimiento. En este contexto, cabe destacar el valor de la meditación: calma la mente y garantiza su funcionamiento más eficiente. Asimismo, la rama social y política de la ética, la jurisprudencia, sirve para garantizar las condiciones óptimas a nuestro alrededor para el conocimiento. Sin libertad de pensamiento y expresión, por ejemplo, obviamente no podemos aspirar a alcanzar y transmitir el conocimiento verdadero. De nuevo, una sociedad donde nadie se preocupa por sus semejantes, o peor aún, donde la violencia está generalizada, obviamente no es propicia para la educación.

Por último, pero no menos importante, está la espiritualidad, que consiste en la conciencia de que los seres humanos no somos meros cuerpos con mente, sino más bien espíritus o almas; es decir, que poseemos una dimensión del ser que trasciende el organismo material con ciertas capacidades mentales que aparentamos ser o habitar a primera vista. Esta conciencia es necesaria para considerar los hechos relacionados con la consciencia, la voluntad y la valoración. Muchos científicos se niegan obstinadamente a tener en cuenta estos hechos, por temor a la espiritualidad. Esto es comprensible, dado que las religiones a menudo han engañado a la humanidad al negar dogmáticamente los hechos materiales. Pero no hay sabiduría en desechar lo bueno junto con lo malo. La espiritualidad humana también es un hecho; ignorarla y optar por una visión materialista estrecha es condenarnos a otra clase de estupidez. La apertura mental, por ambas partes, es esencial para el verdadero conocimiento.

Deuteronomio 13:2-4 y **18:21-22** contienen dos *principios de lógica inductiva de suma importancia* . Llamé la atención sobre estos dos pasajes de la Torá y los expliqué en detalle hace años en mi *obra Lógica Judaica* [véase el capítulo 2 del presente volumen]. El primer pasaje aclara el aspecto positivo de la aducción, a saber, que una tesis

que realiza una predicción correcta sobre ciertos eventos empíricos queda así *confirmada* , aunque esto no significa que quede probada: simplemente se vuelve más probable. El segundo pasaje aclara el aspecto negativo de la aducción, a saber, que una tesis que realiza una predicción errónea sobre ciertos eventos empíricos queda así *refutada* , y no simplemente debilitada, es decir, no solo se vuelve menos probable. Estos son, repito, dos principios lógicos cruciales.

Me gustaría añadir aquí algunas observaciones sobre la forma de razonamiento llamada, en latín, *post hoc ergo propter hoc* (que significa, en español, 'después de esto, por lo tanto a causa de esto') [27]. Aristóteles señaló este razonamiento como falaz en su *Retórica* (2:24.7): «consiste en presentar como causas cosas que no lo son [28], basándose en que ocurrieron junto con el evento en cuestión o antes. Suponen que, como B ocurre después de A, ocurre a causa de A». Con respecto a Deuteronomio 13:2-4, esto significa que razonar a partir de «una señal o prodigio» que «sucede» para llegar a la autenticidad de un supuesto

---

27 Cuando la intención es «con esto, por lo tanto, a causa de esto», la frase latina sería, estrictamente hablando, cum hoc ergo propter hoc; pero podemos considerar post hoc como un caso que incluye este caso particular. Cabe señalar que también se podría establecer una distinción entre eventos sucesivos o simultáneos y eventos que se perciben sucesivamente o simultáneamente, profundizando así en el tema.

28 Cabe señalar que la formulación de Aristóteles sugiere que *post hoc ergo propter hoc* es una falacia específica dentro de la categoría más amplia de *non causa pro causa* (considerar una no causa como una causa). En esta última categoría podríamos incluir no solo las suposiciones injustificadas de causalidad, sino también las identidades causales erróneas; por ejemplo, considerar una causa parcial como una causa completa (suficiente) o una causa contingente como una causa necesaria (*sine qua non* , literalmente «sin la cual no»).

profeta sería falaz [29]. Sin embargo, cabe destacar que este severo juicio de Aristóteles se refiere específicamente a la lógica deductiva: no podemos *deducir* de que B siga a A que B sea causado por A.

Sin embargo, desde una perspectiva inductiva, podríamos *inferir , y de hecho a menudo lo hacemos* , que si B sigue a A, entonces B es causado por A. Sobre esta base, la confianza popular en un profeta se ve naturalmente fomentada por la precisión de sus predicciones. Este razonamiento se justifica mediante la generalización, es decir, asumiendo que, dado que A es seguido por B en este caso, y quizás en algunos casos individuales similares, podemos esperar que A sea seguido por B en todos los casos, o en todos los casos de cierto tipo, lo que implicaría que A causa B, al menos en los casos de ese tipo. Por supuesto, esta generalización puede resultar errónea, y a menudo lo es. Pero entonces, en los casos en que falla, simplemente particularizaríamos; es decir, retractaríamos la generalización. Esta es, de hecho, la enseñanza de Deuteronomio 18:21-22, según la cual si la predicción de un supuesto profeta «no se cumple», entonces se le puede considerar con seguridad que no es un verdadero profeta.

También cabe señalar que existen dos áreas distintas de causalidad donde podría utilizarse el razonamiento *post hoc ergo propter hoc* . Una es la causalidad y la otra es la voluntad. Cuando por «causa» entendemos causalidad, el argumento de «después de esto» a «debido a esto» siempre

---

29 Es evidente que, si un profeta es auténtico, sus predicciones deberían cumplirse; pero el hecho de que se cumplan no implica lógicamente que sea un profeta genuino. Un científico puede acertar repetidamente en sus predicciones sin que ello lo convierta en profeta, pues, como cualquier otra persona, es capaz de cometer errores humanos. Un supuesto profeta, en cambio, debe acertar invariablemente para ser considerado auténtico.

se basa en la generalización, como se detalló anteriormente. Sin embargo, cuando por «causa» entendemos volición (es decir, actos de voluntad), solo recurrimos a dicha generalización en algunas situaciones; muy a menudo, preferimos la introspección (y luego, por supuesto, generalizamos a partir de ahí). La razón por la que debemos hacerlo es que la volición, a diferencia de la causalidad, es inherentemente una forma de causalidad que no es necesariamente repetitiva. Querer algo significa causarlo, pero podríamos haber querido igualmente lo contrario; este es el significado de «libertad de voluntad». Cada acto de voluntad es individual, en lugar de ser el producto de una ley de la naturaleza como en la causalidad. Por lo tanto, en la volición, la noción de que «causas semejantes tienen efectos semejantes» no siempre se cumple [30].

En la voluntad, existe la posibilidad de una gran variedad de manifestaciones que surgen de una misma causa (es decir, la persona que realiza la acción). La voluntad suele estar motivada, pero en ocasiones puede carecer por completo de propósito. Los motivos influyen de diversas maneras, pero nunca son determinantes; por eso, la persona que realiza la acción puede ser considerada responsable del acto, tanto lógica como moral y legalmente. Por lo tanto, a menudo solo podemos intuir el motivo de una acción, recurriendo a la introspección (o, de forma más general, pidiendo a un grupo de personas que reflexionen y respondan a nuestras preguntas) y asumiendo que la acción

---

30 La afirmación «causa semejante produce efecto semejante» se conoce a veces como la ley de causalidad. La considero una mera noción, pues es demasiado vaga: no aclara hasta qué punto «semejante» significa. Además, se refiere a las cosas como causas o efectos sin haberlo demostrado previamente. No obstante, la afirmación resulta útil como guía práctica.

se produjo en un contexto determinado. Cabe destacar que este razonamiento también es inductivo, ya que podríamos equivocarnos posteriormente al descubrir que la persona en cuestión no pudo haber tenido ese motivo en particular. En este último caso, podríamos dudar de que la persona haya realizado la acción, o podríamos sospechar que la realizó con algún otro motivo. Evidentemente, el razonamiento causal se vuelve más especulativo y complejo al tratar con la voluntad. Como es lógico, las cuestiones implicadas son muy importantes en el ámbito jurídico, por ejemplo, cuando los jueces intentan determinar quién cometió un delito y por qué; pero también son relevantes en la vida cotidiana.[31]

Deuteronomio 13:15 , "Entonces indagarás, y buscarás, y preguntarás diligentemente; y he aquí, si es verdad, y lo cierto…", se afirma, por supuesto, en un contexto específico, con la intención de prevenir la idolatría en Israel. Pero también podemos aprender de él la actitud de *respeto por la verdad* : no debemos basar nuestras creencias en la mera imaginación o rumores, sino hacer indagaciones, realizar toda la investigación necesaria y también prestar atención a lo que otros han dicho o dicen sobre el tema, y entonces solo, *si* y solo si Si la evidencia empírica y las consideraciones racionales a favor de la creencia son suficientemente convincentes y sólidas, podemos optar por ella. Nuestras creencias deben ser fruto de un juicio meditado, no de prejuicios infundados.

Deuteronomio 18:10-11 afirma: «No se hallará entre vosotros… quien practique adivinación, ni adivino, ni encantador, ni hechicero, ni hechicero, ni quien consulte a espíritus, ni a nigromante». Esto puede interpretarse como una guía epistemológica: la verdad no se halla a través de

---

31 Para un estudio más detallado de este tema, consulte mi libro *Volición y conceptos causales afines* .

tales medios supersticiosos. En este sentido, la Torá supera con creces a otros documentos en su influencia civilizadora. Por supuesto, reconoce la profecía como un medio de conocimiento; pero ese es un camino mucho más elevado, con el que estos diversos medios supersticiosos no pueden compararse.

Deuteronomio 25:13-15 , que nos ordena tener pesas y medidas perfectas, justas y no diversas, es un pasaje citado por algunos comentaristas para justificar la aplicación de la lógica a asuntos legales. Esto tiene sentido, ya que la lógica es una herramienta esencial para llegar a la verdad y evitar la falsedad en cualquier contexto. El mandato sobre pesas y medidas, por supuesto, busca principalmente la precisión en la percepción y en la información veraz. Un comerciante deshonesto intenta, mediante pesas y medidas adulteradas, comprar más cantidad de un bien por menos dinero o vender menos cantidad por más dinero. De la misma manera, por analogía o generalización, podemos decir que un orador deshonesto intenta, mediante argumentos falaces, defender una tesis falsa o condenar o poner en duda una verdadera. El valor de la lógica reside en su capacidad para detectar y desenmascarar tales intentos deshonestos de engañar a la gente. Y es importante no solo como escudo protector contra el engaño ajeno, sino también contra el autoengaño. A menudo, por diversos motivos, nos engañamos a nosotros mismos. Por ello, el entrenamiento en lógica es fundamental. Si bien no garantiza la perfección, nos protege de mucha deshonestidad y necedad.

Deuteronomio 27:18 dice: «Maldito sea el que hace extraviar al ciego por el camino». Hay personas en este mundo que, cuando un ciego les pide indicaciones, se divierten desorientándolos; y esto, por supuesto, es una

conducta reprobable [32]. Podemos generalizar este juicio moral a todas las personas que, a sabiendas, desinforman a su prójimo, y de estas hay muchas más. Pensemos en todos los políticos y periodistas que, a diario, por los motivos que sean, mienten descaradamente al pueblo: ocultan información relevante, inventan falsedades evidentes y distorsionan lo que saben que es la verdad; son verdaderamente despreciables. La Torá, entonces, subraya aquí la importancia del compromiso con la verdad, pues este es uno de los fundamentos de la cohesión social y la paz. Es una de las principales expresiones de benevolencia hacia el prójimo.

Todos, incluidos filósofos, académicos y maestros religiosos, estamos obligados por la ética de la lógica a buscar y difundir la verdad, pues somos responsables tanto del conocimiento colectivo de la humanidad como de nuestro propio nivel de conocimiento. Esto significa que siempre debemos admitir nuestra ignorancia o incertidumbre cuando corresponda, y no dar a los demás la falsa impresión de que poseemos conocimiento o certeza cuando en realidad carecemos de ellos. La mayoría, si no todos, desconocemos muchísimas cosas, y por lo tanto merecemos ser calificados como "ciegos" en diversos grados. Cuando personas necias o malintencionadas propagan falsedades, es como si "un ciego guiara a otro

---

32 Levítico 19:14 – «No maldecirás al sordo ni pondrás tropiezo al ciego» – es una advertencia más amplia para no aprovecharse maliciosamente de las debilidades de las personas. La referencia a los ciegos en ambos pasajes (y a los sordos en el de Levítico) es obviamente metafórica, y así lo han interpretado los comentaristas judíos. «Poner tropiezo al ciego», al ser más calculador y activo, parece generalmente un poco más criminal que «Hacer que el ciego se extravíe en el camino», aunque, por supuesto, en algunos casos perderse puede ser más perjudicial que tropezar con él.

ciego". Si no saben con certeza que algo es verdad, no deberían fingir que lo saben; más aún, si saben con certeza que algo es falso, no deberían presentarlo como verdadero.

Los *Dichos de los Padres* incluyen estas virtudes entre las siete características del verdadero erudito: «Donde no ha oído nada, dice: "No he oído nada"» y «Admite lo que es verdad»; a lo que añade: «Lo contrario de estas características caracteriza al necio» (5:10). Otro dicho que merece ser citado aquí es: «¿Quién es sabio? El que aprende de todos» (4:1).

3. Resumen y conclusiones

Podemos resumir la información anterior, aunque sea de forma aproximada, sobre la Torá, como se muestra en la siguiente tabla. Como se puede observar, encontramos en total unos 50 pasajes de interés lógico general (11, 6, 9, 9 y 15, respectivamente, en cada uno de los libros de Moisés); y los clasificamos aproximadamente como: deducción (15), inducción (10), lógica causal (2), lógica ética (2), metodología (16) y, de forma más general, epistemología (6). Puede que no parezca una gran cantidad, pero es considerable dada la antigüedad del documento en cuestión.

Tabla 1.1 Ejemplos de lógica en la Torá

Referencia	Contenido (aproximadamente)	Tipo (aproximadamente)
Génesis 2:16	Posibilidad de profecía	epistemología
Génesis 2:16-17	discurso de tipo "si-entonces"	lógica ética
Génesis 2:19	Teoría de las palabras	epistemología

Génesis 2:21-24	Marcador de "por lo tanto" defectuoso	lógica deductiva
Génesis 3:1-5	«No todos lo son» no implica «este no lo es».	lógica deductiva
Génesis 4:15	Silogismo (fig. 1) o apódosis (*ponens*)	lógica deductiva
Génesis 4:23-24	Un argumento en crescendo (+s)	lógica deductiva
Génesis 8:6-12	Experimento	lógica inductiva
Génesis 18:16-32	Hacer preguntas	metodología
Génesis 23:18-27	Experimento	lógica inductiva
Génesis 44:8	Un argumento fortiori (+s)	lógica deductiva
Éxodo 2:11-14	Analogía (*gezerah shavah*)	lógica deductiva
Éxodo 3:2-3	Armonización de la teoría con la observación	lógica inductiva
Éxodo 6:12	Un argumento fortiori (-s)	lógica deductiva
Éxodo 18:13-26	Medios y fines	lógica ética
Éxodo 20:12	Precisión fáctica	metodología
Éxodo 23:1-3, 6-8	Precisión fáctica, juicio perspicaz	metodología
Levítico 10:9-11	Mantente sobrio y analogía (*binyan av*)	método, deducción
Levítico 10:16-20	Investigación diligente y admisión de los propios errores.	metodología
Levítico 11:3-4	Disyunción inclusiva	lógica deductiva

Levítico 13	Señal y indicó	lógica causal
Levítico 18:24	'Todos' como colectivo o distributivo	lógica deductiva
Levítico 19:11	Veracidad	metodología
Levítico 19:15	Juicio imparcial	metodología
Levítico 19:35	Precisión fáctica	metodología
Levítico 21:21	Apodosis (*modus ponens*)	lógica deductiva
Números 12:14	Un argumento fortiori (+s)	lógica deductiva
Números 13:17-20	Investigación sobre planificación	metodología
Números 14:11-16	Explicaciones alternativas	lógica causal
Números 16:28-33	Teoría y predicciones	lógica inductiva
Números 17:16-24	Experimento controlado	lógica inductiva
Números 27:1-11	Hacer preguntas y tener una mentalidad abierta.	metodología
Números 36:1-12	Hacer preguntas y tener una mentalidad abierta.	metodología
Números 32:24	Palabra y obra	epistemología
Números 35:30	Testimonio	lógica inductiva
Deuteronomio 1:17	Juicio imparcial	metodología
Deuteronomio 5:17	Precisión fáctica	metodología

Deuteronomio 5:21-23	Definición de implicación	lógica deductiva
Deuteronomio 6:7	Educación	epistemología
Deuteronomio 13:2-4	aducción positiva	lógica inductiva
Deuteronomio 13:15	Respeto por la verdad	epistemología
Deuteronomio 14:6-8	Disyunción inclusiva	lógica deductiva
Deuteronomio 16:18-20	Juicio imparcial	metodología
Deuteronomio 17:6	Testimonio	lógica inductiva
Deuteronomio 18:10-11	Sin supersticiones	epistemología
Deuteronomio 18:21-22	Aducción negativa	lógica inductiva
Deuteronomio 19:15	Testimonio	lógica inductiva
Deuteronomio 25:13-15	Precisión fáctica y uso de la lógica	metodología
Deuteronomio 27:18	Compromiso con la verdad	metodología
Deuteronomio 31:27	Un argumento fortiori (+s)	lógica deductiva

Eso es todo, por ahora, en lo que respecta a la lógica en la Torá [33].

33 Tenga en cuenta que algunos de los pasajes citados son solo representativos, sin que se pretenda encontrar y enumerar todos los casos similares.

4. En lo que respecta al Tanaj

No voy a proponer aquí una lista de casos del resto del Tanaj, pero preveo que hay muchos más por descubrir. En cuanto al argumento a fortiori, se han identificado 41 casos.

El siguiente es, a modo de ejemplo, una muestra de *razonamiento silogístico* en el Tanaj. En **Malaquías 1:6** , Dios argumenta: «Un hijo honra a su padre, y un esclavo a su amo. Si yo soy padre, ¿dónde está el honor que se me debe? Si yo soy amo, ¿dónde está el respeto que se me debe?». Esto puede interpretarse como: «Los padres/amos generalmente [deben] ser honrados por sus hijos/esclavos» (premisa mayor, «Todos Y deberían recibir Z de sus contrapartes») y «Yo soy su Padre/Amo» (premisa menor, «X es Y»), por lo tanto, «Yo debería ser honrado por ellos» (conclusión tácita del silogismo, «X debería recibir Z de sus contrapartes») – «pero ellos no me honran» (es decir, «X no recibe Z de sus contrapartes», en contra de la conclusión tácita del silogismo, es decir, de la expectativa racional). No hay otra forma de entender este discurso que a través del silogismo.

Creo haber notado a lo largo de los años muchos otros pasajes bíblicos que también pueden considerarse enseñanzas lógicas de diversa índole. El Tanaj no esperó a que Aristóteles u otros griegos se dedicaran al pensamiento lógico. Este pensamiento es parte integral de la condición humana, algo que existía mucho antes de que los lógicos lo pusieran de manifiesto al distinguir la forma del argumento lógico de su contenido. Ciertamente, una vez que los lógicos destacaron las formas argumentativas, la gente común comenzó a utilizarlas con mayor facilidad, corrección y frecuencia. Del mismo modo, aunque los ejemplos de razonamiento que ofrece el Tanaj no eran nuevos para la humanidad, ayudaron a los judíos y a otros lectores de ese documento a fortalecer su capacidad de razonamiento.

2. LA LÓGICA ADUCTIVA EN LA TORÁ

Tomado de Lógica Judaica *(1995), capítulo 2:1-3, y apéndice 1.*

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 [34]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**

34 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.

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* [35]), 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»).

---

35 Para obtener más detalles sobre estos procesos, consulte mi obra *Future Logic* .

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. 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 fue el campo en el que se realizó 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 [36].

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

36 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.

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.

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 a mí y a ti desde 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.»

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 añadir [37]que cuando Miqueas predijo la muerte del rey Acab, acertó, confirmando así sus poderes proféticos, aunque sin probarlos; mientras que, cuando los 400 supuestos profetas predijeron la victoria del rey, se equivocaron, demostrando su falta de poderes proféticos y no solo disminuyendo su credibilidad. También podríamos añadir que la credibilidad de Miqueas se duplicó, puesto

---

37 Anexo 1 (2005) a JL.

que predijo correctamente un acontecimiento negativo, lo cual es más difícil, ya que las maldiciones son revocables por Dios hasta el último momento. De igual modo, el descrédito de los 400 fue doble, pues 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 anteriormente), vemos que se trata de una inferencia inductiva *a contrario* . Es decir, el principio sobre las negaciones no se implica deductivamente ni se afirma explícitamente, sino que se asume tácitamente por el principio declarado 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 trató anteriormente.

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.

Cabe señalar, además, 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* [38]. 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

---

38 Que este razonamiento es aceptado y utilizado por los comentaristas tradicionales puede demostrarse con una dificultad en Génesis 28, señalada por R. Adin Steinsaltz en una conferencia reciente en Ginebra. Durante el sueño de Jacob sobre 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. Steinsaltz, aunque no encontré el pasaje) 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 interpreta como tácitamente condicional.

Por cierto, el propio R. Steinsaltz 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.

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 exactamente, a quién se refiere 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 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) [39].

---

39 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 que se narran en ella se sugiere por el uso de las expresiones «Dios

Otro problema es distinguir entre las afirmaciones de profecía y las 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 [40]; «señal» denota la predicción de un suceso natural, mientras que «prodigio» implica la predicción de un evento sobrenatural [41]. Un meteorólogo, por ejemplo, no afirma profetizar, pero pronostica el tiempo; lo juzgaríamos como un científico eficaz si sus predicciones fueran consistentemente (o incluso habitualmente) correctas, pero nunca le atribuiríamos poderes proféticos.

---

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).

40 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).

41 Cohen, pág. 1062.

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 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![42]

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

42 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.

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.

3. QAL VACHOMER

Tomado de Lógica Judaica *(1995), capítulos 3:1 y 4:1-2 (parte).*

1. Fondo

La lógica judía ha utilizado y reconocido explícitamente durante mucho tiempo una forma de argumento llamada ***qal vachomer*** (que significa indulgente y estricto). Según *Génesis Rabá* (92:7, *Parashat Según Miqets* , una obra midrásica autorizada, existen diez ejemplos de este tipo de argumento en el Tanaj: cuatro aparecen en la Torá (que data del siglo XIII a. C., recordemos, según la tradición judía) y otros seis en el Naj (que abarca los siguientes ocho siglos aproximadamente). Innumerables ejercicios más de razonamiento *qal vachomer* aparecen en el Talmud, generalmente señalados con la expresión *kol sheken* . Hillel y el rabino Ismael ben Elisha incluyen este epígrafe en sus respectivas listas de principios hermenéuticos, y mucho se ha escrito al respecto desde entonces.

En el discurso inglés, tales argumentos se denominan ***fortiori*** (***racione*** , latín; que significa «con razón más fuerte») y suelen señalarse con la expresión « *todavía más».* La existencia de una terminología latina, y posteriormente inglesa, sugiere que los eruditos cristianos también consideraron que tales argumentos merecían estudio (influenciados sin duda por el precedente rabínico) [43]. Pero lo más interesante es que los tratados seculares

---

43 En la Biblia cristiana ya existen ejemplos de a fortiori, algunos de los cuales son analizados por H. Maccoby en *The Mythmaker: Paul and the Invention of Christianity* . El autor

modernos sobre lógica formal prácticamente lo ignoran, lo que sugiere que nunca se logró un progreso decisivo en el análisis de su morfología precisa. Su comprensión de un argumento fortiori sigue siendo muy superficial; están lejos de la claridad formal de la teoría silogística.

Diccionario de Filosofía bastante decente : «Si todos los hombres son mortales, entonces, *con mayor razón,* todos los ingleses —que constituyen una pequeña clase de todos los hombres— también deben ser mortales». De hecho, este no es un ejemplo de argumento con mayor razón, sino simplemente de silogismo [44], lo que demuestra que aún hoy existe un error de interpretación. O bien, consideremos la siguiente breve entrada en la *Encyclopédie Philosophique Universelle* [45]: « *Un* argumento con mayor razón se basa en el siguiente esquema: x es y, mientras que, en relación con el tema en cuestión, z es mayor que x; por lo tanto, con mayor razón, z es y. No es un argumento lógicamente válido, ya que no depende de la forma, sino del contenido *(Ed.)* ». La evaluación escéptica realizada en este caso se debe claramente a su incapacidad para comprender las formalidades exactas; sin embargo, la clave no está lejos, oculta en la cláusula «en relación con el tema en cuestión».

---

menciona la predilección de Pablo por este argumento, pero demuestra que carecía de conocimiento del « principio *dayo* » (véase más adelante), concluyendo que su uso de la forma se asemejaba más a la retórica de los predicadores estoicos helenísticos (págs. 64-67).

44 Podría decirse que en el silogismo existe un movimiento de pensamiento a fortiori inherente, puesto que pasamos de una cantidad mayor (todos) a una menor (algunos). Pero en el silogismo, la transición es posible gracias a la extensión relativamente incidental del término medio, mientras que, como hemos visto, en el a fortiori propiamente dicho, es el rango de valores inherente al término medio lo que la posibilita.

45 Vol. 1, pág. 51, mi traducción.

Muchos diccionarios y enciclopedias ni siquiera mencionan la expresión «con mayor razón».[46]

> (La lógica *de Qal vachomer* fue, sin duda, un hueso duro de roer; me llevó dos o tres semanas descifrarla. Mi método consistió en analizar minuciosamente una docena de ejemplos concretos bíblicos y talmúdicos, probando numerosas representaciones simbólicas, hasta discernir todos los factores implicados. Al principio, no estaba claro si todos los argumentos eran estructuralmente idénticos o si existían distintas variantes. Cuando algunas formas se hicieron evidentes, el resto se resolvió con las exigencias de la simetría. Los procedimientos de validación, las limitaciones formales y los argumentos derivados pudieron entonces analizarse con relativa facilidad. Si bien este trabajo fue en gran medida independiente y original, debo reconocer que fue precedido por importantes contribuciones de lógicos judíos del pasado, y en reconocimiento a ello, las ilustraciones que aquí se presentan se basarán principalmente en fuentes judaicas.)

---

46 Debo informar que, casi al final de la redacción de este libro, encontré una definición mucho mejor de argumento fortiori propuesta por Lalande en el *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* . Él escribe (mi traducción): «Inferencia de una cantidad a otra de naturaleza similar, mayor o menor, de tal manera que la primera no puede alcanzarse ni superarse sin [alcanzar]también la segunda». Sin embargo, cabe señalar que esta definición no especifica que el movimiento positivo de grande a pequeño es predicativo, mientras que el de pequeño a grande es subjetivo; e ignora por completo los modos negativos, así como las diferencias entre las formas copulativas e implicativas. Lalande añade que el argumento es de origen jurídico, citando la regla latina « *Non debet, cui plus licet, quod minus est non licere* » (p. 32).

Las formalidades de la lógica a fortiori son importantes, no solo para quienes se interesan por la lógica talmúdica, sino para los lógicos en general; pues la función de la disciplina de la lógica es identificar, estudiar y validar todas las formas de pensamiento humano. Y debería ser evidente, sin necesidad de mucha reflexión, que comúnmente utilizamos este tipo de razonamiento en nuestro pensamiento y conversación; y, de hecho, su mensaje esencial es bien conocido y muy importante para la ciencia moderna.

Lo que parece obvio a primera vista es que la lógica a fortiori se ocupa, de alguna manera, de la descripción *cuantitativa* y no meramente cualitativa de los fenómenos. El silogismo aristotélico trata atributos de diversa índole, sin referencia efectiva a sus *medidas o grados* ; sirve para clasificar los atributos en una jerarquía de especies y géneros, pero no los sitúa en ninguna relación intrínsecamente numérica. La única «cantidad» que le concierne es el recuento extrínseco de las instancias a las que se aplica una relación dada (lo que hace que una proposición sea general, singular o particular).

Esto resulta muy interesante, ya que —como bien saben los estudiosos de la historia de la ciencia— la ciencia moderna surgió precisamente gracias a la creciente conciencia de las cuestiones cuantitativas. Antes del Renacimiento, la medición desempeñaba un papel relativamente secundario en las ciencias físicas; las cosas se observaban (si acaso) principalmente en función de sus similitudes y diferencias cualitativas. Por ejemplo, se clasificaban como calientes o frías, ligeras o pesadas, sin mayor precisión. La ciencia moderna introdujo instrumentos físicos y herramientas matemáticas que permitieron una búsqueda del conocimiento más precisa en el ámbito físico.

Un argumento fortiori bien podría constituir el puente formal entre estos dos enfoques metodológicos. Su existencia en la antigüedad, ciertamente en tiempos

bíblicos y talmúdicos, demuestra que el análisis cuantitativo no estaba del todo ausente de los procesos de pensamiento de los precursores de la ciencia moderna. Puede que sus mediciones fueran relativamente imprecisas, y que sus herramientas lingüísticas y lógicas fueran inferiores a las que proporcionan las ecuaciones matemáticas, pero sin duda poseían cierto conocimiento de cuestiones cuantitativas.

A modo de apunte, quisiera hacer algunos comentarios sobre la historia de la lógica. Los historiadores de la lógica deben, en general, distinguir entre varios aspectos del tema.

(a) El ***arte o la práctica*** de la lógica: como acto de la mente humana, una comprensión de las relaciones entre cosas o ideas, la lógica forma parte del patrimonio natural de todos los seres humanos; nos sería imposible realizar la mayoría de nuestras tareas cotidianas o tomar decisiones sin algún ejercicio de esta capacidad conceptual. Tiendo a creer que todas las formas de razonamiento son naturales; pero no es inconcebible que los antropólogos demuestren que tal o cual forma se practicaba con mayor frecuencia en una cultura que en otra [47], o que apareció por primera vez en un momento y lugar determinados, o que estuvo totalmente ausente en una civilización determinada.

b) La ***consciencia teórica y la enseñanza*** de la lógica: ¿en qué momento de la historia los seres humanos adquirieron conciencia del uso del razonamiento y comenzaron a transmitir, al menos oralmente, sus ideas sobre el tema?, es una cuestión controvertida. La lógica puede comprenderse y analizarse de muchas maneras, no solo mediante el

47 Tengo la impresión, por ejemplo, de que el discurso francés moderno utiliza más la expresión «a fortiori» que el discurso inglés moderno. Hasta qué punto es cierto, y por qué debería ser así, no me atrevo a afirmar.

método formal-simbólico ni únicamente por escrito. Además, la pregunta puede plantearse no solo de forma general, sino también en relación con formas específicas de argumentación. Por definición, resulta difícil para los historiadores responder a esta pregunta, ya que solo pueden basarse en pruebas documentales para formular juicios. Sin embargo, las tradiciones transmitidas oralmente o las leyendas antiguas pueden proporcionar indicios aceptables.

c) La ***ciencia escrita*** de la lógica, tal como la conocemos: la evidencia documental (sus obras escritas, que se conservan casi íntegramente) señala a Aristóteles (siglo IV a. C.) como el primero en utilizar símbolos en lugar de términos para analizar diversos argumentos eductivos y silogísticos, que involucran las principales formas de proposición categórica. Desde entonces, el alcance de la lógica formal se ha ampliado enormemente, gracias en gran medida al admirable ejemplo de Aristóteles, y los hallazgos se han sistematizado de múltiples maneras.

Algunos historiadores de la lógica parecen equiparar la materia exclusivamente con su tercer aspecto, el más formal y literario (véase, por ejemplo, Windelband o el artículo de la *Enciclopedia Británica* sobre el tema). Sin embargo, incluso refiriéndose únicamente a la lógica griega, este enfoque resulta muy limitado. Según los relatos de autores posteriores (incluido Aristóteles), el uso y la discusión de la lógica precedieron ampliamente al avance aristotélico. Así, las paradojas de Zenón fueron un uso lúcido de la lógica paradójica (aunque no una teoría al respecto). O, por otro lado, las discusiones de Sócrates (recogidas por su discípulo Platón) sobre el proceso de definición pueden clasificarse como teorización lógica, aunque no de carácter formal.

Cabe señalar que, si se acepta que el argumento fortiori es un movimiento natural del pensamiento humano y no un

fenómeno exclusivamente judío, no me sorprendería encontrar evidencia documental de su uso en la literatura griega (que data del siglo V a. C.) o en sus antecedentes orales (desde el siglo VIII); pero, hasta donde sé, los lógicos griegos, incluido Aristóteles, nunca desarrollaron un estudio formal y sistemático del mismo.

El dogma de la fe judía según el cual los principios hermenéuticos formaban parte de las tradiciones orales transmitidas a Moisés en el Sinaí, junto con la Torá escrita, resulta, desde esta perspectiva, bastante plausible. Debemos tener en cuenta, en primer lugar, que la Torá es un documento complejo que jamás podría comprenderse sin el ejercicio mental de ciertas intuiciones lógicas. En segundo lugar, un pueblo que, más de mil años antes que los griegos, poseía una lengua escrita, bien pudo haber concebido o recibido un conjunto de directrices lógicas, como los principios hermenéuticos. Si bien no se trataba de teorías lógicas tan formales como las de Aristóteles, sí eran eficaces. Es cierto que no parecen haber sido plasmados por escrito hasta la época talmúdica, pero esto no prueba definitivamente que no se utilizaran y se discutieran oralmente mucho antes.

Respecto a la sugerencia de algunos historiadores de que el interés rabínico por la lógica fue resultado de la influencia cultural griega, también podría argumentarse lo contrario: que los griegos se interesaron por la lógica gracias a los judíos. Las interacciones entre personas siempre implican un intercambio de información y métodos; la cuestión radica en quién dio qué a quién y quién recibió qué de quién. La mera existencia de un contacto no responde por

sí sola a esa pregunta específica; solo puede responderse en un contexto más amplio.[48]

Un ejemplo ilustrativo que demuestra nuestra afirmación sobre la independencia de la lógica judaica es precisamente el argumento *qal vachomer* . La Torá proporciona evidencia documental de que esta forma de argumento se *utilizaba al menos* en la época en que fue escrita, incluso dos siglos antes (cuando tuvo lugar la historia de José y sus hermanos, que relata). Si nos basamos únicamente en la evidencia documental, el relato escrito en la literatura talmúdica, la *discusión consciente y explícita* de dicha forma de argumento debe datarse al menos en la época de Hillel y considerarse un descubrimiento revolucionario. Hasta donde sé, el presente estudio es el primer análisis exhaustivo del argumento *qal vachomer* , utilizando el método aristotélico de simbolización de términos (o tesis). La identificación de las variedades del argumento y de las diferencias significativas entre sus formas subjetiva (o antecedente) y predicativa (o consecuente) también parece ser novedosa.

2. Los estados de ánimo válidos

Comencemos por enumerar y nombrar todos los modos *válidos* del argumento a fortiori [49]en forma abstracta; en

---

48 En cualquier caso, resulta interesante señalar que Josefo Flavio afirma que un discípulo de Aristóteles, llamado Clearco, escribió un libro, hoy perdido, en el que relata un encuentro entre Aristóteles y un judío, durante el cual presumiblemente se intercambiaron ideas. Desconozco qué ideas se intercambiaron y si esta historia es un hecho o una leyenda (véase Bentwich).

49 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

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 SEQ Table * ARABIC \s 1 argumentos A-Fortiori

FORMA	**ESTRUCTURA**	
Copulativo	(1) **Subjetivo**	(2) **Predicado**
Implicativo	(3) **Antecedente**	(4) **Consecuente**
POLARIDAD	**ORIENTACIÓN**	
(a) **Positivo**	**De menor a mayor**	**Mayor a menor**

(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».

(b) **Negativo**	**Mayor a menor**	**De menor a mayor**

Comenzaremos analizando las formas " **copulativas** " del argumento. Existen esencialmente cuatro modos válidos. Dos de ellos tienen estructura subjetiva y dos tienen estructura predicativa; y para cada estructura, uno de los argumentos tiene polaridad positiva y el otro es negativo.

a. Estados de ánimo **subjetivos** .

(i) Versión **positiva** . (De menor a mayor.)

P es más R que Q (es R),

y, Q es R suficiente para ser S;

Por lo tanto, con mayor razón, P es R suficiente para ser S.

Como veremos más adelante, un argumento similar con P en la premisa menor y Q en la conclusión ("de mayor a menor") sería inválido.

(ii) Versión **negativa** . (De mayor a menor.)

P es más R que Q (es R),

Sin embargo, P *no es* R suficiente para ser S;

Por lo tanto, con mayor razón, Q *no es* R suficiente para ser S.

Como veremos más adelante, un argumento similar con Q en la premisa menor y P en la conclusión ("menor a mayor") sería inválido.

b. Modos **predicativos** .

(i) Versión **positiva** . (De mayor a menor.)

Se requiere más R para ser P que para ser Q,

y, S es R suficiente para ser P;

Por lo tanto, con mayor razón, S es R suficiente para ser Q.

Como veremos más adelante, un argumento similar con Q en la premisa menor y P en la conclusión ("menor a mayor") sería inválido.

(ii) Versión **negativa** . (De menor a mayor.)

Se requiere más R para ser P que para ser Q,

Sin embargo, S *no es* lo suficientemente R como para ser Q;

Por lo tanto, con mayor razón, S *no es* R suficiente para ser P.

Como veremos más adelante, un argumento similar con P en la premisa menor y Q en la conclusión ("de mayor a menor") sería inválido.

La expresión « **más aún** » utilizada en la conclusión pretende connotar que la proposición inferida es más «contundente» que la premisa menor, además de sugerir la base cuantitativa de la inferencia (es decir, que es a fortiori). Cabe señalar que, en lugar de las palabras «y» o «sin embargo» utilizadas para introducir la premisa menor, podríamos haber utilizado igualmente la expresión «no

obstante», que parece armonizar bien con la frase «más aún».

La premisa mayor siempre relaciona los términos mayor y menor (P y Q) con el término medio (R); este último sirve para ubicar los términos mayor y menor en un continuo cuantitativo. La premisa mayor es, por lo tanto, una especie de proposición *comparativa* de cierta amplitud, que posibilita la inferencia en cuestión; cabe destacar que contiene tres de los términos y que su polaridad es siempre positiva (esto se demostrará más adelante). El término que indica una mayor medida o grado (más) dentro de ese rango se denomina inmediatamente mayor; el término que indica una menor medida o grado (menos) dentro de ese rango se denomina inmediatamente menor (estas son convenciones, por supuesto). P y Q también pueden denominarse convenientemente los "extremos" (sin que ello implique, sin embargo, que representen cantidades extremas de R).

Cabe destacar que, a diferencia del silogismo, aquí la premisa mayor involucra a ambos términos extremos y la premisa menor puede referirse a cualquiera de ellos; por lo tanto, las expresiones «término mayor» y «término menor» tienen un significado distinto al del silogismo, ya que es el contenido relativo de los términos lo que determina la denominación, y no su posición dentro del argumento en su conjunto. Además, el término medio aparece en las tres proposiciones, no solo en las dos premisas.

La función de la premisa menor es relacionar positiva o negativamente uno de los términos extremos con los términos medio y subsidiario; la conclusión, por lo tanto, infiere *una relación similar* para el extremo restante. Si la premisa menor es positiva, también lo es la conclusión; estos modos se denominan positivos o *modus ponens* en latín; si la premisa menor es negativa, también lo es la conclusión; estos modos se denominan negativos o *modus tollens* . Cabe destacar que la premisa menor puede

referirse tanto al término mayor como al menor, según el caso. Así, la inferencia puede ser «del término mayor (en la premisa menor) al término menor (en la conclusión)» —esto se conoce como inferencia *a majori ad minus*— ; o, en el caso inverso, «del término menor (en la premisa menor) al término mayor (en la conclusión)» —esto se denomina *a minori ad majus*— .

Existen *diferencias notables entre los argumentos a fortiori subjetivos y predicativos* . En el argumento subjetivo, los términos extremos tienen la función lógica de sujetos en las tres proposiciones; mientras que, en el argumento predicativo, tienen la función de predicados. Por consiguiente, el término subsidiario es el predicado de la premisa menor y de la conclusión en los argumentos a fortiori subjetivos, y su sujeto en los argumentos a fortiori predicativos.

Debido a la diferencia funcional de los extremos, los argumentos presentan orientaciones opuestas. En el argumento subjetivo, el modo positivo va de menor a mayor, y el negativo de mayor a menor. En el argumento predicativo, el modo positivo va de mayor a menor, y el negativo de menor a mayor. La simetría de toda la teoría sugiere que es exhaustiva.

En relación con los modos verbales *inválidos mencionados anteriormente* , a saber, los subjetivos positivos o predicativos negativos de mayor a menor, y los subjetivos negativos o predicativos positivos de menor a mayor, cabe señalar que las premisas y la conclusión no están en conflicto. La invalidez implicada es la de un non sequitur, y no la de una antinomia. De ello se deduce que tales argumentos, aunque deductivamente carentes de valor, pueden, eventualmente, desempeñar un pequeño papel inductivo (del mismo modo que las apódosis inválidas se utilizan en la aducción).

" **implicativas** " del argumento son *esencialmente similares en estructura* a las formas copulativas, con la diferencia de que están diseñadas de forma más general para referirse a tesis (proposiciones), en lugar de términos. Por consiguiente, la relación implicada es de implicación, en lugar de predicación; es decir, encontramos en ellas la expresión "implica", en lugar de la cópula "es".[50]

c. Estados de ánimo **antecedentes** .

(i) Versión **positiva** . (De menor a mayor.)

P implica más R que Q (implica R)

y, Q implica suficiente R para implicar S; por lo tanto,

Más aún, P implica suficiente R como para implicar S.

(ii) Versión **negativa** . (De mayor a menor.)

P implica más R que Q (implica R)

Sin embargo, P *no* implica suficiente R para implicar S; por lo tanto,

Es más, Q *no* implica suficiente R como para implicar S.

d. Estados de ánimo **consecuentes** .

(i) Versión **positiva** . (De mayor a menor.)

Se requiere más R para implicar P que para implicar Q.

y, S implica suficiente R para implicar P; por lo tanto,

Más aún, S implica suficiente R para implicar Q.

(ii) Versión **negativa** . (De menor a mayor.)

Se requiere más R para implicar P que para implicar Q.

Sin embargo, S *no* implica suficiente R para implicar Q; por lo tanto,

---

50 Aquí, "implicación" debe entenderse en un sentido genérico, aplicable a todo tipo de modalidad; evitaremos significados más específicos para que las cosas sean claras y sencillas.

Es más, S *no* implica suficiente R como para implicar P.

No es necesario repetir todo lo dicho sobre los argumentos copulativos para los implicativos. Basta con recalcar que los modos no mencionados anteriormente, que pasan de mayor a menor o de menor a mayor en circunstancias incorrectas, son inválidos. Los elementos esenciales de la estructura y la terminología son idénticos, *mutatis mutandis* ; son dos conjuntos de paradigmas muy relacionados. Las formas copulativas son simplemente más restrictivas con respecto a qué término puede ser sujeto o predicado de qué otro término; las formas implicativas son más abiertas en este sentido. De hecho, podríamos considerar los argumentos copulativos como casos especiales de los correspondientes argumentos implicativos [51].

Aún quedan por hacer un par de comentarios que atañen a todas las variantes del argumento.

La forma estándar de la premisa mayor es una proposición comparativa con la expresión « **más... que** » (forma superior). Sin embargo, podríamos *conmutar* dichas premisas mayores y expresarlas en la forma « **menos... que** » (forma inferior), siempre que invirtamos el orden de los términos P y Q. Así, «P es más R que Q» podría escribirse como «Q es menos R que P», «Se requiere más R para ser P que para ser Q» como «Se requiere menos R para ser Q

---

51 La relación lógica entre "es" e "implica" es bien conocida. X "es" Y, en términos de lógica de clases, si está incluido en Y, lo cual no excluye que otras cosas también sean Y. X "implica" Y si no puede existir sin que Y también exista, incluso si, como puede suceder, no es Y. Por lo tanto, si X "es" Y, también "implica" Y; pero si X "implica" Y, no se deduce que "sea" Y. En otras palabras, "es" implica (pero no es implicado por) "implica"; "implica" es un concepto más amplio y genérico que abarca, pero no se limita a, "es", un concepto más específico y restringido.

que para ser P», y de forma similar para las formas implicativas, sin afectar a los argumentos. Estas son meras deducciones (las proposiciones en cuestión son equivalentes, se implican mutuamente y, del mismo modo, sus contradictorias se implican mutuamente), sin significado fundamental; pero conviene tenerlas en cuenta, ya que suelen darse en la práctica y podrían llevar a error. Lo importante es siempre saber cuál de los términos es el mayor (más R) y cuál es el menor (menos R).

Además, también debería ser obvio que la premisa mayor podría haber sido igualmente igualitaria, de la forma « **tanto como** » (por ejemplo, «P es tanto R como Q (es R)»). Los argumentos funcionarían igual de bien (siendo P y Q equivalentes en ellos). Sin embargo, en tales casos no sería apropiado decir «tanto más» con la conclusión, sino más bien usar la frase « **tanto igual** ». No obstante, debemos considerar tales argumentos como, en el límite, a fortiori en su estructura. La expresión «tanto más» es, estrictamente hablando, una redundancia, y sirve únicamente para señalar que se trata de un tipo de inferencia específicamente a fortiori; podríamos usar igualmente en todas partes la palabra «por lo tanto», que para nosotros significa que se está produciendo una inferencia, aunque no especifique de qué tipo.

De ello se deduce que cada uno de los estados de ánimo enumerados anteriormente representa tres estados de ánimo válidos: el superior (enumerado) y los correspondientes estados de ánimo inferior e igualitario (no enumerados).

Por último, es importante tener en cuenta, aunque sea obvio, que la forma «P es más R que Q» significa «P es más R que Q *es R* » (en la que Q es un sujeto tanto como P, y R es un predicado común), y no debe interpretarse como «P es más R que *P es* Q» (en la que P es el único sujeto, común a dos predicados Q y R, que son

conmensurables de alguna manera implícita, como en frecuencia espacial o temporal, lo que permite comparar los grados en que se aplican a P). En este último caso, R no puede funcionar como término medio, y el argumento no constituiría un a fortiori. Lo mismo puede decirse de «P implica más R que Q». Las ambigüedades formales de este tipo pueden conducir a un razonamiento a fortiori falaz [52].

La lógica a fortiori puede ampliarse mediante un análisis detallado de las reglas de **cantidad** . Estas se ajustan necesariamente a las líneas establecidas por la teoría silogística. Un sujeto puede ser plural (referirse a todos, algunos, la mayoría, pocos, muchos, unos pocos, etc., de los miembros de una clase X) o singular (referirse a un individuo o a un grupo colectivamente, mediante un nombre o un indicativo " *este"* o *"estos* " X). Un predicado es inevitablemente un concepto de clase (por ejemplo, Y), referido total o parcialmente (como en "no es Y"); incluso un predicado que incluye un término singular (como "pagar a Joe") es un concepto de clase, ya que muchos sujetos pueden relacionarse con él independientemente ("Cada uno de nosotros pagó a Joe"). Las extensiones (el ámbito de aplicabilidad) de cualquier concepto de clase que aparezca en dos de las proposiciones (las dos premisas o una premisa y la conclusión) deben superponerse, al menos parcialmente, si no completamente. Si no hay garantía de superposición, el argumento es inválido porque, en la práctica, contiene más de cuatro términos. En cualquier caso, la conclusión no puede abarcar más de lo que prevén las premisas.

---

52 Por ejemplo: Jane es más guapa que una chica buena; es lo suficientemente guapa como para ganar un concurso de belleza; por lo tanto, una chica buena es lo suficientemente guapa como para ganar un concurso de belleza.

En la argumentación *subjetiva* , ya sea positiva o negativa, dado que los sujetos de la premisa menor y la conclusión no son el mismo (son los términos mayor y menor, P y Q), solo podemos cuantificar estas proposiciones si la premisa mayor dice: "para cada instancia de P hay una instancia correspondiente de Q, tal que: el P dado es mayor R que el Q dado". En ese caso, si la premisa menor es general, también lo será la conclusión; y si la premisa menor es particular, también lo será la conclusión (indefinidamente, cabe señalar). Este problema no afecta a los términos medio y subsidiario (R, S), ya que son predicados. En la argumentación *predicativa* , ya sea positiva o negativa, el problema es mucho más sencillo. Dado que la premisa menor y la conclusión comparten un mismo sujeto (el término subsidiario, S), podemos cuantificarlas libremente y decir que cualquier cantidad de la primera, también lo será la cantidad de la segunda. En cuanto a los términos restantes (P, Q, R), todos son predicados y, por lo tanto, no cuantificables a voluntad. La premisa mayor, por supuesto, debe ser general en cualquier caso.

Todo lo anterior se refiere al argumento copulativo; se pueden aplicar directrices similares al argumento implicacional. Se trata de cuestiones puramente deductivas; sin embargo, cabe señalar que, en algunos casos, el argumento a fortiori en su conjunto se complica aún más por un argumento implícito por analogía entre términos o tesis, de modo que, de hecho, existen más de cuatro términos o tesis. En tales situaciones, es necesario realizar una evaluación inductiva independiente antes de poder aceptar la inferencia a fortiori.

Otra línea de desarrollo para la lógica a fortiori es la consideración de **la modalidad** . En el caso del argumento copulativo, sería necesario examinar premisas de diferentes tipos y categorías de modalidad; en el caso del argumento implicacional, además, habría que analizar los distintos modos de implicación. Una vez más, las

cuestiones implicadas no son exclusivas del argumento a fortiori, y podemos adaptar con relativa facilidad los hallazgos de los campos relacionados con las proposiciones categóricas y condicionales y sus argumentos. Para evitar que el lector se pierda en minucias, no profundizaremos más en estos detalles en el presente volumen.[53]

3. Preliminares

Nuestro primer trabajo consistió en *formalizar,* a fortiori, los argumentos, en intentar expresarlos en términos simbólicos, para así abstraer de su contenido específico aquello que los hace parecernos «lógicos». Necesitábamos demostrar que existen formas legítimas de argumentación, que no son meros adornos retóricos diseñados para engañar astutamente, sino cuya función es guiar a la(s) persona(s) a la(s) que van dirigidas mediante procesos de pensamiento genuinamente inferenciales. Esto lo hemos hecho en el capítulo anterior [en JL].[54]

---

53 En cuanto a la validación de los argumentos anteriores, véanse JL 3:2 y AFL 1:3. En el presente volumen, véase el breve análisis del capítulo 6:1-4, que también trata un argumento de crescendo.

54 En este punto, deseo hacer una aclaración. Mi interés particular en el argumento fortiori surgió en 1990 gracias a Daniel Goldsmith, abogado de Vancouver, Columbia Británica. Había escrito un artículo sobre "Lógica judía" que se publicó gradualmente en un periódico judío local llamado "World of Chabad". Un lector, el Sr. Goldsmith, me escribió sugiriéndome que prestara especial atención al argumento fortiori, como una forma de razonamiento particularmente judía que hasta entonces no había recibido mucha atención formal. En aquel momento decidí seguir su sugerencia, y los presentes ensayos sobre el tema son el resultado.

En cuanto a la terminología hebrea, los términos mayor, menor y medio se denominan: *chomer* (estricto), *qal* (indulgente) y, supuestamente, *emtsa'i* (intermedio). La palabra general para premisa es *nadon* (lo que legaliza; o *melamed* , lo que enseña), y la palabra para conclusión es *din* (lo legalizado; o *lamed* , lo enseñado). Desconozco cuáles son los nombres diferenciadores aceptados para las premisas mayor y menor en este idioma; sugiero que la premisa mayor se denomine *nadon. gadol* (grande), y la premisa menor *nadon katan* (pequeño). Nótese también las expresiones *michomer leqal* (de mayor a menor) y *miqal lechomer* (de menor a mayor).

He notado que la expresión « *qal vachomer* » se usa a veces como sinónimo de « *kol sheken* » (con mayor razón), y se refiere a la premisa menor y a la conclusión, respectivamente, independientemente del valor de los términos que implican estas proposiciones (incluso si la primera se refiere al término mayor y la segunda al menor), porque la conclusión siempre parece más «contundente» que la premisa menor. Este uso puede resultar engañoso y conviene evitarlo.

Analicemos ahora, con ejemplos convincentes, hasta qué punto nuestra teoría del argumento *qal vachomer* es aplicable, o si aún podemos extraer nuevas lecciones. Intentaré explicar el razonamiento paso a paso con la mayor claridad posible. El lector podrá apreciar aquí la belleza y la utilidad del método simbólico inaugurado por Aristóteles.

bíblicos a fortiori generalmente parecen consistir en una premisa menor y una conclusión; se presentan sin una premisa mayor. Están formulados al estilo típicamente judío, como una pregunta: «esto y aquello, ¿cuánto más esto y aquello?». El signo de interrogación (que, por supuesto, está ausente en el hebreo bíblico escrito, aunque presumiblemente se expresa en el tono del habla) sirve aquí

para señalar que no se puede llegar a otra conclusión que la sugerida; la pregunta retórica es en realidad: «¿Crees que se podría llegar a otra conclusión? ¡No!».

Respecto a la ausencia de una premisa mayor, es bien sabido y aceptado en la teoría lógica que los argumentos no siempre son completamente explícitos (*meforash* , en hebreo); tanto las premisas como la conclusión pueden quedar implícitas (*satum* , en hebreo). Aristóteles lo sabía y esto no le impidió desarrollar su teoría del silogismo. Tendemos naturalmente a suprimir partes de nuestro discurso para evitar afirmar lo obvio o realizar repeticiones tediosas; consideramos que el contexto aclara nuestra intención. Dichos argumentos incompletos, por cierto, se conocen como *entimemas* (término de origen griego).

La premisa mayor que falta está, en efecto, *latente* en la premisa menor y la conclusión dadas; pues, suponiendo que se conciban como un argumento, y no simplemente como una afirmación de un hecho combinada con una pregunta independiente, cualquier persona con un nivel de inteligencia razonable puede *construir fácilmente* la premisa mayor que falta, aunque sea de forma subconsciente. Si el término medio ya está explícito en el texto original, este proceso es relativamente sencillo. En algunos casos, sin embargo, no hay un término medio evidente de inmediato, y debemos proporcionar uno (por intangible que sea) que verifique el argumento.

En tal caso, examinamos los términos principales y secundarios dados y abstraemos de ellos un concepto que parece ser su factor común. Para constituir un término medio apropiado, este concepto subyacente debe proporcionar un continuo cuantitativo a lo largo del cual se puedan ubicar los términos principales y secundarios. En efecto, sustituimos silogísticamente dos grados del término medio postulado por los términos extremos recibidos. Cabe señalar que a veces se requiere una operación similar para

estandarizar un término subsidiario que es algo dispar en la premisa secundaria y la conclusión originales.

Lógicamente, podemos proponer cualquier término medio creíble; en la práctica, a menudo ni siquiera nos molestamos en hacerlo explícitamente, sino que damos por sentado que existe. Por supuesto, esto no significa que el asunto sea completamente arbitrario. En algunos casos, puede que no exista un término medio apropiado; en tal caso, el argumento es simplemente falaz (ya que carece de una premisa mayor). Pero normalmente, no se proporciona explícitamente un término medio válido, bajo el entendido de que es fácil encontrarlo; de hecho, puede haber muchas alternativas obvias entre las que elegir (y esto es lo que otorga cierta libertad al proceso de selección).

4. Ejemplos en la Torá

(1) Comencemos nuestro análisis con un ejemplo bíblico de la forma más simple de *qal vachomer* , de estructura subjetiva y polaridad positiva. Es la tercera aparición de este argumento en el *Chumash* o Pentateuco (**Números 12:14**). Dios acaba de castigar a Miriam con una especie de lepra por hablar en contra de su hermano Moisés; este le ruega a Dios que la sane; y Dios responde:

> «Si su padre le hubiera escupido en la cara, ¿acaso no debería esconderse avergonzada durante siete días? Que la encierren fuera del campamento durante siete días, y después la traerán de nuevo.»

Si reformulamos el argumento en forma estándar y explicitamos lo que parece tácito, obtenemos lo siguiente.

Premisa principal:

"La desaprobación divina (expresada aquí mediante el castigo de la lepra)" (=P) es una "desaprobación más seria" (=R) que la "desaprobación paterna (significada mediante un escupitajo en la cara)" (=Q);

Premisa secundaria:

si la desaprobación paterna (Q) es lo suficientemente grave (R) como para "hacer que uno se aísle (se esconda) avergonzado durante siete días" (=S),

Conclusión:

entonces la desaprobación divina (P) es lo suficientemente seria (R) como para "hacer que uno esté en aislamiento (encerrado) avergonzado durante siete días" (=S).

Cabe señalar que el término medio (gravedad de la desaprobación) no era explícito, sino que se concibió como la característica común del término menor (el padre escupiendo en la cara) y del término mayor (Dios afligiendo con lepra). En cuanto al término subsidiario que estas proposiciones tienen en común, cabe destacar que no es exactamente idéntico en las dos oraciones originales; lo uniformamos sustituyendo la diferencia (esconderse y estar encerrado) por su característica común (estar aislado). Más adelante se hablará con mayor detalle sobre la especificación «durante siete días» en el término subsidiario (S).

(2) Un buen ejemplo bíblico de *qal vachomer subjetivo negativo* se encuentra en **Éxodo 6:12** (es el segundo en el Pentateuco). Dios le dice a Moisés que regrese con el faraón y exija la liberación de los hijos de Israel; Moisés responde:

> «Mirad, los hijos de Israel no me han escuchado; ¿cómo, pues, me escuchará el faraón, que tengo labios incircuncisos?»

Este argumento puede interpretarse de la siguiente manera:

Premisa principal:

Los hijos de Israel (=P) "temen a Dios" (=R) más que el faraón (=Q);

Premisa secundaria:

Sin embargo, ellos (P) no temieron a Dios (R) lo suficiente como para escuchar a Moisés (=S);

Conclusión:

Más aún, Faraón (Q) no temerá a Dios (R) lo suficiente como para escuchar a Moisés (S).

Una vez más, inicialmente solo se nos proporcionó una premisa y una conclusión menores; pero su significado estructural (dos sujetos, un predicado común) y su polaridad resultaron inmediatamente claras. Sin embargo, la premisa mayor debía construirse; utilizamos un término medio que nos pareció apropiado: «temor de Dios».

Respecto a nuestra elección del término medio, la interjección de Moisés: «Tengo labios incircuncisos», que alude a su problema del habla (tartamudeaba), no parece ser el intermediario que necesitábamos, por la sencilla razón de que esta cualidad no difiere en grado en los dos casos que nos ocupan (a menos que consideremos que Moisés esperaba tartamudear más con el faraón que con los hijos de Israel). La referencia de Moisés a un problema del habla parece incidental —una excusa bastante débil, motivada por su característica humildad—, puesto que sabemos que su hermano Aarón actuaba como su portavoz en tales encuentros.

En cualquier caso, cabe señalar de paso que la intención implícita del argumento de Moisés era disuadir a Dios de enviarlo en una misión. Por lo tanto, aquí interviene un argumento adicional, a saber: «puesto que el faraón no me escucha, no tiene sentido que vaya a verlo», pero esto no es un *qal vachomer* .

(3) La primera aparición de *qal vachomer* en la Torá —y quizás históricamente, en cualquier documento escrito existente— se encuentra en **Génesis 44:8** (por lo tanto, data del período patriarcal, nota). Es un predicado positivo a fortiori. Los hermanos de José son acusados por su administrador de robar un cáliz de plata, y ellos replican:

> «Mira, el dinero que hallamos en las bocas de nuestros sacos, te lo trajimos de la tierra de Canaán; ¿cómo, pues, podríamos robar plata u oro de la casa de tu señor?»

Según nuestra teoría, el argumento se desarrolló de la siguiente manera:

Premisa principal:

Estarás de acuerdo con el principio general de que se requiere más "honestidad" (=R) para devolver el dinero encontrado (=P) que para abstenerse de robar una copa de plata (=Q);

Premisa secundaria:

y sin embargo, nosotros (=S) fuimos lo suficientemente honestos (R) como para devolver el dinero encontrado (P);

Conclusión:

Por lo tanto, puedes estar seguro de que nosotros (S) fuimos lo suficientemente honestos (R) como para no robar el cáliz de plata (Q).

Una vez más, el término medio (honestidad) solo estaba implícito en el texto original. La premisa principal puede ser cierta porque la cantidad de dinero involucrada era mayor que el valor de la copa de plata, o porque el dinero fue encontrado (y, por lo tanto, podría conservarse según el principio de "quien lo encuentra se lo queda") mientras que la copa fue robada; o porque el acto positivo de devolver algo es superior a la mera prohibición de robarlo.

(4) No hay ningún ejemplo de predicado negativo a fortiori en la Torá; pero reformularé el argumento en **Deuteronomio, 31:27** , para ilustrar esta forma. El argumento original es, de hecho, un predicado positivo en forma, y es el cuarto y último ejemplo de *qal vachomer* en el Pentateuco:

> "Porque conozco tu rebeldía y tu obstinación; he aquí, mientras aún vivo con vosotros hoy, habéis sido rebeldes contra el Señor; ¿cuánto más después de mi muerte?"

Podemos reformularlo de la siguiente manera, para nuestros propósitos:

Premisa principal:

Se requiere más "autodisciplina" (=R) para obedecer a Dios en ausencia de su emisario, Moisés (=P), que en su presencia (=Q);

Premisa secundaria:

Los hijos de Israel (=S) no fueron suficientemente autodisciplinados (R) para obedecer a Dios durante la vida de Moisés (Q);

Conclusión:

Por lo tanto, seguramente carecerían de la autodisciplina necesaria (R) después de su muerte (P).

En este caso, cabe destacar que el término medio se dio explícitamente en el texto; la «autodisciplina» es simplemente lo contrario de la desobediencia, implícita en la expresión «obstinación y rebeldía». La premisa mayor implícita es de sentido común.

Hemos ilustrado así los cuatro modos del argumento copulativo *qal vachomer* , con los cuatro casos que se encuentran en la Torá. A modo de aclaración, clasificaré

brevemente los seis casos que, según el Midrash, aparecen en los demás libros de la Biblia. El lector debería consultarlos e intentar elaborar una versión detallada de cada argumento, a modo de ejercicio. En todos los casos, la premisa principal es tácita y debe inferirse.

Samuel I, 23:3. Este es un antecedente positivo.

Jeremías 12:5. Este es un antecedente positivo (de hecho, aquí hay dos argumentos con la misma idea).

Ezequiel, 15:5. Este es un sujeto negativo.

Proverbios, 11:31. Este es un sujeto positivo.

Ester, 9:12. Este es un antecedente positivo (si es que lo es, a fortiori, véase la discusión en un capítulo posterior [5.5]).

La siguiente es una **forma rápida y sencilla de clasificar** cualquier ejemplo bíblico de *qal vachomer* :

a. ¿Cuál es la polaridad de las oraciones dadas? Si son positivas, el argumento es un *modus ponens* ; si son negativas, el argumento es un *modus tollens* .

b. ¿Cuál de las oraciones contiene el término mayor y cuál el término menor? Si la premisa menor tiene el extremo mayor y la conclusión tiene el extremo menor, el argumento es *un mayor ad menos* ; en el caso contrario, es *un menor ad mayor* .

c. Ahora, combine las respuestas a las dos preguntas anteriores: si el argumento es positivo y menor a mayor, o negativo y mayor a menor, es subjetivo o antecedente; si el argumento es positivo y mayor a menor, o negativo y menor a mayor, es predicativo o consecuente.

d. Por último, mediante un análisis más detallado o por ensayo y error, determine si el argumento es específicamente copulativo o implicativo. En esta etapa, ya se está construyendo una premisa mayor.

4. LISTA REVISADA DE A FORTIORI BÍBLICO

Tomado de Lógica Judaica *(1995), capítulo 5:1-4, y apéndice 4.*

1. Problemas encontrados

Como mencionamos anteriormente, según *Genesis Rabbah* , existen diez casos de argumento fortiori en la Biblia: cuatro de ellos en los Libros de Moisés y los otros seis en diversos otros lugares. Tradicionalmente se dice que esta obra midrásica fue compilada por el rabino Oshia Rabba (un Tana tardío) o por Rabba bar Nachmani (un Amora de tercera generación); en cualquier caso, alrededor del siglo III d. [55]C.

Ya en capítulos anteriores hemos analizado con considerable detalle los cuatro casos de a fortiori señalados en el *Chumash* por este Midrash, a saber: Gén. 44:8, Éx. 6:12, Núm. 12:14 y Deut. 31:27. Los otros seis casos que menciona son: 1-Sam. 23:3, Jer. 12:5 (dos casos), Ez. 15:5, Prov. 11:31 y Est. 9:12. Presumiblemente, se trata de una enumeración *completa* ; es decir, no es solo una lista de diez casos entre otros, sino una lista exhaustiva.

Al principio, di por sentada esta tradición autorizada de que solo existen estos 10 argumentos *qal vachomer* en la Biblia. Pero debo admitir que, con el tiempo, para mi sorpresa (por no decir consternación, pues no quiero

55 Si es relevante, la segunda tradición se mantiene en el *Sefer Hadorot* , y la primera en el más reciente *Tsemach David* .

provocar la ira de la ortodoxia de mi religión), me he visto obligado a revisar considerablemente ese artículo de fe. Un examen más detenido de la evidencia deja indudablemente claro que probablemente existan **al menos unos *30 (treinta)* casos en la Biblia** , y además, que uno de los casos enumerados por el Midrash es dudoso como caso genuino.

Mi primera sospecha de que algo andaba mal surgió del descubrimiento fortuito de un argumento a fortiori en Job 4:17-19, mientras hojeaba la *Guía de Maimónides* [56]. Naturalmente, supuse que la lista que aparecía en la *Encyclopaedia Judaica* [57], mi fuente inicial, era errónea por accidente (esto no es tan descabellado como parece: una vez detecté una confusión entre el silogismo hipotético de segunda y tercera figura en la *Encyclopedia of Philosophy de 1967* [58]); y que los dos casos contados en Jeremías eran en realidad uno solo, mientras que dicho argumento en Job quizás simplemente fue omitido por los impresores. Decidí consultar la fuente original y confirmar esta suposición (por supuesto, finalmente consulté *GR* , pero encontré que la lista *de EJ* era correcta).

Mientras tanto, habiendo tomado conciencia del tema de los argumentos lógicos en la Biblia a raíz de mi investigación previa, casualmente, un Shabat, mientras estudiaba la " *haftará* de la semana" *(Tazriaa)* , noté otro caso no mencionado, a saber, 2 Reyes 5:13. Nuevamente, mi reacción inmediata fue defensiva, conservadora; no quería contradecir la tradición. Al principio de mis investigaciones formales había mirado con recelo el argumento de Ester (volveremos sobre este detalle más

---

56 Pág. 301.

57 Vol. 8, pág. 367.

58 Vol. 4, pág. 518.

adelante); así que pensé, bueno, si ignoramos este caso dudoso, todavía tenemos un total de solo diez argumentos a fortiori.

Por esa época, mientras describía a la gente algunas de las dificultades con las que me encontraba en mi investigación bíblica, alguien mencionó que podría haber un caso de *qal vachomer* en Daniel; pero no pude encontrarlo a simple vista (como veremos, finalmente encontré un caso probable).

Asimismo, al hojear un comentario *de ArtScrolls* sobre el Génesis, observé con alivio su comentario de que «algunas ediciones» del Midrash incluyen Gén. 4:24 en lugar de Ezequiel 15:5 en la lista de diez. El comentario de Rashi sobre este ejemplo alternativo, según encontré después (véase Soncino *Chumash* [59]), está claramente formulado como un *qal vachomer* . (Presumiblemente, Rashi favorecía las ediciones especiales del Midrash, ya que en su comentario a Gén. 44:8 no cuestiona la afirmación de que solo hay diez casos de *qal vachomer* «en la Torá» [en el sentido más amplio del término, es decir, el Tanaj]; esto se menciona de pasada).

Así pues, en la práctica, al menos once frases de la Biblia son reconocidas como fortiori por las autoridades rabínicas en su conjunto, y no solo diez (aunque algunos mencionan diez y otros diez, y todos coinciden en nueve casos). Cómo concilian esto con la afirmación del Midrash, que aparentemente todos siguen defendiendo con firmeza, me resulta incomprensible: una contradicción es una contradicción. Desconozco si alguno de ellos ha señalado y reconocido otros casos de fortiori en el Tanaj, y, de ser así, cómo abordaron las cuestiones implicadas; pero estas cuestiones están implícitas incluso con una lista conjunta

---

59 Pág. 24.

de tan solo once casos. La solución más sencilla, a mi parecer, sería considerar que la afirmación del Midrash no pretende ser exhaustiva; entonces no habría problema en dudar de su infalibilidad.

2. La solución encontrada

Cuento esta historia con detalle para demostrar mi buena voluntad, mi reticencia a contradecir a las autoridades (pero también mi determinación de encontrar la verdad). Para entonces, se había hecho evidente que la tradición común sobre este tema era sin duda inexacta y que se requería una reevaluación sistemática. Pero, ¿cómo hacerlo sino releyendo todo el Tanaj con atención, teniendo en cuenta este asunto? Fue entonces cuando tuve una revelación muy afortunada...

> Los argumentos a fortiori en el Tanaj **no se** señalan, curiosamente, con expresiones como " *kol sheken* " o " *qal vachomer* ".

Estas expresiones se utilizan en argumentos y exposiciones talmúdicas (Mishná y Guemará) y post-talmúdicas (rabínicas), pero, hasta donde sé, no en la propia Biblia. Si analizamos los 10 casos mencionados por el Midrash (habitual), encontramos exclusivamente el siguiente lenguaje:

Génesis:	*Hen* (mira)... *ve ekh* (cómo entonces)...
Éxodo:	*Hen* (mira)... *ve ekh* (cómo entonces)...
Números:	... *halo* (¿no es eso entonces?)...
Deuteronomio:	*Hen* (he aquí)... *ve af ki* (entonces también cuando)...
Samuel:	*Hine* (contempla)... *ve af ki* (entonces también si)...
Jeremías:	*Ki* (si)... *ve ekh* (cómo entonces)...; *u* (y si)... *ve ekh* (cómo entonces)...

Ezequiel:	*Hine* (contempla)... *af ki* (entonces cuando)...
Proverbios:	*Hen* (he aquí)... *af ki* (también así)...
Ester:	... *meh* (qué)...

Me di cuenta casi de inmediato de que estas diversas frases podrían interpretarse como señales de la intención de formular un argumento a fortiori. Al cabo de un tiempo, comprendí que estas oraciones tenían, y de hecho debían tener, una forma condicional, con una cláusula antecedente (una premisa menor), señalada por el operador «si» (una de las partículas *hen/hine, ki, ve/u*), y una cláusula consecuente (una conclusión), señalada por el operador «entonces» (una de las expresiones *ve ekh, ve af ki, af ki, halo* y, finalmente, *meh*). Estas palabras o frases clave eran escasas, alrededor de media docena, por lo que podían utilizarse con relativa facilidad en la búsqueda de otros casos, si los hubiera, en una *Concordancia de la Biblia* (que es, en efecto, un índice de palabras). Por supuesto, podría haber otras expresiones significativas, además de estas, pero dejé la cuestión abierta; al menos, este era un punto de partida.

La siguiente etapa consistió en una investigación minuciosa: cada referencia a una palabra clave en la concordancia se buscó en la Biblia para determinar si indicaba o no un argumento a fortiori. En realidad, no investigué todas las palabras clave: busqué todas las apariciones de ***ekh, ve-ekh, af, af-ki, ve-af, ve-af-ki, hen, ve-hen, halo, va-halo*** *;* pero no tuve la paciencia para investigar también las palabras ***hine, ki*** . Rápidamente se hizo evidente que no todas las apariciones de las palabras clave indicaban un *qal vachomer* (solo alrededor del 6 por ciento lo hacía); por otro lado, encontré mediante este método muchos casos nuevos del argumento, es decir, casos no mencionados en el Midrash (alrededor de veinte). En total, busqué unas 500 referencias en la Biblia; para

entonces mi punto estaba demostrado, ya que tenía aproximadamente el triple de argumentos a fortiori con los que comencé, y no parecía importante seguir investigando el asunto e intentar ser exhaustivo.

Como ya se ha dicho, no fui consciente de inmediato del papel lógico que desempeñaban las palabras/frases clave. Al principio, mi enfoque fue pragmáticamente filológico; pero una vez que comprendí que lo que debía buscar eran operadores condicionales (si/entonces), se hizo evidente que se requería un análisis lingüístico más detallado: esta laboriosa investigación se presenta en el siguiente capítulo. En este contexto, gradualmente comprendí lo siguiente (que *a posteriori* quizás parezca obvio, pero no fue evidente de inmediato). Mientras que en hebreo moderno, *im/az* son los equivalentes más cercanos y de uso más común de condicionales (si/entonces), en hebreo bíblico el lenguaje es más variado:

a. Existen varias expresiones alternativas para "si", como *hen/hine, reu, ki, ve/u, im, be* ; todas ellas anuncian un antecedente: behold, see, if, when, because, in, etc. El prefijo *vav* (y) cumple esta función, al igual que las demás palabras, al presentar un contexto en el que ocurren ciertos eventos que se mencionan posteriormente.

b. Existen varias expresiones alternativas para «entonces», como *af, ve, ki, im* ; todas ellas anuncian un consecuente: más/menos, por lo tanto, entonces, así que, etc. La palabra *af* , a menudo traducida como «más/menos» (su lectura distintivamente a fortiori), significa más ampliamente «también, de manera similar». La palabra *ki* , que en hebreo moderno suele tener el significado limitado de «porque», evidentemente tiene en hebreo bíblico un rango de significado más amplio, incluyendo incluso «entonces». El uso de *vav* (y) en el sentido de «entonces» también se encuentra en inglés (por ejemplo, «Presiona el

botón y el motor arranca»), y por lo tanto no necesita explicación.

c. En hebreo bíblico, al igual que en el lenguaje moderno, el inglés o el francés, los antecedentes y consecuentes no necesitan ir indicados por operadores como «si» o «entonces»; pueden entenderse tácitamente por el contexto o omitirse para evitar repeticiones. (Actualmente, solemos usar una coma para indicar un «entonces» tácito en textos escritos). Gramaticalmente, los operadores lógicos son simplemente «conjunciones» que sirven para unir oraciones de diversas maneras.

d. Aunque inicialmente expresiones como *hen, af-ki, ve-af-ki, ve-ekh, halo* me permitieron descubrir argumentos a fortiori, finalmente me di cuenta de que no eran, o no del todo, factores lógicamente esenciales en estos argumentos. *Ekh* (cómo) y *halo* (¿no es que?) nunca son operadores de entonces en los argumentos, sino que siempre son parte integral del consecuente/conclusión en el que aparecen, sirviendo como recursos retóricos: ¿cómo harás esto? que significa, no puedes hacerlo; ¿no es que tal y cual? que significa, es tal y cual. En cuanto a *af-ki, ve-af-ki,* aunque la partícula *af* sirve como operador de entonces en los argumentos, *ve* y *ki* pueden tener un papel ya sea como operador de si del argumento, o como operador de si o entonces de su premisa y/o conclusión.

En este contexto, me gustaría remitir al lector al interesantísimo análisis de Esra Shereshevsky sobre las técnicas interpretativas de Rashi, donde se discuten algunos de los matices sutiles en el significado de palabras como [60]*ve* y *ki* .

Aparte de eso, tenga en cuenta que mi uso de los operadores *if/then* aquí es muy laxo, genérico (y no

60 Págs. 73-99.

exclusivamente lógico); no profundizo en el análisis para distinguir entre los diferentes tipos modales de condicionamiento: el lógico (*if*), el natural/temporal (*when, at such times as*) y el extensional (*in such instances as*). Los operadores if/then de cualquier argumento lógico son, por supuesto, de modalidad lógica, pero las premisas y conclusiones condicionales (si las hay) que encierran pueden ser de otros tipos modales.

3. Los datos y su análisis

La tabla que aparece a continuación presenta los resultados de estas investigaciones, mi propia lista propuesta de argumentos bíblicos a fortiori. Repito, no es necesariamente exhaustiva; y cabe añadir que algunos argumentos son sólidos e irrefutables, otros son relativamente débiles y susceptibles de refutación, pero creo que todos constituyen ejemplos razonablemente claros de la forma. Frente a cada referencia bíblica indico los operadores lógicos condicionales (si los hay) y, entre paréntesis, cualquiera de las expresiones típicas a fortiori *hen, hine, lahen, af-ki, ve-af-ki, ve-ekh, halo* , que me ayudaron personalmente a encontrar el caso, además de los propios operadores.

Tabla 4. 1 Lista propuesta de A fortiori bíblico

No.	REFERENCIA	OPERADORES	PISTAS INICIALES
	Libros de la Torá		
1	Génesis 4:24	**ki/ve**	(tradición)
2	Génesis 44:8	**gallina/ve**	gallina, ve-ekh

3	Éxodo 6:12	**gallina/ve**	gallina, ve-ekh
4	Números 12:14	**-/-**	halo
5	Deuteronomio 31:27	**gallina/af**	gallina, ve-af-ki
	Libros históricos		
6	1 Samuel 14:29-30	**reu/af**	af-ki
7	1 Samuel 21:6	**ki/af**	ve-af-ki
8	1 Samuel 23:3	**hine/af**	hine, ve-af-ki
9	2 Samuel 4:10-11	**ki/af**	af-ki, halo
10	2 Samuel 12:18	**hine/ve**	hine, ve-ekh
11	2 Samuel 16:11	**hine/af**	hine, ve-af-ki
12	1 Reyes 8:27	**hine/af**	hine, af-ki
13	2 Crónicas 6:18	**hine/af**	hine, af-ki
14	2 Reyes 5:13	**ki/af**	ve-af-ki
15	2 Reyes 10:4	**hine/ve**	hine, ve-ekh

Tabla 4.2 2continuación).

	Otros libros		
16	Job 4:17-19	**gallina/af**	gallina, af
17	Job 15:15-16	**gallina/af**	gallina, af-ki
18	Job 25:5-6	**gallina/af**	gallina, af-ki
19	Salmo 78:20	**gallina/juego,im**	gallina
20	Salmo 94:9	**-/-**	halo
21	Salmo 94:9	**soy/-**	halo
22	Salmo 94:10	**-/-**	halo
23	Proverbios 11:31	**gallina/af**	gallina, af-ki
24	Proverbios 15:11	**ki/af**	af-ki
25	Proverbios 19:7	**ki/af**	af-ki
26	Proverbios 19:10	**ki/af**	af-ki
27	Proverbios 21:27	**ki/af**	af-ki
28	Jeremías 12:5	**ki/ve**	ve-ekh
29	Jeremías 12:5	**u/ve**	ve-ekh
30	Ezequiel 15:5	**hine/af**	hine, af-ki
31	Daniel 2:9	**lahen/ve**	lahen

Observamos que existen al menos 31 casos de a fortiori en el Tanaj, 5 de ellos en cuatro libros de la Torá propiamente dicha, y 26 más en otros once libros (contando Samuel y Reyes como dos cada uno). Algunos de estos argumentos son repetitivos y quizás no deban considerarse distintos. Por ejemplo, 1 Reyes 8:27 y 2 Crónicas 6:18 son sin duda el mismo argumento, recogido en dos libros diferentes. Los

tres argumentos de Job podrían considerarse una misma idea, a pesar de pequeñas variaciones verbales; y de forma similar, los dos de Jeremías. Los dos argumentos del Salmo 94:9 tienen la misma premisa principal y podrían considerarse compuestos. Por otro lado, el Salmo 78:20 podría considerarse como dos argumentos con las mismas premisas pero conclusiones separadas, en lugar de un único argumento con una conclusión compuesta. Por lo tanto, el número total puede ser tan pequeño como 26 o tan grande como 32, dependiendo de cómo se cuente. En cualquier caso, la tabla anterior puede resumirse de la siguiente manera:

Tabla 4.3 3 de operadores A fortiori

OPERADORES	**(HEBREO)**	**FRECUENCIA.**	**UBICACIONES**
ki/af	כי/אף	7	1S, 2S, 2K, Pr.
gallina/af	הן/אף	5	Dt, Jb, Pr.
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/גם,אם	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 tienen argumentos a fortiori, que yo sepa; pero no veo razón 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 4. 4 Argumentos a 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 estos argumentos 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 argumentos a fortiori (y eventualmente para otros tipos de razonamiento) podría servir como herramienta de datación para resolver

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 apenas 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;

Esth. 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 ser de 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 un fortiori, no las abarca todas. Además, se puede demostrar caso por caso que todos los casos bíblicos de a fortiori, reconocidos como tales en el presente 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 la Biblia, a fortiori. En cuanto a los operadores condicionales, incluye *hen, hine, ki, u,* pero ignora *reu, im, lahen* ; en cuanto a los operadores subconjuntivos, 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. EL LENGUAJE DEL A FORTIORI BÍBLICO

Tomado de Lógica Judaica *(1995), capítulo 6.*

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

1. Introducción

Un bíblico a fortiori 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. [61]

2. En los libros de la Torá

Génesis 4:24. Lemekh ben Methushael:

> "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.

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.

---

61 He consultado varias traducciones estándar: para el Pentateuco, Samuel y Reyes, principalmente los Libros de Soncino de la Biblia, más clásicos; para los Salmos, *el Metsudah. Tehilim* , y para el resto, *la Biblia de Jerusalén* . En algunos casos, he tenido que hacer 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 no 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).

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, en efecto, a fortiori, la transición de siete (en la premisa menor) a setenta y siete (en la conclusión) no obedece la regla de " *dayo* " (suficiencia): 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 a fortiori en su intención, se expresa *sin operadores explícitos de si/entonces* (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 de si pero sin operador de entonces 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.

3. En libros de historia

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). El principio de *dayo* (suficiencia) se ignora.

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 if/then del argumento son ***ki/af*** . La premisa menor consiste en una proposición condicional, con ambas tesis compuestas, sin operador if explícito (a menos que el *ki inicial* tenga un doble propósito, para evitar decir ***ki*** *ki*) y con *ve* como operador then. 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 a su vez 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 a través de ***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 de "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 de "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* .

4. En 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 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 [62]). 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 esta una afirmación positiva de «menor a mayor», válida). Si « *recompensa* » se interpretara positivamente, la afirmación no constituiría una afirmación

---

62 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?».

válida a fortiori (siendo una afirmación positiva de «mayor a menor»); sino que tendría que leerse como una mera afirmación conjuntiva: «el justo (que tiene mucho mérito) será *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 [63]. Sin embargo, aunque esto bien podría ser cierto, me

---

63 Pág. 119.

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 *(suficiencia),* la conclusión debe ser 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).

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...» [64]. 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

64 Ibíd., pág. 159.

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:

> "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* [65]. 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

---

65 Ibíd., pág. 198.

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 evidencia 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:

> "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.

5. 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 ni siquiera parece estar implícita aquí.

Sin embargo, el argumento da la impresión de ser 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 fortiori.

Nota también: 2 Reyes 18:23-24 , y su repetición en Isaías 36:8-9 , podrían interpretarse a primera vista como un argumento de fortiori. Pero por mucho que lo he intentado, no he podido construir un argumento claro de fortiori a partir de él, por muy artificial e improbable que parezca lógicamente. Si suponemos que el orador argumenta: «Aunque os diera dos mil caballos, no podríais poner jinetes sobre ellos; ¿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 sencilla.

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 [66]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*

---

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

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 posible suponer que la mayoría de los enemigos de los judíos se encontraban en la capital como 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 declaración fuera otra cosa que una simple expresión de asombro y curiosidad.[67]

6. Anexo (2005)

Otro ejemplo de A-Fortiori en el Tanaj [68]. Un conocido mío y lector de *Lógica Judaica* , Mark Leroux, me señaló acertadamente en 2001 un argumento adicional de a fortiori en la Biblia, en 1 Samuel 17:37. El pasaje dice [69]:

> "Y David dijo: 'El Señor, que me libró de las garras del león y 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*

---

67 Por casualidad encontré (esto es junio de 1998) otro ejemplo más contundente: 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 *vaani lo* (¿y no debería yo?) es obviamente similar en función a *halo* .

68 Anexo 4 de JL.

69 Nueva York: Judaica Press, 1976.

(encontramos una situación similar más arriba, 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 un fortiori (premisa mayor con " *tanto como* "), que basta para exponer el punto 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 este hombre aseguró haber matado a petición del propio Saúl, según se narra en 2 Samuel 1), ¡cuánto más castigará a los dos hombres que le trajeron la noticia de la muerte de Is-Boset (a quien asesinaron 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.

6. EL ARGUMENTO DE MIRIAM, FORTIORI

Extraído de A Fortiori Logic *(2013), capítulo 7:2,4 (partes).*

El argumento a fortiori presentado por Miriam, la hermana de Moisés, en Números 12:14-15, desempeña un papel importante en las discusiones rabínicas sobre este tipo de argumentos, especialmente en la Guemará (el comentario de la Mishná). Por esta razón, he tenido que analizarlo con considerable detalle.

1. Validación formal de un argumento fortiori

El paradigma de un argumento fortiori, la forma más simple y comúnmente utilizada del mismo, es el modo subjetivo positivo [70], en el que los términos mayor y menor (aquí siempre etiquetados como P y Q, respectivamente) son sujetos y los términos medio y subsidiario (aquí siempre etiquetados como R y S, respectivamente) son predicados. Procede de la siguiente manera [71]:

---

70 Nota de paso: el nombre hebreo de un argumento fortiori, a saber, *qal vachomer* (es decir, 'menor y mayor', lo que sugiere de menor *a* mayor, ya que la palabra 'menor' precede a la palabra 'mayor'), indica que los rabinos también consideraban este modo como el principal y más típico. De lo contrario, ¡podrían haberlo llamado *chomer veqal* !

71 Aquí omito *un* argumento de igualdad o a fortiori por razones de simplicidad. Este tema ya se mencionó y trató en un capítulo anterior (1). En resumen, se refiere a los casos en que Rp = Rq.

P es R más de lo que Q es R (premisa mayor).

Q es R suficiente para ser S (premisa menor).

Por lo tanto, P es R suficiente para ser S (conclusión).

Un ejemplo de este argumento sería: « *Si su padre le hubiera escupido en la cara, ¿acaso no debería esconderse avergonzada durante siete días? Que la encierren fuera del campamento durante siete días, y después la vuelvan a traer* » (Núm. 12:14). Esto puede interpretarse como: si ofender al padre (Q) es lo suficientemente grave (R) como para merecer siete días de aislamiento (S), entonces seguramente ofender a Dios (P) también lo es (R) como para merecer siete días de aislamiento (S); la premisa mayor tácita es: ofender a Dios (P) es peor (R) que ofender al padre (Q).

Esta forma de argumento puede validarse lógicamente (en resumen) de la siguiente manera. La premisa mayor nos dice que P y Q son ambos R, aunque en diferentes medidas o grados. Supongamos que la medida o grado de R en P es Rp y la de R en Q es Rq; entonces la premisa mayor nos dice que: si P entonces Rp, y si Q entonces Rp, y Rp es mayor que Rq (lo que a su vez implica: si algo es Rp entonces también es Rq, ya que un número mayor incluye todos los números menores que él [72]). De manera similar, la premisa menor nos dice que nada puede ser S a menos que tenga al menos una cierta medida o grado de R, llamémoslo Rs; esto puede expresarse más formalmente como: si Rs entonces S y si no Rs entonces no S. Obviamente, dado que Q es R, Q tiene la cantidad Rq de R, es decir, si Q, entonces Rq; pero aquí aprendemos adicionalmente (de la cláusula "suficiente") que Rq es

---

72 Esto se conoce como la regla talmúdica de *bichlal maasaim maneh* , aunque no sé quién la formuló por primera vez, ni cuándo ni dónde lo hizo.

mayor o igual que Rs, de modo que si Rq entonces Rs; de donde, la premisa menor nos dice que si Q entonces S. La conclusión putativa simplemente reúne algunos de los elementos precedentes en una nueva proposición compuesta, a saber: si P entonces Rp (de la premisa mayor) y si Rs entonces S y si no Rs entonces no S (de la premisa menor), y Rp es mayor que Rs (ya que Rp > Rq en la premisa mayor y Rq ≥ Rs en la premisa menor), de modo que si Rp entonces Rs; de donde, si P entonces S. La conclusión queda así demostrada por las dos premisas (juntas, no por separado, como puede verse). Por lo tanto, el argumento en su conjunto es válido, es decir, *no puede ser refutado lógicamente* .

Habiendo validado así el modo subjetivo positivo de un argumento fortiori, es fácil validar el modo subjetivo negativo mediante *reducción al absurdo* del primero. Es decir, manteniendo la premisa mayor del primero: «P es R más que Q es R», y negando su supuesta conclusión, es decir: «P es R *no* lo suficiente para ser S», debemos concluir ahora negando su premisa menor, es decir: «Q es R *no* lo suficiente para ser S». Porque, si no concluyéramos así el argumento negativo, estaríamos negando la validez del argumento positivo.

De manera similar, podemos demostrar la validez de los modos predicativos positivo y negativo de un argumento fortiori. En esta forma, los términos mayor, menor y medio (P, Q y R) son predicados y el término subsidiario (S) es un sujeto.

Se requiere más R para ser P que para ser Q (premisa mayor).

S es R suficiente para ser P (premisa menor).

Por lo tanto, S es R suficiente para ser Q (conclusión).

Un ejemplo de este argumento sería: « *Mira, el dinero que hallamos en la boca de nuestros sacos, eso te trajimos de la tierra de Canaán; ¿cómo, pues, podríamos robar plata*

u oro de la casa de tu señor? » (Génesis 44:8). Esto puede interpretarse como: si somos lo suficientemente honestos como para devolver los objetos de valor encontrados, entonces seguramente también lo seremos para no robar; la premisa tácita es que se requiere más honestidad para devolver los objetos de valor encontrados que para abstenerse de robar.

Aquí la validación procede (de nuevo brevemente) de la siguiente manera. La premisa mayor nos dice que si y solo si Rp entonces P, y si y solo si Rq entonces Q, y Rp es mayor que Rq (de donde se deduce que si Rp entonces Rq). La premisa menor nos dice además que si S entonces Rs, y (como es "suficiente") Rs es mayor o igual que Rp (de donde se deduce que si Rs entonces Rp), de lo cual se sigue que si S entonces Rp; y como si y solo si Rp entonces P, se sigue que si S entonces P. A partir de los datos anteriores, podemos construir la conclusión putativa, usando si S entonces Rs (de la premisa menor), y Rs es mayor que Rq (de ambas premisas, de donde se deduce que si Rs entonces Rq); estas juntas implican si S entonces Rq, y esto junto con si y solo si Rq entonces Q (de la premisa mayor) implican si S entonces Q. La conclusión queda así de nuevo probada de forma incontrovertible por las dos premisas conjuntamente. El modo predicativo negativo puede validarse, como antes, mediante el método de *reducción al absurdo* . Es decir, si la premisa mayor permanece inalterada y se niega la conclusión supuesta, entonces necesariamente se negará la premisa menor; pero como la premisa menor está dada y, por lo tanto, no puede negarse, se deduce que la conclusión no puede negarse.

Nótese que el razonamiento procede de menor a mayor (es decir, del término menor (Q) en la premisa menor al término mayor (P) en la conclusión) en el modo subjetivo positivo; de mayor a menor en el modo subjetivo negativo; de mayor a menor en el modo predicativo positivo; y de menor a mayor en el modo predicativo negativo. Estas son

formas válidas de razonamiento. Si, por otro lado, procediéramos de mayor a menor en el modo subjetivo positivo, de menor a mayor en el modo subjetivo negativo, de menor a mayor en el modo predicativo positivo o de mayor a menor en el modo predicativo negativo, estaríamos incurriendo en un razonamiento falaz. Es decir, en los últimos cuatro casos, los argumentos no pueden validarse y sus supuestas conclusiones no se derivan lógicamente de las premisas dadas. Razonar falazmente implica incurrir en una contradicción inmediata o eventual.

Nótese que cada uno de los cuatro argumentos que acabamos de validar contiene solo cuatro términos, aquí denominados P, Q, R y S. Cada uno de estos términos aparece dos o más veces en el argumento. P y Q aparecen en la premisa mayor y en la premisa menor o en la conclusión. R aparece en ambas premisas y en la conclusión. Y S aparece en la premisa menor y en la conclusión. Se puede decir que el argumento en su conjunto está correctamente construido si tiene una de estas cuatro formas validadas y contiene *solo cuatro términos* . Obviamente, si alguno (o más) de los términos tiene incluso significados ligeramente diferentes en sus distintas apariciones en el argumento, no se puede decir que el argumento esté realmente bien construido. Puede dar la ilusión de ser válido a fortiori, pero en realidad no lo es. Es un razonamiento falaz.

Los argumentos descritos anteriormente, denominados subjetivos o predicativos, se refieren a términos y, por lo tanto, pueden llamarse «copulativos». Existen argumentos «implicativos» similares, que se refieren a tesis en lugar de términos y, por consiguiente, se denominan antecedentes o consecuentes. Para dar un ejemplo de estos últimos, un argumento antecedente positivo podría ser el siguiente:

Ap (donde A es p) implica Cr (donde r está en C) más que Bq (donde B es q),

y Bq implica Cr suficiente para Ds (para que D sea s);

Por lo tanto, Ap implica Cr suficiente para Ds.

Nótese el uso de «implica» en lugar de «es» para correlacionar los elementos en cuestión. Aquí he presentado las tesis como proposiciones explícitas: «A es p», «B es q», «C es r» y «D es s», aunque también podrían simbolizarse simplemente como P, Q, R y S, respectivamente. Las reglas de inferencia son esencialmente las mismas en el argumento implicacional que en el argumento copulativo.

2. El principio de deducción

Esta advertencia sobre *la uniformidad de los términos utilizados en un argumento* puede expresarse como una ley de la lógica. Es válida no solo para un argumento fortiori, sino para todo argumento deductivo (por ejemplo, silogismos o apódosis). Podemos denominar a esta regla fundamental «principio de deducción» y enunciarla así: *ninguna información puede considerarse una conclusión deductiva si no está ya dada, explícita o implícitamente, en la(s) premisa(s)* . Este es un principio muy importante que nos ayuda a evitar el razonamiento falaz. Puede considerarse un aspecto de la ley de identidad, ya que nos obliga a reconocer la información que tenemos tal como es, sin añadidos fantasiosos. También puede considerarse *la quinta ley del pensamiento* , para subrayar el contraste entre esta y el principio de inducción [73], que es la cuarta ley del pensamiento.

---

73 En su forma más general, este principio puede enunciarse así: lo que en un contexto de información determinado parece ser cierto, puede considerarse efectivamente cierto, a menos que se encuentre información nueva que ponga en duda su apariencia inicial. En este último

La deducción nunca debe confundirse con la inducción. En el razonamiento inductivo, la conclusión puede contener más información que la que proporcionan las premisas; por ejemplo, cuando generalizamos de algunos casos a todos, la conclusión es inductivamente válida *siempre que* no se encuentren casos que la contradigan. En el razonamiento deductivo, en cambio, la conclusión debe estar formalmente implícita en las premisas dadas, y no se permite ninguna extrapolación a partir de los datos proporcionados. En la inducción, la conclusión es provisional y está sujeta a cambios si se encuentra información adicional, *incluso si* dichos datos no contradicen las premisas iniciales [74]. En la deducción, por otro lado, la conclusión es segura e inmutable, siempre que ningún dato nuevo contradiga las premisas iniciales.

En cuanto a los términos, si un término utilizado en la conclusión de un argumento deductivo (como «fortiori») difiere, *aunque sea ligeramente,* en significado o alcance de su significado o alcance en una premisa, la conclusión es inválida. No se permite ninguna ambigüedad ni error. No se permite ninguna creatividad ni extrapolación. Si los términos no son exactamente idénticos a lo largo del argumento, este aún podría tener algún valor inductivo, pero carece de valor deductivo. A esta regla de la lógica, pues, la denominaremos aquí «principio de deducción».

---

caso, el cambio en el contexto de información puede generar una nueva percepción de lo que es cierto, o bien, puede generar cierta incertidumbre hasta que se disponga de datos adicionales.

74 Por ejemplo, si se ha generalizado de “algunos X son Y” a “todos los X son Y”, y posteriormente se descubre que “algunos X no son Y”, la premisa “algunos X son Y” no se contradice, pero la conclusión “todos los X son Y” sí se contradice y debe abandonarse.

El error del argumento "proporcional" a fortiori. Un error que muchas personas cometen al intentar razonar a fortiori es suponer que el término subsidiario (S) cambia *generalmente* en magnitud en proporción (aproximadamente) a la comparación entre los términos mayor y menor (P y Q). El error de dicho argumento **"** proporcional" a fortiori, como lo llamaremos de ahora en adelante, puede demostrarse formalmente de la siguiente manera.

Consideremos el estado de ánimo subjetivo positivo que hemos descrito anteriormente. Supongamos que, en lugar de argumentar como lo hicimos antes, ahora argumentamos como lo hacen los defensores de este razonamiento falaz: *así como "P es más R que S" (premisa mayor), entonces S en la conclusión (que trata sobre P) debería ser mayor que en la premisa menor (que trata sobre Q)* . Si nos atenemos a este "razonamiento", tendríamos *dos términos subsidiarios diferentes* , digamos S1 para la premisa menor y S2 para la conclusión, con S2 > S1, tal vez en la misma proporción que P lo es con respecto a Q, o más precisamente como el valor R para P (Rp) lo es con respecto al valor R para Q (Rq), de modo que S1 y S2 podrían denominarse más específicamente Sq y Sp. En ese caso, nuestro argumento se leería de la siguiente manera:

P es R más de lo que Q es R (premisa mayor).

Q es R suficiente para ser S1 (premisa menor).

Por lo tanto, P es R suficiente para ser S2 (conclusión).

El problema ahora es que este argumento sería difícil de validar, ya que contiene *cinco términos* en lugar de solo cuatro como antes. Anteriormente, el valor de R suficiente para calificar como S era *el mismo* (es decir, $R \geq Rs$) en la conclusión (para P) que en la premisa menor (para Q). Ahora, tenemos dos valores umbral de R para S, digamos Rs1 (en la premisa menor, para Q) y Rs2 (en la conclusión, para P). Claramente, si se supone que Rs2 es mayor que

Rs1 (así como Rp es mayor que Rq), no podemos concluir que Rp > Rs2, porque aunque todavía sabemos que Rp > Rq y Rq ≥ Rs1, ahora tenemos: Rp > Rs1 < Rs2, de modo que los tamaños relativos de Rp y Rs2 siguen siendo indecidibles. Además, aunque anteriormente inferimos el componente "Si Rs entonces S" de la conclusión a partir de la premisa menor, ahora no tenemos base para el componente "Si Rs2 entonces S2" de la conclusión, ya que nuestra premisa menor tiene un componente diferente "Si Rs1 entonces S1" (y la última proposición ciertamente no implica formalmente la primera).[75]

De ello se deduce que la conclusión deseada, «P es R suficiente para ser S2», de la versión «proporcional» propuesta para un argumento fortiori, es simplemente inválida [76]. Es decir, *su supuesta conclusión no se deriva lógicamente de sus premisas* . La razón, cabe reiterar, es que tenemos efectivamente un *nuevo* término (S2) en la conclusión que no se da explícita ni implícitamente en las premisas (donde solo aparece S1, en la premisa menor). Sin embargo, la deducción nunca puede producir información *nueva* de ningún tipo, como ya hemos recalcado. A muchos les resulta inaceptable este resultado. Se niegan a aceptar que el término subsidiario S deba permanecer inalterado en

---

75 Por supuesto, si se asumiera que Rs1 es mayor que Rs2, podríamos inferir que Rp > Rs2. Pero este no es el objetivo de quienes intentan «cuantificar» un argumento fortiori, ya que la proporción entre P y Q se invertiría entre Rs1 y Rs2. Además, la siguiente objeción, a saber, que «Si Rs2 entonces S2» no se puede deducir de «Si Rs1 entonces S1», seguiría siendo pertinente.

76 He puesto el adjetivo «proporcional» entre comillas porque la proporción de S2 a S1 no suele ser exactamente igual a la de P a Q. Pero, como bien señalan, que esta expresión se entienda literal o aproximada no afecta a la validez del argumento. Si es inválido cuando es exacto, como se demuestra aquí, ¡con mayor razón lo es cuando es aproximado!

la conclusión. Insisten en ver en un argumento fortiori un argumento ventajoso, donde el valor de S (y las R subyacentes) es mayor para P que para Q. Quieren «cuantificar» el argumento con mayor profundidad de la que permite la versión estándar.

De manera similar, podemos demostrar que la «proporcionalidad» no puede inferirse mediante un argumento a fortiori predicativo positivo. En tal caso, el término subsidiario (S) es el sujeto (en lugar del predicado) de la premisa menor y la conclusión. Si ese término es diferente (como S1 y S2) en estas dos proposiciones, obviamente no tenemos un argumento a fortiori válido, ya que nuestro argumento involucra efectivamente cinco términos en lugar de cuatro, como se requiere. Podríamos tener razones para creer o simplemente imaginar que el sujeto (S) se ve disminuido en algún sentido en proporción a sus predicados (mayor con P, menor con Q), pero tal cambio, real o imaginario, no tiene nada que ver con el argumento a fortiori en sí. S bien puede variar en significado o alcance, pero si lo hace, no se *debe a* un argumento a fortiori como tal. La lógica formal enseña generalidades, pero esto no significa que enseñe uniformidad; permite variaciones en casos particulares, incluso cuando identifica propiedades comunes a todos los casos.

Quienes creen en el argumento a fortiori «proporcional» no comprenden la diferencia entre el conocimiento obtenido mediante un método deductivo específico y el conocimiento obtenido por otros medios. *Mediante una deducción puramente a fortiori* , solo podemos concluir que P se relaciona precisamente con S, al igual que Q se relaciona con S en la premisa menor. Sin embargo, esto no excluye la posibilidad de que, *por otros medios* , como la observación o la inducción, o incluso un acto deductivo posterior, podamos descubrir y demostrar que el valor de S en relación con Q (S1) y el valor de S en relación con P

(S2) son diferentes. Si resulta que sabemos *con* certeza que S varía en proporción a la comparación de P y Q a través de R, podemos, *tras* la deducción a fortiori, *procesar aún más* su conclusión de acuerdo con dicho conocimiento adicional [77]. Pero no podemos afirmar que dicho procesamiento adicional sea parte integrante del argumento a fortiori en sí mismo; simplemente no lo es, como ya se ha demostrado en términos bastante formales.

La lógica formal divide nuestras largas cadenas de razonamiento en unidades distinguibles —llamadas argumentos—, cada una con una lógica particular y reglas específicas que debe seguir. El silogismo tiene ciertas reglas, el argumento fortiori tiene otras, la generalización tiene otras, la aducción tiene otras, y así sucesivamente. Cuando estos argumentos, ya sean deductivos o inductivos, y de cualquier forma, se unen para constituir una cadena de razonamiento (cuyo término técnico es *entimema*), puede parecer que la conclusión final es producto de todas las etapas precedentes, pero en realidad es producto únicamente de la última etapa. Cada etapa tiene su propia conclusión, que luego se convierte en premisa en la siguiente etapa. Las etapas nunca se mezclan, sino que permanecen lógicamente distintas. De esta manera, podemos distinguir claramente la conclusión de un

---

77 Un ejemplo neutral sería: supongamos que sabemos que el producto A es más caro que el producto B; sabiendo que una cierta cantidad del producto B cuesta $1000, solo podríamos predecir, mediante un argumento de fortiori, que la misma cantidad del producto A costará "al menos $1000". Pero esto no nos impediría consultar una lista de precios y encontrar que el precio real de esa cantidad del producto A es de $1250. Sin embargo, dicho ajuste de precio sería un cálculo *posterior* basado en las tarifas de la lista de precios, y no una inferencia basada en el argumento de fortiori. De hecho, una vez que obtuviéramos la lista de precios, no necesitaríamos el argumento de fortiori en absoluto.

argumento puramente fortiori de la de cualquier otro argumento que pueda construirse posteriormente utilizando la conclusión fortiori como premisa.

Algunas personas que creen que un argumento fortiori produce una conclusión "proporcional" se dejan engañar por la formulación de dicha conclusión. Decimos: "puesto que tal y cual, por lo tanto, *con mayor razón* , esto y aquello". La expresión "con mayor razón" parece implicar que la conclusión (si se refiere al término mayor) es *cuantitativamente mayor* que la premisa menor (que se refiere al término menor). De lo contrario, ¿qué tiene de "mayor"? Pero lo cierto es que usamos esa expresión tanto en casos de mayor a menor como de menor a mayor. Aunque podemos decir "cuánto más" y "cuánto menos", rara vez usamos la expresión "con mayor razón" [78]para equilibrar "con mayor razón"; esta última se usa generalmente en ambos contextos. Por lo tanto, "con mayor razón" debería interpretarse más bien como una afirmación de que la conclusión es *más cierta* que la premisa menor [79]. Pero aunque esta sea a menudo nuestra intención, no es lógicamente correcto. En realidad, la conclusión siempre es (si es válida) *tan* cierta como la premisa menor, ni más ni menos. Por lo tanto, no debemos tomar la expresión «con mayor razón» demasiado literalmente; de hecho, no añade nada a las señales habituales de conclusión como «por consiguiente» o «así que». Es simplemente un énfasis retórico, o una señal de que la forma de razonamiento es «a fortiori».

---

78 No confundir con “no obstante”.

79 Esto se evidencia en la expresión latina *a fortiori ratione* , que significa 'con razón más fuerte'.

3. El argumento *en crescendo*

Aunque el argumento «proporcional» a fortiori no es formalmente válido, en realidad *a veces* lo es. Es válido bajo ciertas condiciones, que ahora especificaremos. Cuando estas condiciones se cumplen, deberíamos (sugiero) denominar el argumento de forma diferente y hablar de «argumento crescendo» [80], para distinguirlo del argumento «a fortiori» estricto. También podríamos decir (basándonos en la forma común de las conclusiones de ambos argumentos) que un argumento crescendo es un tipo particular de argumento a fortiori, en contraposición a la especie «puramente a fortiori» de este tipo de argumento. Más precisamente, un argumento crescendo es *un compuesto* de un argumento estrictamente fortiori y un argumento «pro rata». Combina premisas de ambos argumentos para producir una conclusión especial, «proporcional».

El tono **subjetivo positivo** de un argumento en crescendo tiene tres premisas y cinco términos:

P es más R que Q es R (premisa mayor);

y Q es R suficiente para ser Sq (premisa menor);

y S varía en proporción a R (premisa adicional).

Por lo tanto, P es R suficiente para ser Sp (una conclusión en crescendo).

La «premisa adicional» nos indica que existe proporcionalidad entre S y R. Nótese que el término subsidiario (Sp) en la conclusión difiere del (Sq) dado en la premisa menor, aunque representan dos medidas o grados de una misma cosa (S). Este modo de pensar se puede validar de la siguiente manera:

---

80 El término es de origen italiano y se utiliza en musicología para denotar un aumento gradual del volumen.

El elemento puramente a fortiori es:

P es más R que Q es R,

y Q es R suficiente para ser Sq.

(Por lo tanto, P es suficientemente R como para ser cuadrado).

A esto hay que añadirle el elemento prorrateado:

Además, si se nos da que S varía en proporción directa a R, entonces:

puesto que la premisa menor anterior implica que: si R = Rq, entonces S = Sq,

De ello se deduce que: si R = mayor que Rq = Rp, entonces S = mayor que Sq = Sp.

De ahí surge la conclusión en crescendo:

Por lo tanto, P es R suficiente para ser Sp.

Si la proporción de S a R es directa, entonces Sp > Sq; pero si S es inversamente proporcional a R, entonces Sp < Sq. El modo subjetivo **negativo** es similar, ya que tiene la misma premisa mayor y adicional, excepto que tiene como premisa menor "P no es R suficiente para ser Sp" y como conclusión de crescendo "Q no es R suficiente para ser Sq".

El modo **predicativo positivo** de un argumento en crescendo tiene tres premisas y cinco términos:

Se requiere más R para ser P que para ser Q (premisa mayor);

y Sp es R suficiente para ser P (premisa menor);

y S varía en proporción a R (premisa adicional).

Por lo tanto, Sq es R suficiente para ser Q (una conclusión en crescendo).

Como antes, la «premisa adicional» nos dice que existe proporcionalidad entre S y R. Nótese que el término subsidiario (Sq) en la conclusión difiere del (Sp) dado en la premisa menor, aunque son dos medidas o grados de una

misma cosa (S). Este modo se puede validar de la siguiente manera:

El elemento puramente a fortiori es:

Se requiere más R para ser P que para ser Q,

y Sp es R suficiente para ser P.

(Por lo tanto, Sp es suficientemente R como para ser Q.)

A esto hay que añadirle el elemento prorrateado:

Además, si se nos da que R varía en proporción directa a S, entonces:

puesto que la premisa menor anterior implica que: si S = Sp, entonces R = Rp,

De ello se deduce que: si S = menor que Sp = Sq, entonces R = menor que Rp = Rq.

De ahí surge la conclusión en crescendo:

Por lo tanto, Sq es R suficiente para ser Q.

Si la proporción de R a S es directa, entonces Rq < Rp; pero si R es inversamente proporcional a S, entonces Rq > Rp. El modo predicativo **negativo** es similar, con la misma premisa mayor y adicional, excepto que tiene como premisa menor "Sq no es R suficiente para ser Q" y como conclusión en crescendo "Sp no es R suficiente para ser P".

En la práctica, es más probable encontrar argumentos de crescendo subjetivos que predicativos, ya que los términos subsidiarios en los primeros son predicados, mientras que en los segundos son sujetos, y los sujetos son difíciles de cuantificar. De manera similar, podemos construir cuatro modos implicacionales de un argumento de crescendo, aunque la situación se complica en estos casos, porque no se comparan las tesis centrales y subsidiarias, sino los términos que las componen. Estos temas se tratan con mayor detalle en capítulos anteriores [de AFL] y, por lo tanto, no se abordarán aquí.

A partir de esta presentación formal, observamos que un argumento fortiori y un argumento crescendo son formas de razonamiento muy distintas. Este último comparte las mismas premisas que el primero, *más* una premisa adicional sobre la proporción, que posibilita la conclusión «proporcional». Sin dicha premisa adicional, es decir, con solo las dos premisas (la mayor y la menor) de un argumento fortiori, no podemos llegar legítimamente a la conclusión crescendo.

Por lo tanto, quienes afirman extraer una conclusión «proporcional» a partir de premisas fortiori incurren en una falacia. Por supuesto, están justificados al hacerlo si reconocen explícitamente, o al menos tienen presente tácitamente, la premisa adicional necesaria sobre la proporción. Pero si desconocen la necesidad de dicha información adicional, sin duda están razonando incorrectamente. La cuestión aquí no radica en la terminología, es decir, si un argumento se denomina fortiori, crescendo o cualquier otro, sino en la información en la que se basa la inferencia.

En resumen: la lógica formal puede validar indudablemente un argumento fortiori correctamente construido. La predicación final (más precisamente, el elemento subsidiario, S) en tales casos es idéntica a la dada en la premisa menor. No se trata de una cantidad mayor o menor que refleje la proporción directa o inversa entre los elementos mayor y menor. Dicha conclusión «proporcional» es formalmente inválida si se basa únicamente en las *dos* premisas de un argumento fortiori. Para llegar a una conclusión de crescendo, es necesario contar con *una premisa adicional* sobre la proporcionalidad entre los elementos subsidiario y medio.

4. *dayo* (suficiencia) de los rabinos

De lo que acabamos de ver y decir, resulta evidente que no existe una necesidad formal de un « principio *de dayo* (suficiencia)» para justificar un argumento fortiori como distinto de un argumento crescendo. Es incorrecto concebir, como hacen algunos comentaristas (en particular la Gemará, como veremos [en AFL]), un argumento fortiori como un argumento crescendo artificialmente eludido por el principio *de dayo* ; pues esto implicaría que la conclusión natural de las dos premisas de un fortiori es un crescendo, mientras que la verdad es que las premisas de un fortiori solo pueden conducir lógicamente a una conclusión a fortiori. La regla que se debe adoptar es que para llegar a una conclusión a crescendo se necesita una premisa adicional (es decir, una tercera) sobre la proporcionalidad; *no es* que la proporcionalidad pueda asumirse (a partir de dos premisas) a menos que la proporcionalidad sea específicamente negada por una objeción *dayo* .

De hecho, el principio *dayo* podría, en teoría, restringir artificialmente (es decir, por decreto divino o convención rabínica) únicamente un argumento de crescendo. En tal caso, se omite la premisa adicional sobre la proporción, y la conclusión se limita a su dimensión a fortiori (donde el término subsidiario es idéntico en la premisa menor y la conclusión), negándosele su dimensión a crescendo (donde el término subsidiario es mayor o menor en la premisa menor que en la conclusión). Obviamente, si la premisa sobre la proporcionalidad es un hecho natural, lógicamente nunca podría omitirse; pero si dicha premisa ya es artificial (es decir, por decreto divino o convención rabínica), entonces sí podría omitirse en casos específicos. Por ejemplo, si bien la recompensa y el castigo suelen estar sujetos al principio de "medida por medida", la estricta justicia de esa ley podría, en circunstancias excepcionales,

dejarse de lado en aras de la clemencia, y la recompensa podría ser mayor de lo previsto o el castigo menor de lo previsto.

Algunos comentaristas (por ejemplo, Maccoby) han equiparado el principio *de dayo* con el principio de deducción. Sin embargo, esto es inexacto por varias razones. Para empezar, según la lógica, como hemos visto, un argumento a fortiori cuya conclusión puede validarse formalmente está necesariamente de acuerdo con el principio de deducción. En realidad, no es necesario recurrir al principio de deducción para validar la conclusión; esta se valida por medios formales, y el principio de deducción es simplemente una observación a posteriori, una afirmación de algo común a todos los argumentos válidos. Si bien es útil como abstracción filosófica y como herramienta didáctica, no es necesario para fines de validación.

Sin embargo, si se descubriera que una conclusión no se ajustaba al principio de deducción, podría, por supuesto, declararse inmediatamente inválida. Pues el principio de deducción es razonable en sí mismo: obviamente no podemos generar información nueva por medios puramente racionales; necesariamente debemos obtenerla de alguna otra fuente, ya sea por deducción a partir de alguna premisa o premisas ya establecidas, por inducción a partir de datos empíricos o, quizás, por medios más místicos como la revelación, la profecía o la intuición meditativa. Esta advertencia es tan evidente que no es necesario expresarla como una máxima, aunque no hay inconveniente en hacerlo.

Para la ciencia de la lógica, y más ampliamente para la epistemología y la ontología, entonces, un argumento fortiori y la «limitación» que le impone el principio de deducción son fenómenos naturales (abstractos) . El énfasis aquí está en la palabra «natural». No son ni de origen

divino (salvo en la medida en que todos los fenómenos naturales pueden ser considerados por los creyentes como creaciones divinas), ni impuestos por autoridad individual o colectiva, ya sea religiosa o secular, rabínica o académica, ni construcciones artificiales comúnmente aceptadas o elecciones arbitrarias. Son intuiciones racionales universales, herramientas apodícticas de la razón pura, de acuerdo con las «leyes del pensamiento» que sirven para optimizar nuestro conocimiento.

Las tres primeras de estas leyes son que admitimos ***los hechos tal como son*** (ley de identidad), ***de manera consistente*** (ley de no contradicción) ***y sin omitir datos relevantes a favor o en contra.*** (la ley del tercero excluido); el cuarto es el principio de inducción y el quinto es el de deducción.

Para reiterar: para la lógica como empresa científica independiente e imparcial, no hay ambigüedad ni duda de que un argumento a fortiori, debidamente construido, con una conclusión que refleja exactamente la premisa menor, es un razonamiento válido. Dadas sus dos premisas, su conclusión (no «proporcional») se deduce necesariamente; es decir, si se admiten las dos premisas como verdaderas, dicha conclusión también debe admitirse como verdadera. Además, para obtener una conclusión a crescendo se requiere información adicional; sin dicha información, una conclusión «proporcional» sería falaz. Se puede formular un principio de deducción para recordar que dicha información nueva no se puede producir *ex nihilo* ; pero tal principio no es realmente necesario para los entendidos.

Esto puede parecer obvio para muchos, pero los talmudistas o los estudiantes del Talmud formados exclusivamente según la tradición podrían desconocerlo. Por eso, antes de analizar el contenido del Talmud, fue necesario aclarar primero las cuestiones puramente lógicas. Para comprender plenamente su significado y evaluar sus

afirmaciones, el lector debe poseer ciertos conocimientos lógicos.

La comprensión de *qal vachomer* como un fenómeno lógico natural parece ser aceptada, explícita o implícitamente, por la mayoría de los comentaristas. El rabino Adin Steinsaltz, por ejemplo, en su léxico de principios hermenéuticos talmúdicos, describe *qal vachomer* como "razonamiento esencialmente lógico" [81]. El rabino J. Immanuel Schochet lo expresa con mayor contundencia: " *Qal vachomer* es un argumento lógico evidente por sí mismo" [82]. La equiparación del principio *dayo* con el principio de deducción también es adoptada por muchos comentaristas, especialmente lógicos. Por ejemplo, después de citar la afirmación rabínica "es suficiente que la ley respecto de lo inferido sea equivalente a aquello de lo que se deriva", Ventura escribe muy explícitamente: "Nos encontramos aquí dentro de los límites de la lógica formal, según la cual la conclusión de un silogismo no debe ser más extensa que sus premisas" [83].

---

81 Pág. 139. Mi traducción del francés (desafortunadamente, solo tengo una edición francesa a mano al momento de escribir esto).

82 En una videoconferencia en línea en: www.chabad.org/multimedia/media_cdo/aid/1158797/jewish/Rules-One-and-Two-of-Torah-Elucidation.htm ; sin embargo, tenga en cuenta que acepta la idea de la Gemará de que el argumento en Núm. 12:14 produciría lógicamente la conclusión de "catorce días" en lugar de "siete días", si no fuera por el principio *de dayo* . Otro comentario en línea afirma: "A diferencia de una Gezeirah Shavah, la inferencia Kal va'Chomer no necesita ser recibida como una tradición del maestro, ya que se basa en la lógica"; véase esto en: www.dafyomi.shemayisrael.co.il/bkama/backgrnd/bk-in-025.htm .

83 En el apéndice del capítulo 8 de *Terminologie Logique* (el libro de lógica de Maimónides, pág. 77), Ventura es el

Sin embargo, como veremos más adelante [en AFL], la principal razón por la que la propuesta de equiparar el principio *dayo* con el principio de deducción es desacertada es que es incorrecta. Ciertamente, existen aplicaciones donde el imperativo *dayo* coincide con el principio de deducción; pero también existen aplicaciones donde ambos difieren en significado. Los comentaristas que los consideraron iguales solo tenían en mente los primeros casos; al considerar los últimos, debemos admitir que ambos principios son muy diferentes.

5. Análisis de Números 12:14-15

[Números 12:14-15 es un pasaje de la Torá que desempeña un papel importante en la Guemará, en Baba Qama 25a, donde se utiliza como ilustración de la regla hermenéutica rabínica de *qal vachomer* (un argumento fortiori) y como justificación de su principio *dayo* (suficiencia) concomitante, que se formula en la Mishná BQ 2:5.]

La razón por la que la Guemará se centró específicamente en este pasaje de la Torá debería ser obvia. Este es *el único* argumento a fortiori en todo el Tanaj que es pronunciado por Dios y que tiene que ver con inferir un castigo para un delito específico. Ninguno de los otros cuatro argumentos a fortiori en la Torá es pronunciado por Dios [84]. Y de los

---

traductor y comentarista (en francés). La traducción al inglés es mía. Evidentemente, utiliza la palabra silogismo en un sentido general (es decir, como representante de cualquier tipo de deducción, no solo de la forma silogística).

84 Una es de Lemec (Génesis 4:24), otra de los hermanos de José (Génesis 44:8) y dos de Moisés (Éxodo 6:12 y Deuteronomio 31:27). El argumento de Lemec podría interpretarse como una advertencia sobre un castigo, pero quien lo pronuncia es moralmente reprobable y su declaración es más una jactancia esperanzadora que un dictamen legal fiable.

otros nueve argumentos a fortiori en el Tanaj pronunciados por Dios, dos sí se refieren al castigo por los pecados, pero no lo suficientemente específicamente como para guiar el juicio legal [85]. Claramente, la Mishná BQ 2:5 solo podía fundamentarse en la Torá a través de Números 12:14-15. Este pasaje dice:

85 Los dos argumentos se encuentran en Jeremías 25:29 y 49:12. El tenor de ambos es: si los relativamente inocentes son lo suficientemente malos como para ser castigados, entonces los relativamente culpables también lo son. Los otros siete argumentos a fortiori en el Nakh pronunciados por Dios son: Isaías 66:1, Jer. 12:5 (2 inst.) y 45:4-5, Ezequiel 14:13-21 y 15:5, Jonás 4:10-11. Nótese que, aunque Ezequiel 33:24 también es pronunciado por Dios, el argumento (falaz) que describe no es suyo; simplemente cita a ciertas personas.

> 14. Si su padre le hubiera escupido en la cara, ¿acaso no debería esconderse avergonzada durante siete días? Que la mantengan encerrada fuera del campamento durante siete días, y después la traerán de nuevo. 15. Y Miriam estuvo encerrada fuera del campamento durante siete días; y el pueblo no se movió hasta que la trajeron de nuevo.

El versículo 14 puede interpretarse como un *qal vachomer* de la siguiente manera:

> Provocar la desaprobación divina (P) es una ofensa mayor (R) que provocar la desaprobación paterna (Q). (Premisa mayor).
>
> Provocar la desaprobación paterna (Q) es lo suficientemente ofensivo (R) como para merecer aislamiento durante siete días (S). (Premisa menor).
>
> Por lo tanto, provocar la desaprobación divina (P) es lo suficientemente ofensivo (R) como para merecer aislamiento durante siete días (S). (Conclusión).

Este argumento, tal como lo he reformulado aquí, es un argumento válido puramente a fortiori del tipo subjetivo positivo (de menor a mayor) [86]. Fue necesaria cierta interpretación por mi parte para formularlo en este formato estándar [87]. Tomé la imagen de su padre escupiéndole en la

---

86 En realidad, sería más preciso clasificar este argumento como antecedente positivo, ya que el predicado S (merecer aislamiento durante siete días) no se aplica a Q ni a P (causar desaprobación), sino al sujeto de este último (es decir, la persona que causó la desaprobación). Es decir, causar desaprobación *implica* merecer aislamiento. Pero, por simplicidad, lo dejo así.

87 Digo "por mi parte" para reconocer mi responsabilidad, pero, por supuesto, gran parte de la lectura actual no es muy original.

cara (12:14) como indicativa de la «desaprobación paterna», causada presumiblemente, por analogía con el contexto, por alguna hipotética mala conducta de su parte [88]. Aquí no se menciona la «desaprobación divina»; esto también lo infiero del contexto, a saber, que Miriam fue repentinamente afligida con «lepra» (12:10) por Dios, visiblemente enfadado (12:9) por haber hablado mal de Moisés (12:1). Este último es su «ofensa» en la situación actual, siendo este término (u otro similar) necesario como término medio del argumento.

La premisa mayor, que afirma que provocar la desaprobación divina es una ofensa «más grave» que provocar la desaprobación paterna, es una interpolación; obviamente no aparece en el texto. Se construye de acuerdo con los materiales disponibles con el propósito expreso de permitir la inferencia de la conclusión a partir de la premisa menor. La oración de la premisa menor sobre el «aislamiento» durante siete días por provocar la desaprobación paterna puede inferirse de la frase «¿ No debería esconderse avergonzada durante siete días? ». La oración correspondiente en la supuesta conclusión sobre el «aislamiento» durante siete días por provocar la desaprobación divina puede considerarse una inferencia posible mediante un razonamiento fortiori.

En cuanto al término «aislamiento», lo he elegido porque constituye *el punto en común conceptual* entre «esconderse por vergüenza» y «estar encerrado fuera del campo». Sin embargo, un enfoque más crítico cuestionaría este término, ya que «esconderse por vergüenza» es un acto voluntario

---

88 El texto hebreo dice 'y su padre, etc.'; la traducción a 'si su padre, etc.' se debe, aparentemente, a la interpretación de Rashi 'para indicar que el escupitajo nunca ocurrió realmente, sino que es puramente hipotético' (*Metsudah Chumash* con Rashi en: www.tachash.org/metsudah/m03n.html#fn342).

que puede realizarse dentro del campo, mientras que «estar encerrado fuera del campo» parece referirse al encarcelamiento involuntario por parte de las autoridades externas. Si, no obstante, nos atenemos a las importantes distinciones entre estas dos consecuencias, no podemos afirmar que el supuesto argumento puramente fortiori sea válido. Pues, según la lógica estricta, no podemos tener más información en la conclusión de un argumento deductivo (ya sea fortiori, silogístico o de cualquier otro tipo) que la que ya se proporcionó en sus premisas.

Es decir, aunque lógicamente podemos inferir "aislamiento" de "esconderse avergonzada" (ya que la primera es una especie de la segunda), no podemos inferir posteriormente "estar encerrada fuera del campo" de "aislamiento" (ya que la primera es un género de la segunda). Hacerlo sería un proceso ilícito según las reglas del razonamiento silogístico, es decir, sería falaz. De ello se deduce que la conclusión estrictamente *correcta* , puramente a fortiori, es específicamente "ella se esconderá avergonzada durante siete días" o, de forma más genérica, "ella sufrirá aislamiento durante siete días". En cualquier caso, entonces, la oración "ella estará encerrada fuera del campo durante siete días" no puede considerarse lógicamente una conclusión a fortiori, sino que debe considerarse como una *conclusión separada. y* un decreto divino adicional que establece que, incluso si no se esconde voluntariamente, se la debe obligar a hacerlo contra su voluntad (es decir, encarcelarla).

Por supuesto, también podríamos argumentar que el argumento pretende ser un crescendo, más que un mero afortiori. Es decir, puede que la conclusión de «debería ser encerrada fuera del campo durante siete días» se *infiera* de la premisa menor «se escondería avergonzada durante siete días», en proporción a la gravedad de la falta, comparando la que se comete contra un padre con la que se comete contra Dios. Para que esto sea admitido, debemos asumir

una *premisa adicional tácita* que establece una relación proporcional entre la importancia de la víctima de la falta (un padre, Dios) y el castigo subsiguiente para el culpable (aislamiento voluntario, destierro forzoso y encarcelamiento).

Otro punto que merece ser destacado es el castigo de la lepra. Todos se centran en el castigo de Miriam: la expulsión de la comunidad durante una semana, pero sin duda no es su único castigo. Mientras tanto, Dios la aflige con una enfermedad terrible, mientras que la hipotética hija que ha enfadado a su padre no sufre una aflicción análoga. Por lo tanto, los dos castigos no son tan similares como podrían parecer si solo se considera el aislamiento de siete días. Aquí, de nuevo, podemos dudar de la validez del argumento de la razón absoluta. Esta objeción podría refutarse señalando que la saliva del padre es el equivalente a la lepra. Pero, por supuesto, las dos aflicciones son de distinta magnitud; así que la duda persiste.

Por lo tanto, debemos admitir nuevamente que esta diferencia de castigo entre ambos casos no se establece mediante el argumento puramente a fortiori, sino mediante un decreto divino separado y adicional. O, alternativamente, mediante un argumento a crescendo apropiado, al cual no se aplica posteriormente ningún *dayo* . También podemos abordar esta dificultad diciendo que el castigo de la lepra *ya era* un hecho, producido por la mano de Dios, antes de que se formulara el argumento a fortiori; mientras que este último solo se refiere al castigo que *aún debe* aplicarse, por intervención humana, a saber, el aislamiento de siete días. Así, el argumento se refiere *intencionalmente* solo a la parte posterior del castigo de Miriam, y no se le puede reprochar que ignore la parte anterior.

Quizás sea posible negar que aquí se pretenda un argumento a fortiori de cualquier tipo. Podríamos

considerar igualmente la frase « Que la encierren fuera del campamento durante siete días » como un decreto independiente. Pero, de ser así, ¿de qué sirve la exclamación retórica « Si su padre le hubiera escupido en la cara, ¿no debería haberse escondido avergonzada durante siete días? »? Y, además, ¿cómo explicar la coincidencia del aislamiento de «siete días» en ambos casos? Es evidente que se pretende algún tipo de analogía entre estas dos cláusulas, y el argumento a fortiori o a crescendo sirve para vincularlas de manera convincente. Por lo tanto, aunque se pueden plantear diversas objeciones respecto al formato a fortiori o la validez del argumento de la Torá, podemos afirmar que, en definitiva, la lectura tradicional del texto como un *qal vachomer* es razonable. Esta lectura se justifica aún más si se considera, en cierto modo, como un crescendo, y no simplemente como un a fortiori.

¿Cuál es, entonces, la utilidad de la cláusula: «Y después de eso la traerán de nuevo»? Nótese que no se menciona en mi construcción anterior a fortiori. ¿Deberíamos simplemente interpretarla como una explicitación de algo implícito en las palabras « Que la encierren fuera del campamento durante siete días »? Bueno, estas palabras no implican estrictamente que después de siete días deba ser traída de vuelta al campamento; podría ser que después de siete días deba ser liberada de la prisión (donde ha estado «encerrada»), pero no necesariamente traída de vuelta «de fuera del campamento». Así pues, la cláusula en cuestión añade información. Al cabo de siete días, Miriam será liberada tanto de la cárcel *como* del destierro del campamento tribal.

Otra posible interpretación de estas cláusulas es leer « Que la encierren fuera del campo siete días » como una condena de *al menos* siete días, mientras que «Y después de eso la traerán de nuevo» significa que la condena *no debe exceder* los siete días (es decir, «después de eso» se entiende como

«inmediatamente después de eso»). Estas cláusulas establecen respectivamente un mínimo y un máximo, de modo que se imponen *exactamente* siete días. En cualquier caso, es evidente que el «aislamiento de siete días» se menciona e implica tanto en la premisa menor propuesta como en la conclusión; ***no se menciona ninguna otra cantidad, como catorce días*** . Esto es un indicio positivo de que, en efecto, nos encontramos ante un argumento puramente a fortiori, puesto que la regla lógica de continuidad entre la información dada e inferida se cumple (en ese sentido).

Como veremos al analizar la interpretación de la Gemará [en AFL], aunque no se mencionan explícitamente catorce días en la conclusión de la Torá, no es descabellado pensar que se pretendiera implícitamente que fueran catorce días (lo que implicaría un argumento de crescendo de siete a catorce días), pero que esta sentencia más severa fue posteriormente atenuada (reducida a siete días) mediante un decreto divino adicional (el principio *de dayo* , para ser exactos), que también se deja tácito en la Torá. En otras palabras, si bien la Torá aparentemente concluye con una sentencia de siete días, bien podría tratarse de una conclusión final (con sucesos no registrados entretanto) en lugar de una inmediata. Nada en la Torá implica esta lectura de crescendo, pero tampoco nada la niega. Hasta aquí nuestro análisis del versículo 14.

Analicemos ahora brevemente el versículo 15: « Y Miriam fue encerrada fuera del campamento durante siete días; y el pueblo no se movió hasta que ella fue traída de nuevo ». La interpretación obvia de este versículo es que nos indica que la sentencia del versículo 14 se ejecutó debidamente: Miriam fue efectivamente encerrada fuera del campamento durante exactamente siete días, tras los cuales fue liberada y regresó al campamento, como estaba prescrito. También podemos verlo como una confirmación del razonamiento del versículo anterior, es decir, como una forma de

indicarnos que la conclusión aparente fue la que el tribunal de Moisés adoptó y llevó a cabo. A continuación, continuaremos [en AFL] y veremos cómo la Guemará interpretó o utilizó todo este material de diversas maneras.

Pero primero resumamos nuestros hallazgos. Núm. 12:14-15 puede, con cierta interpolación y manipulación, interpretarse como un argumento a fortiori de algún tipo. Si este pasaje de la Torá es de hecho un *qal vachomer* , no es uno completamente explícito (*meforash*), pero parcialmente implícito (*satum*). En cierto modo, sería más apropiado interpretarlo como un crescendo, en lugar de un mero fortiori. Incluso podría leerse como si no fuera un *qal vachomer* en absoluto; pero entonces algunos elementos del texto serían difíciles de explicar.

Por lo tanto, es razonable interpretar el texto mediante un argumento a fortiori, como hemos hecho anteriormente y como se hace tradicionalmente en el judaísmo. Sin embargo, cabe destacar que esta interpretación resulta algo forzada si se aplica con demasiada rigidez, debido a la presencia de elementos asimétricos en la premisa menor y la conclusión. No podemos obtener una inferencia válida basada únicamente en el argumento a fortiori sin obviar estas dificultades técnicas. No obstante, existe suficiente simetría subyacente entre estos elementos como para sugerir un argumento a fortiori que anula significativamente dicho argumento y que concuerda con el requisito lógico de continuidad (es decir, con el principio de deducción). Los elementos no explicados por un argumento a fortiori pueden y deben considerarse decretos separados y adicionales. Alternativamente, pueden explicarse mediante argumentos a crescendo.

En esta sección, hemos realizado un análisis textual franco y libre de Números 12:14-15. Esto se hizo intencionalmente desde la perspectiva de un lógico secular.

Buscamos determinar objetivamente (independientemente de su carga religiosa) qué dice exactamente el texto bajo escrutinio, cuáles son sus partes y cómo se relacionan entre sí, qué papel desempeñan en el conjunto de la declaración. Además, y lo más importante, el propósito de este análisis fue descubrir qué relación podría tener este pasaje de la Torá con un argumento fortiori y el principio de *dayo* : ¿contiene el texto clara e indudablemente esa forma de argumento y su principio correspondiente, o los estamos interpretando de manera artificial? ¿Es válido el razonamiento propuesto, o es algo forzado?

Respondimos a las preguntas con la mayor veracidad posible, sin prejuicios a favor ni en contra, concluyendo que, si bien existen diversas dificultades, se podría argumentar razonablemente a favor de una interpretación válida del texto que permita afirmar con mayor razón su postura. Era necesario plantear y responder todas estas preguntas antes de considerar y analizar la exégesis de la Gemará sobre Núm. 12:14-15, ya que esta difiere en algunos aspectos sorprendentemente de la lectura simple. No podemos comprender plenamente sus implicaciones si no contamos con un punto de vista científico e imparcial con el que compararla. Por lo tanto, hasta ahora solo hemos preparado el terreno para facilitar y profundizar nuestra comprensión del enfoque de la Gemará respecto al argumento *qal vachomer* y el principio *dayo* cuando lleguemos a él.

Es necesario hacer aquí un punto más. Como se dijo anteriormente, la razón por la que la Guemará llamó la atención en particular sobre Núm. 12:14-15 es simplemente que este pasaje es el único que podría usarse para fundamentar la Mishná BQ 2:5 en la Torá. Sin embargo, aunque como hemos estado mostrando Núm. 12:14-15 puede usarse para este propósito, la analogía no es perfecta. Porque mientras que el principio *de dayo de la Mishná* se refiere a la inferencia de un tribunal rabínico de

una ley (una pena por un delito, para ser precisos) explícita en la Torá a una ley *no* explícita en la Torá (mantener la misma pena, en lugar de decidir una pena proporcional), el principio *de dayo* implícito (según la mayoría de las lecturas) en Núm. 12:14-15 se refiere a un argumento cuyas premisas y conclusión están todas en la Torá, y además infiere el castigo (por *la lesa majestad de Miriam*) que el tribunal debe ejecutar por derivación de un castigo (para una hija que ofende a su padre) que puede caracterizarse como una moralidad intuitivamente obvia o, más sociológicamente, como una tradición cultural anterior a la Torá.

Porque si consideramos (como podríamos) ambas penas (para una hija y para Miriam) mencionadas en Núm. 12:14-15 como divinamente decretadas, no podríamos decir creíblemente que la segunda (para Miriam) se *infiere* a fortiori de la primera (para una hija). Así pues, la premisa en el caso de Miriam no es tan inherentemente autoritativa como necesitaría ser para servir como una analogía perfecta para la premisa de la Torá en el caso de la Mishná. Porque la esencia del principio de suficiencia de la Mishná es que el tribunal debe contentarse con condenar a un culpable mayor con la misma pena que la Torá condena a un culpable menor, en lugar de una pena proporcionalmente mayor, sobre la base de que la única pena explícitamente justificada en la Torá y por lo tanto inferible *con* certeza es la misma pena. Es decir, el punto del *dayo de la Mishná* es que la premisa es *más autoritativa* que la conclusión, mientras que en los Núm. En el ejemplo de los versículos 12:14-15, esto no se ajusta exactamente a la realidad. Esto significa que, si bien el *dayo de la Mishná* puede fundamentarse en cierta medida en Números 12:14-15, dicho fundamento depende de cómo interpretemos ciertos aspectos de la Mishná *en* el ejemplo de la Torá. Es decir, la dependencia conceptual entre ambos es mutua, no unidireccional.

7. LA CONTRIBUCIÓN DE LOUIS JACOBS

Tomado de A Fortiori Logic *(2013), capítulo 16:4.*

El libro «El pensamiento rabínico en el Talmud » (2005), de Louis Jacobs, incluye un ensayo dedicado al «Argumento Qal Va-Homero en el Antiguo Testamento» [89]. Analizaremos aquí las contribuciones de este ensayo, escrito en su última etapa (Jacobs, *de bendita memoria,* falleció en 2006). Habiendo leído muchas de sus obras antes de encontrarme con este ensayo en 2013 y habiendo desarrollado una profunda admiración por este erudito, me alegró mucho ver más aportaciones suyas. Sin embargo, algo que me entristeció fue que Jacobs no mencionara mis contribuciones sobre el mismo tema en mi obra « *Lógica Judaica»* (1995), a pesar de que se publicó unos diez años antes que su ensayo. Estoy seguro de que le habría resultado estimulante si hubiera leído dicha obra.

1. Comparación de enumeraciones

Comenzaremos comparando la lista de *qal vachomer bíblicos* elaborada por Jacobs en su último ensayo con la lista de mi *obra Lógica Judaica* y hallazgos posteriores [90].

---

89 Véase el capítulo 12, págs. 109-116.

90 Es decir, 1 Samuel 17:37, el caso dado en el Apéndice 4 de JL, que me señaló oralmente Mark Leroux (de Sudáfrica, un colega en una oficina donde trabajaba) en 2001. Antes de eso (en 1998), encontré otro caso, a saber: Jonás 4:10-11, por casualidad . Más recientemente (en agosto de 2012), encontré otro caso más, Ezequiel 14:13-21, mediante una búsqueda de

Me siento obligado a realizar esta comparación para dar a cada uno el reconocimiento que le corresponde. Si combinamos ambas listas, obtenemos un total de al menos 46 casos [todos listados y analizados en el capítulo 7 del presente volumen]. La lista de Jacobs se basa, aparentemente, en gran medida, si no en su totalidad, en una obra de principios del siglo XIX de Wolf **Einhorn** de Grodno [91], que no he consultado, pero que, según se informa, contiene 40 casos [92]. Es de suponer que Jacobs rechazó algunos de estos últimos, ya que solo enumera un total de 35 casos; pero no especifica cuáles rechazó ni por qué [93]. Tampoco aclara Jacobs si alguno de los casos que enumera son hallazgos propios o si todos están incluidos en la lista de Einhorn.[94]

---

frases clave en www.mechon-mamre.org/p/pt/pt0.htm . Por cierto, esta última búsqueda solo arrojó un total de 19 casos: 13 casos con 'cuánto más' y 6 casos con 'cuánto menos'; no había casos con las frases clave 'todo más/menos' y '(cuánto/tan) más/menos'.

91 Zeev Wolf Einhorn (Maharzav), Grodno, Lituania, 1813-1862. *Sefer Midrash Tannaim* , 1838.

92 Jacobs añade que “otros comentaristas han llegado a resultados similares”, pero no especifica qué comentaristas, ni cuáles fueron esos resultados, ni los compara.

93 Nos dice que algunos de los casos propuestos por varios investigadores "deben rechazarse por ser descabellados y dudosos", pero lamentablemente no realiza su análisis en público y declara con demasiada seguridad que su lista "contiene todas las referencias definitivas".

94 En su ensayo de 2010, «El argumento a fortiori en el Talmud» (que reseño en AFL), Goltzberg menciona «los argumentos a fortiori olvidados», sin especificar cuántos cree que hay ni enumerarlos. Aparentemente, extrae esta información de *Meta-Halakha. Logic, Intuition And The Unfolding Of Jewish Law, de Moshe Koppel* (Northvale, NJ, Jason Aronson, 1987). Al no haber leído esta última obra, no puedo afirmar si aporta más información. Cabe destacar que

Jacobs tampoco menciona el libro de Koppel, que es anterior al mío.

Ambos tenemos	24
Yo tengo, a él le falta	14
Él tiene, yo carezco.	8

Jacobs y yo tenemos 24 instancias en común. Estas incluyen, por supuesto, las famosas diez instancias dadas en *Génesis Rabá* 92:7; a saber, Génesis 44:8, Éxodo 6:12, Números 12:14-15, Deuteronomio 31:27, 1 Samuel 23:3, Jeremías 12:5 (2 casos), Ezequiel 15:5, Proverbios 11:31 y Ester 9:12. Curiosamente, probablemente porque la instancia de Génesis 44:8 se detalla primero y luego R. Ismael dice: "Esta es una de las diez instancias de *qal va-homer* en la Torá", Jacobs sugiere que solo la primera de estas diez instancias estaba originalmente en el Midrash, diciendo: "En lo que es con toda probabilidad un editorial, o incluso una glosa posterior, el Midrash da las otras nueve" después del comentario de R. Ismael [95].

Jacobs descubre otros dos casos mencionados en el mismo Midrash pero no incluidos entre los diez, a saber: Génesis 4:24 («Si Caín ha de ser vengado siete veces, ciertamente Lamec setenta y siete veces.»), que yo ya conocía gracias a Rashi; y Génesis 17:20-21, que desconocía, y por lo tanto he incluido en la categoría de «Él tiene, yo carezco» más adelante [96]. Es interesante que el Midrash enumere solo diez casos de un argumento fortiori en una página

95 Es interesante que R. Ishmael no mencione aquí, sino más bien Núm. 12:14-15, que juega un papel tan importante en la explicación de la Gemará de la Mishná Baba Qama 2:5.

96 Pero, al parecer, solo como un caso implícito; no como un caso explícito.

posterior, ¡a pesar de que el mismo volumen menciona otros dos anteriormente! Tal inconsistencia sugiere sin duda que hubo sucesivas ediciones de la obra.[97]

El hecho de que el Midrash no enumere sus doce casos de una sola vez resulta inexplicable, a menos que su autor utilizara algún criterio de selección no especificado. Probablemente, el caso de Génesis 4:24 se omitió por considerarse un caso «malo» y el de Génesis 17:20-21 por considerarse un caso «implícito» [98]; otra posible explicación es que estos dos casos se añadieron posteriormente. La pregunta que aquí se plantea forma parte, por supuesto, de una cuestión más amplia que ya abordé en mi *obra Lógica Judaica* : ¿cómo es posible que el autor del Midrash, quien presumiblemente conocía el Tanaj de memoria y no estaba medio dormido, pasara por alto los numerosos argumentos a fortiori que hemos encontrado recientemente en él? Esto es un misterio. Jacobs reconoce este misterio, afirmando: «Los comentaristas del Midrash y otros eruditos están

---

97 El comentario de Jacob se basa en una nota de Theodor-Albeck, el editor de la edición Génesis Rabá a la que se refiere. En esa edición, 92:7 está en las páginas 1145-6, y 4:24 y 17:20-21 están en la página 225. Jacobs también nos informa (en las notas finales, página 116) que Yalkut, 1 Sam. 132 “se refiere a diez pero enumera solo nueve” (no dice cuál se omite); y que Gén. 4:24 también se menciona como un qal vachomer en Avot de-Rabbi Nathan (versión B) 44 y en JT Sanh. 10:1 (27d).

98 Wiseman afirma que el qal vachomer “malvado” es una categoría rabínica, págs. 174-176. En cuanto al caso “implícito”, véase más adelante.

desconcertados por la referencia de Rabí Ismael a tan solo diez casos bíblicos».[99]

Cabe señalar también en este contexto que no considero Ester 9:12, incluido en la lista del Midrash, como un ejemplo creíble y suficientemente explícito de un argumento fortiori. Este ejemplo, que dice: «Los judíos han matado y destruido a quinientos hombres en Susa, la fortaleza, y a los diez hijos de Amán; ¿qué (*meh*) habrán hecho entonces en el resto de las provincias del rey?», [100]utiliza un lenguaje que, hasta donde sé, no se relaciona en ningún otro lugar con un argumento fortiori. Por lo tanto, la interpretación de la palabra *meh* como «cuánto más» me parece un tanto forzada. En el mejor de los casos, lo consideraría un argumento fortiori «implícito», en el sentido de uno que se deduce del texto (más adelante hablaremos de este tipo de argumentos), ya que en la conclusión (que tiene forma de pregunta) no se especifica ningún número mayor que 500. Sin embargo, dado que este argumento es tan universalmente aceptado como fortiori, simplemente por ser uno de los diez principales enumerados en el Midrash, excepcionalmente lo considero un argumento fortiori explícito.

---

99 En este contexto, Jacobs menciona (en una nota al pie) a A. Schwarz, Ch. Hirschensohn, Jofe Ashkenazi (en Yephe toar) y H. Strack.

100 Esta cita, al igual que todas las de la Biblia en esta sección, proviene del sitio web de Mechon Mamre (www.mechon-mamre.org/p/pt/pt0.htm), basado en la edición de 1917 de la Jewish Publication Society. Cabe señalar que la palabra «entonces» es una interpolación del traductor; no se encuentra en el hebreo original. Asimismo, el signo de exclamación es una adición; un signo de interrogación habría sido más apropiado. Evidentemente, el traductor se vio influenciado por la tradición de que esta afirmación es «fortiori».

Los 13 casos restantes *que tenemos en común* son: 1 Samuel 14:29-30, 2 Samuel 12:18, 2 Samuel 16:11, 1 Reyes 8:27, 2 Reyes 10:4, Jonás 4:10-11, Proverbios 15:11, Proverbios 19:7, Proverbios 19:10, Proverbios 21:27, Job 4:18-19, Job 15:15-16, Job 25:5-6. Que estos casos fueran encontrados independientemente por dos o más personas no es ninguna sorpresa. Cualquiera que busque argumentos de cierto tipo, que tenga alguna idea de cómo se desarrollan, los notará al leer la Biblia. En mi caso, la investigación fue más sistemática. Analicé la redacción de casos conocidos de un discurso fortiori y luego busqué otros pasajes bíblicos con la misma redacción usando una concordancia.

En cuanto a Jonás 4:10-11, donde Dios dice: «Tuviste compasión de la calabaza, por la cual no trabajaste ni la hiciste crecer, que creció en una noche y pereció en una noche; ¿y no he de tener yo (*vaani lo)* compasión de Nínive, esa gran ciudad, en la cual hay más de sesenta mil personas que no pueden discernir entre su mano derecha y su mano izquierda, y también mucho ganado?». Aunque este caso carece de un lenguaje distintivo de a fortiori, claramente tiene una intención de fortiori. No tenía este caso en las primeras ediciones de mi *Lógica Judaica* , pero después de encontrarlo por casualidad lo agregué (como nota al pie final del capítulo 6) en junio de 1998.

Debido a mi uso de una concordancia, sin duda, encontré numerosos casos aparentemente desconocidos hasta ahora. Los 14 casos *que tengo pero que Jacobs no tiene* son: 1 Samuel 17:37 , 1 Samuel 21:6 , 2 Samuel 4:10-11, 2 Reyes 5:13, 2 Reyes 18:23-24 y su repetición en Isaías 36:8-9 , Ezequiel 14:13-21, Salmos 78:20, Salmos 94:9-10 (3

casos), Daniel 2:9 [101], 2 Crónicas 6:18 [102], 2 Crónicas 32:15. Cabe señalar que, dado que Jacobs solo menciona 35 casos y Einhorn enumera 40, bien podría ser que algunos de estos 14 casos fueran conocidos por este último y rechazados por el primero. Pero parece improbable: ¿por qué Jacobs rechazaría alguno de estos casos, que son todos bastante claros y explícitos?

Cabe señalar que 1 Samuel 17:37 fue publicado y analizado en el Apéndice 4 de mi *Lógica Judaica* (en 2001); no lo descubrí yo mismo, sino que un lector llamado Mark Leroux (de Sudáfrica) me lo hizo notar. Ezequiel 14:13-21 no se menciona en mi *Lógica Judaica* : lo descubrí recientemente (en 2012). Se puede parafrasear diciendo: «Se requiere mayor mérito espiritual para detener un mayor número de decretos divinos negativos que un menor número; por lo tanto, si hombres santos, como Noé, Daniel o Job, carecen del mérito espiritual suficiente para impedir la ejecución de los cuatro decretos separados de la espada, el hambre, las bestias malignas y la peste, entonces carecen del mérito suficiente para detener los cuatro decretos juntos» [103]. Este último caso no fue fácil de identificar, ya que se extiende a lo largo de varios versículos; lo que me ayudó a encontrarlo fue la frase clave «Cuánto más» (*af ki* , en hebreo) que se usa en él.

---

101 Como explico en mi *Lógica Judaica* (6:3), aunque el texto dado de Daniel 2:9 no es directamente un argumento fortiori, puesto que consiste en una orden del rey junto con una reflexión sobre su utilidad, el razonamiento utilizado por el rey es indudablemente un argumento fortiori, tanto que puede considerarse explícitamente como tal.

102 Esto es una repetición de 1 Reyes 8:27, que Jacobs sí tiene.

103 La formulación original de este argumento se encuentra en el capítulo 8.2 del presente volumen.

En cuanto a 2 Reyes 18:23-24 y su repetición palabra por palabra en Isaías 36:8-9 [104], se mencionan en mi *Lógica Judaica* , pero tenía un considerable escepticismo al respecto y por eso en ese momento no los consideré casos seguros [105]. Sin embargo, al revisar el argumento involucrado en una fecha posterior, su intención a fortiori se me hizo más clara. Rab-shakeh (emisario del rey de Asiria) dice: "Ahora, pues, te ruego que hagas una apuesta con mi señor el rey de Asiria, y te daré dos mil caballos, si tú eres capaz de poner jinetes sobre ellos. ¿Cómo entonces (*ve-ekh*) puedes rechazar el rostro de un capitán, incluso del más pequeño de los siervos de mi señor? ¡Y sin embargo pones tu confianza en Egipto para carros y jinetes!" El portavoz asirio piensa que el rey Ezequías espera carros y jinetes egipcios; Entonces le dice: «Aunque aumentaras tu fuerza en 2000 caballos (que estoy dispuesto a darte), no encontrarías guerreros para montarlos y, por lo tanto, no podrías derrotar a los invasores; mucho menos, sin esa fuerza adicional, puedes esperar derrotar a la fuerza invasora, ni siquiera a una pequeña fracción de ella». Por consiguiente, de ahora en adelante, considero estos dos casos idénticos como ciertamente a fortiori.

2. Casos nuevos para mí

Analicemos ahora los casos *que Jacobs menciona pero que yo no* . Dado que nunca antes los he analizado, lo haré ahora. Primero enumeraré los 8 casos que considero un

---

104 Esta repetición mediante copiar y pegar resulta sin duda útil para fines de "alta crítica".

105 En el capítulo 6 [de JL], donde escribo: «Nótese también que 2 Reyes 18:23-24, y su repetición en Isaías 36:8-9, podrían interpretarse a primera vista como un fortiori en el estilo. Pero por mucho que lo he intentado, no he podido elaborar un argumento claro a partir de ello, por muy artificial e improbable que parezca lógicamente».

argumento explícito, y luego abordaré los casos que él menciona y que yo considero, en el mejor de los casos, implícitos.

Jueces 14:16 . "Y él (Sansón) le dijo (a su esposa): Mira (*hine*), no se lo he dicho ni a mi padre ni a mi madre, ¿y (*ve*) te lo diré a ti?" Este es un claro caso de *qal vachomer* , usando palabras clave (*hine/ve*) que se encuentran en otros lugares. ¡Tanto es así que me sorprende haberlo pasado por alto! La razón por la que lo hice fue probablemente que la palabra *hine* se usa muy a menudo en contextos donde no hay una intención a fortiori, así que no examiné detenidamente cada aparición de ella.

Isaías 66:1 . "El cielo es mi trono, y la tierra el estrado de mis pies; ¿dónde (*eizeh*) está la casa que me edificaréis? ¿Y dónde (*eizeh*) está el lugar que sea mi morada?" Este pasaje obviamente se hace eco del mensaje de 1 Reyes 8:27 y 2 Crónicas 6:18, aunque la redacción difiere un poco; a saber, que Dios es demasiado grande para ser albergado en una morada terrenal. Quizás lo pasé por alto porque el operador hebreo usado en él, *eizeh* (אֵי-זֶה), que significa *¿qué?* (o ¿ *cuál?* en lugar de ¿ *dónde?,* como lo tiene esta traducción de JPS) no aparece, que yo sepa, en otros contextos a fortiori. Sin embargo, es bastante creíble como un caso de discurso a fortiori.

Jeremías 25:29 . «Porque he *aquí* , yo comienzo a traer mal sobre la ciudad sobre la cual se invoca mi nombre, y ¿ *acaso* quedáis impunes? No quedaréis impunes; porque llamaré espada sobre todos los habitantes de la tierra». Aquí, de nuevo, tenemos las palabras clave *hine/ve* , a veces indicativas de la intención *qal vachomer* . El argumento a fortiori es que si Dios está dispuesto a traer mal sobre la ciudad sobre la cual se invoca su nombre, ciertamente está dispuesto a castigar severamente a reinos menos importantes.

Jeremías 45:4-5 . «He aquí (*hine*), lo que he edificado, lo derribaré; y lo que he plantado, lo arrancaré; y esto en toda la tierra. Y (*ve*) ¿buscas grandes cosas para ti? No las busques; porque he aquí, traeré mal sobre toda carne». Aquí encontramos de nuevo las palabras clave *hine/ve* . El argumento a fortiori es que si Dios está dispuesto a derribar lo que ha edificado, etc., ciertamente está dispuesto a impedir el éxito de los esfuerzos de Baruc ben Neriah.

Jeremías 49:12 . «He aquí (*hine*), aquellos a quienes no les correspondía beber de la copa, ciertamente beberán; y (*ve*) ¿eres tú el que quedará totalmente impune? No quedarás impune, sino que ciertamente beberás». Aquí nuevamente, observe el uso de las palabras clave *hine/ve* . El argumento a fortiori es que si Dios está dispuesto a castigar a quienes no lo merecen, ciertamente está dispuesto a castigar a quienes sí lo merecen. Nótese la forma similar de los tres argumentos a fortiori de Jeremías mencionados aquí; esto indica su autoría común.

Ezequiel 33:24 . «Los que habitan esos lugares desolados en la tierra de Israel dicen: Abraham era uno, y heredó la tierra; pero *nosotros* somos muchos; la tierra nos ha sido dada en herencia». En este caso, no hay ninguna palabra clave que indique una intención de fortiori; pero sucede. Claramente hay una intención de fortiori, aunque el argumento sea lógicamente débil. ¿Por qué «muchos» deberían tener más seguridad de herencia que solo «uno»? De hecho, esto es precisamente lo que sostienen los siguientes dos versículos (25-26), que son pronunciados por Dios: que no es la cantidad, sino la calidad moral lo que determina la propiedad de esa tierra.

«Coméis con la sangre, alzáis vuestros ojos a vuestros ídolos y derramáis sangre; ¿y *acaso* poseeréis la tierra? Os ponéis de pie sobre vuestra espada, cometéis abominaciones y profanáis cada uno a la mujer de su prójimo; ¿y *acaso* poseeréis la tierra?»

Este caso es muy interesante, porque proporciona un ejemplo bíblico de *refutación* de un argumento débil a fortiori atacando la premisa mayor. Nótese bien que la respuesta de Dios no es en sí misma un argumento a fortiori, sino una objeción a dicho argumento. Esta forma de contraargumento fue practicada posteriormente de forma rutinaria por los rabinos del Talmud, bajo el término de *pirka* (en arameo) o *teshuvah* (en hebreo). Sin duda, existen muchos contraargumentos similares en la Biblia, que deberíamos buscar y registrar de ahora en adelante. No he buscado ni notado tales refutaciones en el pasado.

Job 9:13-14 . «Dios no apartará su ira; los ayudantes de Rahab se postraron ante él. ¿Cuánto menos (*af ki*) le responderé y elegiré mis argumentos con él?» Job se considera menos digno que «los ayudantes de Rahab», por lo tanto, está más obligado que ellos a inclinarse ante el juicio de Dios. Este es un claro caso de *qal vachomer* , usando palabras clave (*af ki*) que se encuentran en otros lugares. ¡Me sorprende mucho no haberlo detectado!

Nehemías 13:26-27 . «¿Acaso no pecó Salomón, rey de Israel, con estas cosas? Sin embargo, entre muchas naciones no hubo rey como él, amado por su Dios, y Dios lo hizo rey sobre todo Israel; no obstante, incluso a él (*gam*) las extranjeras lo hicieron pecar. ¿Acaso nosotros (*ve*) te haremos caso para cometer toda esta gran maldad, quebrantando la fe de nuestro Dios al casarnos con extranjeras?» La esencia del argumento es: Si incluso Salomón pudo pecar por culpa de extranjeras, ¿no pecarán también los hombres comunes de hoy? Este es claramente un argumento fortiori, aunque los operadores (*gam, ve*) se usen con poca frecuencia.

Hemos extraído así ocho argumentos nuevos, creíbles y bastante explícitos, a fortiori, de la lista de Jacobs (o Einhorn). Seis utilizan operadores conocidos: cuatro utilizan *hine/ve* , uno utiliza *af ki* , uno utiliza *gam/ve* ; uno

involucra solo la omnipresente conjunción *ve ; y uno involucra el operador eizeh,* hasta ahora desconocido .

Jacobs enumera en su artículo otros tres pasajes bíblicos que, en su opinión, implican argumentos a fortiori. El primero de ellos, que ha encontrado mencionado en *Génesis Rabá* , es:

Génesis 17:20-21 . «En cuanto a Ismael, te he oído; he aquí que lo he bendecido, y lo haré fecundo, y lo multiplicaré en gran manera; engendrará doce príncipes, y haré de él una gran nación. Pero (*ve*) estableceré mi pacto con Isaac, a quien Sara te dará a luz en este tiempo señalado el año que viene». Jacobs lo expresa con mayor fuerza de la siguiente manera: «Si Ismael, hijo de la sierva, será bendecido de esta manera, mucho más será bendecido Isaac, hijo de Sara».

Aunque entiendo que tal argumento a fortiori ciertamente puede interpretarse en el texto, no estoy de acuerdo en que sea la única manera de leer el pasaje. Dios podría simplemente estar diciéndole a Abraham: «He bendecido a Ismael de tal y de tal manera, pero mi pacto no lo estableceré con Ismael, sino solo con Isaac». El énfasis en esta lectura alternativa es claramente diferente, y no a fortiori. Nótese además que, mientras que la interpretación a fortiori de Jacobs no menciona el pacto, este es fundamental para mi lectura. Por esta razón, diría que el argumento a fortiori propuesto califica como implícito en lugar de explícito. Esto es usar la palabra «implícito» en el sentido en que Jacobs la usa al presentar los dos casos siguientes. Estos casos se mencionan en la llamada *Baraita* de R. Eliezer ben R. José el Galileo:

Salmos 15:4 . «El que jura para su propio perjuicio, y no se retracta». Este versículo podría interpretarse, como lo hace Jacobs, en el sentido de que si él (es decir, el hombre bueno que describe el salmista) no se retracta de su palabra

cuando no hacerlo le perjudica, ciertamente tampoco lo hará cuando le convenga. Pero también podríamos interpretarlo simplemente como que cuando el hombre bueno hace un juramento, lo cumple sin importar cuán fuerte sea la presión para romperlo. No hay necesidad de la interpretación a fortiori; se infiere del texto, no se deduce de él. No es necesaria, porque si el hombre hace un juramento que le produce placer en lugar de dolor, obviamente no tendrá presión para romperlo. Esta no es una conclusión obtenida mediante una inferencia a fortiori, sino algo que cualquiera puede confirmar mediante la introspección. Así que, en realidad, esta lectura a fortiori es bastante artificial. Sin duda, fue ideado simplemente porque su autor necesitaba algunos ejemplos con fines didácticos.

Salmos 15:5 . "Ni acepta soborno sobre *el* inocente". Son posibles dos traducciones de este versículo, ya que la palabra hebrea *al* (que significa: sobre) es un tanto ambigua (incluso en inglés).

Consideremos primero la traducción utilizada por Jacobs: «Ni acepta soborno *para ponerse del lado* del inocente». Este versículo *puede* interpretarse, como lo hace Jacobs, en el sentido de que si él (es decir, el hombre bueno) no acepta soborno para dictar sentencia a favor de una persona inocente, ciertamente tampoco lo hará con respecto a una persona culpable. Pero también podríamos interpretarlo simplemente como que el hombre bueno no aceptaría soborno, incluso si se le ofreciera, para juzgar un asunto como lo haría sin soborno, es decir, a favor del inocente. Es cierto que, en este caso (a diferencia del anterior), el argumento a fortiori que acabamos de mencionar puede construirse adicionalmente, y constituye una predicción valiosa. Por lo tanto, aquí estamos justificados al referirnos a un argumento a fortiori «implícito». No es explícito, porque el texto puede leerse en una primera fase sin pensar en a fortiori. Pero es implícito, en el sentido de que, si

profundizamos en él, podemos utilizarlo para realizar una inferencia a fortiori útil.

Consideremos ahora la traducción alternativa del mismo versículo que aparece en la edición JPS de 1917: «Ni acepta soborno *contra* el *inocente* ». Podemos interpretar esta traducción como la anterior, aunque con una interpolación: si él (es decir, el hombre bueno) no acepta soborno para *no* dictar sentencia en contra de una persona inocente, ciertamente tampoco lo hará con respecto a un culpable; y podemos decir más al respecto como antes. Sin embargo, también es posible un enfoque bastante diferente y más literal de esta traducción: podríamos simplemente leerla como que el hombre bueno no aceptaría soborno contra una persona inocente, es decir, a favor de una culpable. Podríamos ahora intentar el siguiente argumento a fortiori: si él (es decir, el hombre bueno) no acepta soborno para dictar sentencia en contra de una persona inocente, ciertamente tampoco lo hará con respecto a un culpable. Pero este argumento es una *falacia lógica* , ya que alguien podría negarse a dictar sentencia en contra de un inocente a cambio de un soborno, pero aceptar dictar sentencia en contra de un culpable también a cambio de un soborno, pensando que, dado que de todos modos tenía la intención de dictar sentencia en contra de este último, no hay ningún perjuicio en aceptar un soborno. Por lo tanto, en esta traducción e interpretación no existe ningún complemento, ni explícito ni implícito, que agrave la situación.

Así pues, si calificamos como argumento fortiori "explícitamente" e "implícitamente", respectivamente, "un texto que solo puede leerse como fortiori" y "un texto que puede leerse como fortiori pero que también puede leerse fácilmente de otra manera (es decir, de forma más sencilla)", tendríamos que decir que Gén. 17:20-21 es implícito, que Sal. 15:4 no es fortiori en absoluto, y que Sal. 15:5 es implícito si se lee de una manera y no es fortiori

en absoluto si se lee de otra. Esto es contrario a Jacobs, o más bien a las fuentes rabínicas a las que se refiere, que interpretan estos argumentos como explícitos, implícitos e implícitos, respectivamente. En cuanto a los dos ejemplos de a fortiori explícito, que Jacobs menciona como dados en la citada *Baraita* , a saber, Jeremías 12:5 y Ester 9:12, por nuestra parte estaríamos de acuerdo en que los casos de Jeremías son explícitos, pero insistimos (por las razones ya expuestas) en que el ejemplo de Ester es (si a fortiori) en el mejor de los casos implícito [106].

Es evidente que nos encontramos ante una seria divergencia de opiniones. Debo decir que, hasta que leí el artículo de Jacobs, asumí que la distinción que hace Eliezer ben Jose entre los argumentos a fortiori *meforash* (explícitos) y satum *(* implícitos) se refiere a la cantidad de elementos del argumento que se exponen en el texto en cuestión. Si las premisas y conclusiones a fortiori, con todos sus términos o tesis, se exponen completamente en el texto, entonces ese texto constituye un argumento a fortiori totalmente explícito. Si falta alguna premisa o conclusión, o alguno de los términos o tesis involucrados, entonces ese texto es parcialmente implícito en diversos grados. Según este criterio, por supuesto, la mayoría, si no todos, los argumentos en las Escrituras son parcialmente implícitos.

Pero el artículo de Jacobs sugiere que el término «explícito» de los rabinos significa *suficientemente* explícito como para que no pueda haber otra interpretación que no sea a fortiori, mientras que su término «implícito» significa *no tan* explícito como para que no pueda haber otra interpretación que no sea a fortiori. Al menos, así es como ahora entiendo estas expresiones. Podría ser que los

---

106 Aunque, repito, sigo considerando el ejemplo de Ester como explícito, para no ir en contra de esta tradición tan arraigada.

rabinos no establezcan límites tan claros y las entiendan a veces de una manera y a veces de otra. En cualquier caso, para concluir esta discusión, los tres argumentos mencionados anteriormente —en mi opinión, a la luz de los análisis anteriores— no deben incluirse entre los argumentos explícitos a fortiori. Son posibles interpretaciones de los textos, o lecturas artificiales de los mismos, pero los textos en sí mismos permiten lecturas que no son a fortiori.

¿Por qué es importante este tema? Porque se relaciona con la atribución y la datación. Cuando un texto bíblico tiene claramente una intención de a fortiori, podemos considerarlo un ejemplo explícito del argumento bíblico a fortiori. Sin embargo, si la intención de a fortiori del texto bíblico no es tan obvia y solo ha sido descubierta posteriormente por un comentarista rabínico u otro, debemos considerarla solo implícitamente como a fortiori y atribuir el argumento a fortiori como tal al comentarista posterior. No se trata de quién descubre el argumento a fortiori, sino de si el autor de ese pasaje bíblico lo formuló con una intención manifiesta de a fortiori. Si el argumento a fortiori se ha añadido posteriormente al texto, en lugar de encontrarse en él, entonces su autor es realmente quien propuso la interpretación. Esto es hermenéutica de sentido común.

Por supuesto, los rabinos consideran que cualquier interpretación que le den a un texto bíblico fue, en efecto, la intención de dicho texto, puesto que Dios —su autor supremo— es omnisciente. Sin embargo, incluso aceptando sus premisas, su conclusión no se deriva de ellas. Es decir, Dios bien pudo haber previsto la interpretación rabínica, pero eso no la convierte en una interpretación menor. Tal presciencia no indica una intención real o directa, sino, en el mejor de los casos, una intención potencial o indirecta. El texto explícito constituye el mensaje principal; otra información que

eventualmente pueda derivarse de ese mensaje no forma parte estrictamente de él, sino, en el mejor de los casos, es un complemento implícito. A veces, por supuesto, es muy discutible que el texto original permita una determinada interpretación; y en tal caso, la interpretación debe caracterizarse como forzada, no como implícita [107]. Sería irracional aceptar sin cuestionar todo lo que afirman los rabinos; después de todo, son solo seres humanos.

3. Tres rechazados

Jacobs menciona además (en una nota al pie) tres pasajes bíblicos presentados como argumentos a fortiori por **Chaim Hirschensohn** [108]. Jacobs rechaza estos ejemplos por considerarlos «sumamente dudosos», y tiendo a estar de acuerdo con él. En mi opinión, se trata, en el mejor de los casos, de argumentos a fortiori implícitos, pero ciertamente no explícitos. Los dos primeros textos en cuestión son los siguientes:

Génesis 3:22 . «He aquí (*hen*), el hombre es como uno de nosotros, conocedor del bien y del mal; ahora (*ve-atah*), para que no extienda su mano, y tome también del árbol de la vida, y coma, y viva para siempre. Por tanto (*ve*), [Él] lo sacó del jardín del Edén, para que labrara la tierra de donde había sido tomado.»

Génesis 11:6-7 . «He aquí (*hen*), son un solo pueblo, y todos tienen una sola lengua; y esto es lo que han comenzado a hacer; y ahora (*ve-atah*) nada les será

---

107 Un ejemplo importante que hemos visto es la interpretación de la Gemará (Baba Qama 25a) de Números 12:14-15.

108 Israel, 1857 – 1935. La obra citada es *Berure Ha-Middot* (Jerusalén, 1929), págs. 40-45.

imposible de hacer. Bajemos (*habah*), y confundamos allí su lengua, para que no se entiendan entre sí.»

Resulta interesante que ambos versículos, aunque separados por capítulos, empleen el mismo lenguaje (*hen/ve-atah*) y presenten una estructura similar. Cabe destacar también que, en ambos casos, uno de los operadores utilizados (*hen*) a veces indica un discurso fortiori, y el argumento se centra en magnitudes crecientes de algo. El argumento en cuestión puede parafrasearse así: *Este suceso es suficientemente grave; por lo tanto, para evitar uno aún peor, conviene tomar ciertas precauciones.* Esta es una forma de razonamiento interesante en sí misma, pero es claramente causal y ética, en lugar de fortiori, como afirma Hirschensohn.

Podríamos formular un argumento a fortiori a partir de él de la siguiente manera: P es peor (R) que Q, y Q es lo suficientemente malo (R) como para ser combatido (S); por lo tanto, P es lo suficientemente malo (R) como para ser combatido (S). Pero ¿dónde dice el texto que se luchó contra Q? Solo dice que se debe luchar contra P. Así pues, este argumento a fortiori, si es que está implícito, debe caracterizarse como tal. De todos modos, no es la esencia del discurso explícito que tenemos ante nosotros, que sostiene que un problema menor (la cláusula "lo suficientemente malo") *podría eventualmente convertirse en* un problema mayor (la cláusula "aún peor"), y por esa razón se requiere *alguna acción preventiva* contra este último antes de que ocurra. Dicho argumento a fortiori quizás esté implícito en el texto, pero este evidentemente intenta comunicar mucho más que eso.

El tercer texto es: **Génesis 17:17** . «Entonces Abraham cayó sobre su rostro, y riendo, dijo en su corazón: ¿Acaso le nacerá un hijo a un hombre de cien años? ¿Y acaso Sara, que tiene noventa años, dará a luz?» Es difícil percibir el argumento a fortiori que Hirschensohn tenía en mente aquí.

Quizás pensaba que es bastante improbable que un hombre de cien años tenga un hijo, y por lo tanto, *aún más* improbable que lo tenga una mujer de noventa años. Pero, francamente, ¿era ese el pensamiento de Abraham? No, simplemente estaba diciendo que es improbable que tanto un hombre de cien años como una mujer de noventa años tengan un hijo. Es una afirmación, no un proceso de inferencia.

Ciertamente, en este caso, la lectura literal no es a fortiori, de modo que si se interpreta el texto como un argumento a fortiori, es, en el mejor de los casos, implícito. Pero, además, la interpretación a fortiori parece bastante forzada. Dado que podemos comprender el texto plenamente sin ella, no tiene otro propósito que inflar la lista de argumentos bíblicos a fortiori. Por lo tanto, ni siquiera incluiría este caso como un ejemplo de a fortiori implícito. Así pues, mientras que los dos primeros ejemplos podrían considerarse como discursos a fortiori implícitos, el tercero es mucho menos creíble. En cualquier caso, ninguno de estos tres casos es explícito.

4. Observaciones generales

Analicemos ahora con más detalle diversas observaciones generales en el ensayo de Jacobs. Para empezar, resulta evidente que, incluso en 2005, aún no comprendía la forma real de un argumento fortiori, puesto que aquí lo describe de manera muy superficial como: «Si A es así, entonces B seguramente también lo será; si el "menor" posee tal o cual propiedad, entonces el "mayor" sin duda la poseerá». Esto es lo que en el pasado denominó argumento fortiori «simple». Cabe destacar también que sigue sin detectar el uso de lo que él llama argumento fortiori «complejo» en la Biblia. Señala acertadamente que los rabinos aprendieron esta forma de inferencia de sus apariciones en la propia Biblia y la utilizaron «como uno de sus principios

hermenéuticos mediante el cual ampliaron y desarrollaron las enseñanzas bíblicas». Este hecho impulsa su investigación actual sobre los ejemplos concretos de este argumento en la Biblia.

Sin embargo, resulta muy sorprendente que Jacobs afirme (en una nota al pie) que «no parece existir, de hecho, ningún paralelismo real con el *qal va-homer* en el pensamiento griego». Esto, como se demuestra en el presente volumen [AFL], es completamente erróneo: el argumento fortiori está muy presente, y de forma consciente, en la literatura griega (y luego romana), aunque no con tanta frecuencia como en la literatura rabínica. Aquí va más allá de lo que ha hecho en el pasado, donde solo sostuvo (y con razón), frente a las aparentes afirmaciones de Adolf Schwarz, que la identificación de esta forma de argumento con el silogismo aristotélico es «insostenible». Que un argumento fortiori no sea silogístico no implica que los griegos no lo usaran. Estos últimos no solo pensaban silogísticamente, del mismo modo que los rabinos no solo pensaban mediante un argumento fortiori. Además, admitir que los griegos usaban un argumento fortiori no es, por supuesto, lo mismo que afirmar que los rabinos lo aprendieron de ellos. Por lo tanto, la postura de Jacobs en este asunto, aunque la haya expresado de forma informal, resulta muy sorprendente.

Es una lástima que Jacobs no profundizara más en su análisis de los argumentos a fortiori que enumera. Si bien reconoce la deuda de los rabinos con los casos bíblicos de *qal vachomer* , no examina suficientemente cómo interpretaron realmente esos argumentos. En particular, aunque interpreta correctamente el *qal vachomer* en Números 12:14, diciendo: «Si cuando el padre humano de [Miriam] mostró su desaprobación de sus acciones ella se escondió avergonzada durante siete días, entonces cuando el Señor muestra su desaprobación, con mayor razón debería permanecer recluida durante siete días», no

profundiza en el asunto ni descubre la interpretación significativamente diferente que da la Guemará en Baba Qama 25a, y la caja de Pandora de problemas (y oportunidades) interesantes que esta última crea.

Sin embargo, Jacobs hace algunas observaciones generales valiosas:

> De todo lo expuesto se desprende claramente que el argumento de lo menor a lo mayor se utiliza con frecuencia en todo el Antiguo Testamento. Su uso no se limita a ninguna fase específica de la historia de Israel, sino que, al parecer, se empleó en todos los periodos. Tampoco se restringe a ningún libro del Antiguo Testamento ni a ningún documento, estrato o tendencia en particular… Además, como en muchos de los ejemplos citados, su uso suele ser de carácter formal, comenzando con *hien* o *hinneh* y concluyendo con *'eykh* o *'aph* .

Llegué a una conclusión similar en mi *Lógica Judaica* . Pero Jacobs va más allá, planteando «cuestiones importantes, hasta ahora apenas consideradas por los estudiosos del Antiguo Testamento, sobre el uso de la retórica en el antiguo Israel». Cita a O. Eissfeldt [109], quien sugirió que había hombres y mujeres «especialmente hábiles en el habla», que utilizaban técnicas argumentativas adquiridas a través de la «tradición y la "formación"», recurriendo a «ciertas formas fijas de discurso» y recursos retóricos como «obtener primero de la persona a la que se dirige una admisión que no parece relevante para el asunto en cuestión», lo que «luego la

---

109 En *El Antiguo Testamento: Una introducción* (Oxford, 1965), págs. 12-15.

obliga a conceder la petición que realmente está en juego». Jacobs coincide, en vista de la evidencia proporcionada por su lista de *qal vachomer bíblicos* .

Tal tradición y formación son, por supuesto, evidentes en el período rabínico, añade Jacobs, cuando "la argumentación formal se cultivaba de forma consciente y extensa" y "existían ciertas reglas estereotipadas" de argumentación. Luego pregunta: "¿Existía algo similar en el período del Antiguo Testamento?" y responde: "parece no haber duda de que la respuesta debería ser afirmativa". Admite, sin embargo, que "es difícil encontrar alguna referencia explícita en el Antiguo Testamento a escuelas donde se enseñara retórica". Podría haber reforzado su argumento alegando que los rabinos creían y creen que tales escuelas (*yeshivot*) existieron a lo largo de la historia. Se dice que el patriarca Jacob estudió en las tiendas de Sem y Eber (*Génesis Rabá* 63:10); se dice que el rey David estudió con su consejero Ahitofel (*Pirqe Avot* 6:2); y así sucesivamente.

En mi opinión, para ser honesto, tales afirmaciones son en gran medida anacrónicas, proyectando costumbres posteriores sobre épocas anteriores. No es inconcebible que existieran, desde muy temprano, instituciones educativas que organizaran el estudio común y la reflexión sobre el conocimiento heredado del pasado. La cuestión radica en cuándo se puede afirmar con certeza la existencia de dichas instituciones y qué se estudiaba en ellas. Si bien la transmisión de conocimientos y habilidades por parte de adultos y ancianos de las aldeas a niños y jóvenes puede clasificarse como educación y es tan antigua como la humanidad, es menos seguro en qué momento de la historia comenzó el estudio formal de la Torá y las habilidades argumentativas relacionadas en Israel. Yo diría que se desarrolló rápidamente en el período posterior al regreso de Babilonia tras el Primer Exilio, es decir, el período formativo de la doctrina y la clase rabínica. Esto se sugiere,

por ejemplo, en la Mishná *Pirqe Avot* , que se refiere (1:1) a la *Knesset Hagedolah* (la Gran Asamblea).

Esta hipótesis parece la más probable, considerando lo que sucedía simultáneamente en otras naciones, tanto cercanas como lejanas. Al estudiar la historia mundial, resulta evidente que los desarrollos culturales tienden a ser (cada vez más) globales, en lugar de locales. Muchos avances importantes se produjeron a mediados del primer milenio a. C., como si se estuviera iniciando una nueva fase en la evolución intelectual humana. De repente, al parecer, las civilizaciones existentes estallaron con una energía renovada, generando pensamientos religiosos y filosóficos más sofisticados (al menos en apariencia) que nunca. Si bien dispersas, despertaron simultáneamente, en diversas direcciones, pero también de forma relativamente comparable.

En la India, la antigua religión védica comenzó su transformación en hinduismo, y se fundó el budismo. En China, surgieron el confucianismo y el taoísmo. En Grecia, la filosofía floreció con fuerza, con la llegada de Sócrates, Platón, Aristóteles y muchos otros. En Israel, el judaísmo quedó cada vez más bajo la autoridad de los eruditos de la Torá [110]. Este judaísmo «rabínico» se plantó aparentemente al comienzo del período del Segundo Templo y

---

110 Quizás comenzando con «También hicimos ordenanzas para nosotros», en Nehemías 10:33. La palabra hebrea utilizada es mitsvot, que generalmente se traduce como mandamientos. Cabe destacar que las leyes promulgadas gradualmente por los legisladores judíos se basaban claramente en la ley de la Torá. No eran arbitrarias, sino que estaban guiadas y circunscritas por los sólidos estándares morales ya establecidos en dicho documento. El «legalismo» en cuestión es de una naturaleza muy diferente al que se encontraba en el mismo período histórico en, por ejemplo, China.

gradualmente creció y se consolidó en las generaciones siguientes, hasta alcanzar su máximo esplendor en la Mishná (que a su vez inspiró la Guemará y las obras rabínicas posteriores). El desarrollo intelectual en Israel, que implicó un pensamiento cada vez más legalista y, por lo tanto, en cierta medida, una reflexión lógica, fue bastante típico de esa época y resulta difícil extrapolarlo a épocas anteriores.

Sea como fuere, Jacobs concluye sus reflexiones con una sugerencia interesante, también extraída de Eissfeldt, de que la raíz hebrea *dbr* , usada para referirse a «discurso», puede en realidad usarse a menudo con la intención de significar «argumento». Un ejemplo que da es Génesis 44:18, donde Judá comienza su súplica ante José diciendo: «Oh, señor mío, te ruego que tu siervo hable al oído de mi señor». Jacobs comenta: «Dado que se usa la expresión *yedabber dabhar* , ¿debería traducirse como "presentar un argumento"?». De manera similar, en otros pasajes, «hablar correctamente» podría interpretarse como «argumentar convincentemente», «estas son las palabras» como «estos son los argumentos», y así sucesivamente. Esta intuición me parece creíble. Todo esto demuestra en qué direcciones y hasta qué punto la investigación de Jacobs sobre el uso bíblico de *qal vachomer* impulsó sus reflexiones.

8. UN DISCURSO FORTIORI EN LA BIBLIA JUDÍA

Extraído de A Fortiori Logic *(2013), apéndice 1.*

Unos 18 años después de publicar *Lógica Judaica* , retomé el tema del argumento fortiori en el Tanaj en *Lógica Fortiori* , y en este contexto descubrí muchos ejemplos adicionales.

1. Introducción y resumen

Hay al menos 46 casos de un discurso fortiori en el Tanaj (la Biblia judía). Su datación se basa tradicionalmente en las fechas de los eventos en los libros correspondientes, a saber: Génesis (Lamec en tiempos 'antediluvianos'; los hermanos de José en el período patriarcal); Éxodo, Números y Deuteronomio (Moisés en el Sinaí), 1 y 2 Samuel (reino davídico), y así sucesivamente (historia posterior hasta el primer período del exilio) [111].

De los 46 casos que se enumeran a continuación, solo 11 aparecen en la obra midrásica *Genesis Rabbah* ; estos se marcan aquí como «Listados por GR». En mi libro *Judaic Logic* (1995), enumeré otros 24 casos [112]hallados mediante

---

111 No presento aquí la cronología tradicional, basada en los cálculos del Seder Olam , porque los historiadores seculares modernos no defienden las mismas fechas. Obviamente, este no es el lugar para debatir este tema tan controvertido.

]112 Aunque en el capítulo 5.5 anterior rechacé tres de los casos aquí considerados genuinos a fortiori, ahora entiendo mejor cómo pueden interpretarse de esa manera. Véase 2

investigación independiente, a los que posteriormente añadí 1 caso en una nota a pie de página al final del capítulo 6 de JL (que encontré por casualidad en junio de 1998) y 1 caso en el Apéndice 4 (que me sugirió un lector en 2001). Sin embargo, al escribir este libro, descubrí que 13 de los casos adicionales que aparecen en él ya eran conocidos por otros (aparentemente, todos hallados por Wolf Einhorn en 1838, según Louis Jacobs en 2005); estos casos comunes no se marcan aquí. Aun así, los 13 casos adicionales que aparecen en mi libro parecen haber sido desconocidos para otros; estos se marcan aquí como «Nuevos de AS». A estos hay que añadir un caso más, que descubrí recientemente, concretamente Ezequiel 14:13-21. Por otro lado, Louis Jacobs enumeró ocho casos (presumiblemente encontrados en Wolf Einhorn) que yo no había encontrado anteriormente; estos están marcados aquí como «Nuevos de WE».[113]

He puesto los argumentos en forma de 'si-entonces', mostrando la premisa menor y la conclusión, pero dejando la premisa mayor tácita. Si los sujetos son diferentes y los predicados son iguales, el modo es subjetivo. Si los sujetos son iguales y los predicados diferentes, el modo es predicativo. Si hay 'suficiente' del elemento medio, el modo es positivo; si no hay 'suficiente' del elemento medio, el modo es negativo. He formulado todos los argumentos

---

Reyes 18:23-24 y su repetición en Isaías 36:8-9, y 2 Crónicas 32:15.

113 En ocasiones, se incluye la transliteración de palabras hebreas en cursiva porque resultaron útiles como indicadores durante el proceso de investigación. Las anotaciones entre corchetes «[xxx]» son interpolaciones propias para facilitar la lectura a fortiori propuesta cuando sea necesario. Asimismo, en ocasiones reordeno las cláusulas para que concuerden con la secuencia lógica del razonamiento o para resaltar la utilidad de un operador.

en forma copulativa, incluso cuando una forma implicativa podría haber estado más cerca del original. Si el modo es subjetivo positivo (marcado con +s), o predicativo negativo (marcado con –p), el argumento va del término menor al término mayor. Si el modo es subjetivo negativo (marcado con –s), o predicativo positivo (marcado con +p), el argumento va del término mayor al término menor. La mayoría de los argumentos son puramente a fortiori, pero algunos están claramente pensados como un crescendo (estos están marcados con un **&**). Tenga en cuenta que algunas clasificaciones aquí difieren de las de mi *Lógica Judaica* ; las que se presentan aquí son más fiables [114].

La siguiente tabla muestra el número de casos de argumentos fortiori en el Tanaj, clasificados según el modo del argumento copulativo. Observamos que la distribución es prácticamente uniforme para los tres primeros modos (14, 13, 15), mientras que del cuarto solo hay 4 casos (lo cual sigue siendo significativo). Resulta interesante que el 41% (19/46) de los argumentos sean predicativos, considerando la escasa atención que esta forma ha recibido por parte de la mayoría de los comentaristas. Solo el 13% (6/46) de los argumentos son crescendo, y sin embargo, muchos comentaristas han asumido que esta forma constituye la esencia de un argumento fortiori.

Tabla 7.1 Clasificación de a fortiori en Tanaj

Ánimo	Instancias	De los cuales y
Sujeto positivo {+s}	14	3
Sujeto negativo {–s}	13	3

114 Allí (en el capítulo 5.4 [aquí, 4.4]) tenía Dt. 31:27 como +p (aquí es +s), 1 Sam. 23:3 como +a (aquí es +p), Jer. 12:5 como +a (aquí son –p).

Predicado positivo {+p}	15	0
Predicado negativo {–p}	4	0

2. Argumentos a fortiori en el Tanaj

Génesis 4:24 . Lemekh ben Methushael: "Si (*ki*): Caín será vengado siete veces, entonces (*ve*): Lemekh [será vengado] setenta y siete veces". (Listado por GR.) {–s &} Si un asesino intencional no es lo suficientemente aborrecido como para ser castigado de inmediato, entonces un asesino no intencional permanecerá impune por mucho más tiempo.

Génesis 44:8 . Los hermanos de José: "Mira (*hen*): el dinero que hallamos en las bocas de nuestros sacos, te lo trajimos de la tierra de Canaán; entonces (*ve*): ¿cómo (*ekh*) podríamos robar de la casa de tu señor plata u oro?" (Listado por GR.) {+p} Si los acusados fueron lo suficientemente honestos como para devolver los bienes encontrados, entonces debieron haber sido lo suficientemente honestos como para no robar nada.

Éxodo 6:12 . Moisés: "He aquí (*hen*): los hijos de Israel no me han escuchado; entonces (*ve*): ¿cómo (*ekh*) me escuchará el faraón?" (Listado por GR.) {–s} Si los israelitas, que tienen mucha fe, no han tenido la suficiente para escuchar a Moisés, entonces el jefe de los egipcios, que tiene mucha menos fe (si es que tiene alguna), no tendrá la suficiente para hacerlo.

Números 12:14 . Dios: "[Concediendo que:] si (*ve*) su padre le hubiera escupido en la cara, ¿no debería (*halo*)

esconderse avergonzada durante siete días? [De igual manera, puesto que Dios está enojado con ella,] que sea encerrada fuera del campamento durante siete días." (Listado por GR.) {+s} Si alguien que provoca la ira paterna es lo suficientemente culpable como para merecer siete días de aislamiento, entonces alguien que provoca la ira divina es lo suficientemente culpable como para merecer siete días de aislamiento.

Deuteronomio 31:27 . Moisés: "Mirad (*hen*): mientras (*be*) 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]?" (Listado por GR.) {+s} Si el pueblo durante la vida de Moisés es lo suficientemente infiel como para rebelarse, entonces después de su muerte serán lo suficientemente infieles como para rebelarse.

Jueces 14:16 . Sansón a su esposa: «Mira (*hine*), no se lo he dicho [la solución de mi acertijo] ni a mi padre ni a mi madre, ¿y (*ve*) te lo diré [a ti]?» (Nuevo de WE.) {–p} Si Sansón no confiaba lo suficiente como para contarles el secreto a sus padres, entonces no confiará lo suficiente como para contárselo a su esposa.

1 Samuel 14:29-30 . Jonatán: «Mira (*reu*): porque (*ki*) probé un poco de esta miel, ¡cómo (*ki*) se me iluminaron los ojos! ¡Cuánto más (*af*): si (*ki*) 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!» {+s &} Si alguien que come un poco de miel se llena de energía suficiente para que se le iluminen los ojos, entonces las personas que comen mucha comida se llenan de energía suficiente para hacer eso y mucho más.

1 Samuel 17:37 . David: «El Señor, que me salvó de las garras del león y del oso [= animales inocentes], me salvará [sin duda] de la mano del filisteo [= enemigo despiadado]». (Nuevo de AS [115]). Si David tenía suficiente mérito espiritual para ser salvado de criaturas inocentes, entonces tiene suficiente mérito para ser salvado de las malignas.

1 Samuel 21:6 . David: "En verdad (*ki*): cuando (*be*) salí, aunque (*ve*) era un viaje común, sin embargo (*im*) nos hemos mantenido alejados de las mujeres durante estos tres días, y (*ve*) los vasos de los jóvenes fueron santos; cuánto más (*af*): cuando (*ki*) hoy habrá pan santo en los vasos, así (*ve*) [es decir, hemos evitado a las mujeres y mantenido santos los vasos de los jóvenes]." (Nuevo de AS.) {+p} Si fuimos lo suficientemente virtuosos como para practicar la abstinencia en un viaje común, entonces somos lo suficientemente virtuosos como para hacerlo en un día especial como hoy.

1 Samuel 23:3 . Los hombres de David: "He aquí (*hine*): aquí en (*be*) Judá [= nuestro propio territorio], tenemos miedo; cuánto más (*af*): si (*ki*) vamos a Keila [= territorio enemigo], así (*ve*) [es decir, tendremos miedo]?" (Listado por GR.) {+p} Si carecemos de confianza lo suficiente como para sentir miedo estando en nuestro propio territorio, entonces careceremos de confianza lo suficiente como para sentir miedo cuando estemos en territorio enemigo.

---

115 Pero en realidad fue descubierto por Mark Leroux.

2 Samuel 4:10-11 . David: “Si (*ki*): [cuando] alguien me dijo: ‘He aquí, Saúl ha muerto’, y (*ve*) él se creía como si trajera buenas noticias, entonces (*ve*) lo apresé y (*ve*) lo maté en Siclag como castigo. ¿Cuánto más (*af*): cuando (*ki*) hombres malvados han matado a un hombre justo en su propia casa, en su cama, entonces (*ve*) ahora no (*halo*) exigiré su sangre de tu mano y (*ve*) te sacaré de la tierra?” (Nuevo de AS.) {+s} Si alguien que simplemente anunció la muerte de Saúl, el respetado adversario de David, fue considerado lo suficientemente malvado como para merecer la ejecución, entonces las personas que mataron a un hombre respetable, Is-boset, hijo de Saúl, que no le hizo daño a David, deben ser consideradas lo suficientemente malvadas como para merecer la ejecución.

2 Samuel 12:18 . Los siervos de David: “Mirad (*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*) se haga algún daño?” {+s &} Si David, mientras su hijo aún vivía, estaba lo suficientemente afligido como para estar completamente distraído, entonces David ahora que el niño ha muerto estará lo suficientemente afligido como para hacerse algún daño.

2 Samuel 16:11 . David: “Mira (*hine*): mi hijo, que salió de mi cuerpo, busca mi vida [aún así, no reacciono]; cuánto más (*af*): en el caso de (*ki*) este benjamita ahora [que es menos cercano], y me maldice, entonces (*ve*) debería dejarlo en paz; porque el Señor se lo ha ordenado.” {+p} Si David fue lo suficientemente autocontrolado como para evitar reaccionar ante el ataque de su propio hijo, entonces David será lo suficientemente autocontrolado como para evitar reaccionar ante el ataque de un enemigo más lejano.

1 Reyes 8:27 . Salomón: «Mirad (*hine*), ni los cielos ni los cielos de los cielos pueden contenerte; ¡cuánto menos (*af*)!: en el caso de (*ki*) esta casa que he edificado, ¿acaso (*ki*) Dios habitará realmente en la tierra, [es decir, estará contenido en esta casa]?». Esto se repite en 2 Crónicas 6:18. {–s} Si los cielos no son lo suficientemente grandes para contener a Dios, entonces una casa terrenal no es lo suficientemente grande para hacerlo.

2 Reyes 5:13 . Los siervos de Naamán: "Concediendo (*ki*): si el profeta te hubiera pedido que hicieras algo grande, ¿no lo habrías (*halo*)? ¿Cuánto más (*af*): él [simplemente] te dice: lávate y queda limpio? entonces (*ve*) [deberías hacerlo]" (Nuevo de AS.) {+s} Si el profeta haciendo una petición difícil te hubiera parecido lo suficientemente poderoso como para lograr sanarte y hacer que le obedecieras, entonces el hecho de que te haga una petición fácil sugiere que puede ser más poderoso de lo que esperabas y, de hecho, lo suficientemente poderoso como para sanarte y debería hacer que le obedezcas.

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 mantuvieron firmes ante él [Jehú]; entonces (*ve*): [nosotros, que somos relativamente débiles], ¿cómo (*ekh*) nos mantendremos firmes [ante él]?" {–s} Si los dos reyes no fueron lo suficientemente fuertes para resistir a Jehú, entonces nosotros no somos lo suficientemente fuertes para hacerlo.

2 Reyes 18:23-24 . Rab-shakeh (emisario del rey de Asiria): "[Ya que] pones tu confianza en Egipto para carros y jinetes, te daré dos mil caballos, si puedes, por tu parte, poner jinetes sobre ellos. [Pero no puedes hacer ni siquiera eso, y por lo tanto no puedes esperar vencernos.] ¿Cómo,

pues (*ve-ekh*), puedes [sin el regalo de caballos] hacer retroceder el rostro de un capitán, incluso del más pequeño de los siervos de mi señor?" (Nuevo de AS). Esto se repite en Isaías 36:8-9 . {–s &} Si tuvieras 2000 caballos, no tendrías suficiente poder para derrotar al ejército asirio, entonces sin tal regalo no tienes suficiente poder para hacerlo, ni siquiera para derrotar a un capitán menor del mismo.

Isaías 36:8-9 . Rab-shakeh (emisario del rey de Asiria): "[Ya que] confías en Egipto para obtener carros y jinetes, te daré dos mil caballos, si eres capaz de ponerles jinetes. [Pero ni siquiera puedes hacer eso, así que no puedes esperar derrotarnos.] ¿Cómo, pues (*ve-ekh*), puedes [sin el regalo de caballos] rechazar a un solo capitán, incluso al más pequeño de los siervos de mi señor?" (Nuevo de AS). Esto es lo mismo que 2 Reyes 18:23-24 . {–s &}

Isaías 66:1 . Dios: «El cielo es mi trono, y la tierra el estrado de mis pies. ¿Dónde (*eizeh*) está la casa que me edificaréis? ¿Y dónde (*eizeh*) está el lugar donde reposaré?» (Nuevo de WE). Esto es comparable a 1 Reyes 8:27. y 2 Crónicas 6:18. {–s} Si los cielos no son lo suficientemente grandes para contener a Dios, entonces una casa terrenal no es lo suficientemente grande para hacerlo.

Jeremías 12:5 . Dios: "Si (*ki*): has corrido con los infantes y (*ve*): te han cansado, entonces (*ve*): ¿cómo (*ekh*): podrás contender con los caballos [y no cansarte]? Y si (*u*): en la tierra de paz, [apenas] te sientes seguro; entonces (*ve*): en el país salvaje del Jordán, ¿cómo (*ekh*): harás [te sentirás seguro]?" (2 instancias, listadas por GR.) (Ambas –p) Si no eres lo suficientemente fuerte para afrontar los

desafíos más fáciles, entonces no eres lo suficientemente fuerte para afrontar los más difíciles.

Jeremías 25:29 . Dios: "Porque he aquí que *empiezo* a traer maldad sobre la ciudad en que se invoca mi nombre, y ¿ acaso vosotros, los menos virtuosos, quedaréis totalmente impunes?" (Nuevo de WE.) { *–s* } Si los que invocan mi nombre no son lo suficientemente absueltos para escapar de mi ira, entonces vosotros, los menos virtuosos, no sois lo suficientemente absueltos para escapar de mi ira.

Jeremías 45:4-5 . Dios: "He aquí (*hine*), lo que he edificado, lo derribaré, y lo que he plantado, lo arrancaré; y esto en toda la tierra. ¿Y (*ve*) buscas tú [que es menos valorado] grandes cosas para ti?" (Nuevo de WE.) {–s} Si las cosas por las que he trabajado no son lo suficientemente valiosas para Mí como para evitar ser deshechas, entonces las cosas por las que tú trabajas no son lo suficientemente valiosas para Mí como para evitar ser deshechas.

Jeremías 49:12 . Dios: "He aquí (*hine*), aquellos a quienes no les correspondía beber de la copa, ciertamente beberán; y (*ve*) ¿eres tú [el más culpable] el que quedará totalmente impune?" (Nuevo de WE.) {+s} Si las personas que no son reprobables están suficientemente implicadas para ser castigadas, entonces las personas que sí lo son están suficientemente implicadas para ser castigadas.

Ezequiel 14:13-21 . Dios: "Hijo de hombre, cuando una tierra peca contra mí cometiendo una grave transgresión, y yo extiendo mi mano sobre ella… y envío hambre sobre ella… [O] si hago pasar bestias malignas por la tierra… O si traigo espada sobre esa tierra… O si envío peste a esa tierra… aunque Noé, Daniel y Job estuvieran en ella, como

yo vivo, dice el Señor Dios, no salvarán ni a su hijo ni a su hija; sino que salvarán sus propias almas por su justicia… ¡Cuánto más (*af ki*) cuando yo envíe mis cuatro duros juicios contra Jerusalén: la espada, el hambre, las bestias malignas y la peste, para exterminar de ella al hombre y a la bestia!" (Nuevo de AS.) {–p} Si tales hombres santos carecen del crédito espiritual suficiente para impedir la ejecución de cada uno de los cuatro decretos negativos por separado, entonces carecen del suficiente para detener los cuatro decretos juntos.

Ezequiel 15:5 . Dios: "Mirad (*hine*): cuando (*be*) [la vid] estaba entera, no era apta para ningún trabajo; ¡cuánto menos (*af*): cuando (*ki*) el fuego la ha devorado y (*ve*) se ha quemado, ¿será (*ve*) apta para algún trabajo?" (Listado por GR.) {–s} Si cuando estaba entera la vid no estaba en condiciones lo suficientemente buenas para ser útil; entonces ahora, cuando está dañada, no está en condiciones lo suficientemente buenas para ser útil.

Ezequiel 33:24 . Dios: «Los que habitan esos lugares desolados de la tierra de Israel dicen: "Abraham era uno, y heredó la tierra; pero nosotros somos muchos; la tierra nos ha sido dada en herencia"». (Nuevo de *WE*). Si un solo hombre es lo suficientemente importante como para heredar la tierra, entonces muchos hombres son lo suficientemente importantes como para heredarla. (Obviamente, aunque Dios está informando sobre este argumento, no es su autor. No es muy creíble y se refuta correctamente en los versículos 25 y 26: no es el número, sino el valor moral lo que hace posible la herencia de la tierra).

Jonás 4:10-11 . Dios: «Tuviste compasión de la calabaza, por la cual no trabajaste ni la hiciste crecer, que creció en

una noche y pereció en una noche; ¿ y no debería yo (*vaani lo)* tener compasión de Nínive, esa gran ciudad, en la cual hay más de sesenta mil personas que no pueden discernir entre su mano derecha y su mano izquierda, y también mucho ganado?» {+s} Si una simple calabaza, etc., puede ser apreciada lo suficiente como para ser cuidada (como lo hizo Jonás), entonces una gran ciudad, etc., puede ser apreciada lo suficiente como para ser cuidada (por Dios).

2 Crónicas 6:18 . Salomón: «Mirad (*hine*), ni los cielos ni los cielos de los cielos pueden contenerte; ¡cuánto menos (*af*)!: en el caso de (*ki*) esta casa que he edificado, ¿acaso (*ki*) Dios habitará realmente en la tierra?» (Nuevo de AS). Esto es lo mismo que 1 Reyes 8:27. {–s} Si los cielos no son lo suficientemente grandes para contener a Dios, entonces una casa terrenal no es lo suficientemente grande para hacerlo.

2 Crónicas 32:15 . Senaquerib, rey de Asiria (a través de sus mensajeros), dice: «Porque (*ki*): ningún dios de nación ni reino pudo librar a su pueblo de mi mano, ni de la mano de mis padres; asimismo (*af*): por tanto (*ki*), tu Dios [considerado por los mensajeros como igual a los demás dioses] no podrá librarte de mi mano». (Nuevo de AS). Si otros dioses nacionales no fueron lo suficientemente poderosos para librar a sus respectivas naciones, entonces el Dios de Judá no es lo suficientemente poderoso para librar a su nación. (Esto, por supuesto, equipara erróneamente a Dios con seres que no son dioses, pero así piensa el rey asirio).

Salmos 78:20 . Asaf: “He aquí (*hen*): golpeó una roca, y (*ve*) brotaron aguas y (*u*) crecieron arroyos. En ese caso (*gam*): pan puede dar; ¿acaso hay duda de que (*im*): preparará alimento para su pueblo?” (Nuevo de AS.) {+p}

Si Dios es lo suficientemente poderoso como para sacar agua de una roca [116], entonces es lo suficientemente poderoso como para alimentar a su pueblo con pan y carne.

Salmos 94:9-10 . Moisés: «El que implantó el oído, ¿acaso no *oye* ?» «Si formó el ojo, ¿acaso no *ve ?» «El que castiga a las naciones, ¿ acaso* no reprende [al individuo ?» (3 instancias, nuevo de AS.) (Los 3 + p) Si]*Dios* es lo suficientemente poderoso como para implantar el oído y formar el ojo, entonces es lo suficientemente poderoso como para oír y ver. Si Dios es lo suficientemente poderoso como para castigar a las naciones, entonces es lo suficientemente poderoso como para reprender a los individuos.

Job 4:18-19 . Elifaz el temanita: "Mirad (*hen*): Él no confía en sus siervos, y (*u*) a sus ángeles acusa de necedad; ¿cuánto más (*af*): a los que habitan en casas de barro, cuyo fundamento está en el polvo [desconfía y acusa de necedad]?" {+p} Si Dios es lo suficientemente perspicaz como para juzgar a sus siervos/ángeles como indignos de confianza e insensatos, entonces es lo suficientemente perspicaz como para juzgar a los simples seres humanos como indignos de confianza e insensatos.

Job 9:13-14 . Job: «Dios no apartará su ira; los ayudantes de Rahab se postraron ante él. ¿Cuánto menos (*af ki*) le responderé yo y elegiré mis argumentos con él?» (Nuevo

---

116 El sujeto de la frase «golpeó una roca» podría ser Moisés, pero la causa del agua que brotó de ella debe ser Dios. De igual modo, es Dios quien provee el pan y la carne. Esto se desprende claramente del relato de la Torá (Éxodo 17:6, 16:12).

de WE.) {–s} Si los ayudantes de Rahab no fueron dignos de discutir con Dios, entonces Job tampoco lo es.

Job 15:15-16 . Elifaz el temanita: «¡Mirad (*hen*): Él no confía en sus santos; y (*ve*) los cielos no son limpios a sus ojos! ¡Cuánto menos (*af*): a quien (*ki*) es abominable y vil, el hombre, que bebe iniquidad como agua [confía o considera limpio]!» {+p} Si Dios es lo suficientemente exigente como para juzgar a sus santos como indignos de confianza y a los cielos como impuros, entonces es lo suficientemente exigente como para juzgar a los simples seres humanos como indignos de confianza e impuros.

Job 25:5-6 . Bildad el suhita: "Mirad (*hen*): ni siquiera la luna tiene brillo, y (*ve*) las estrellas no son puras a sus ojos; ¡cuánto menos (*af*): el hombre, que (*ki*) es un gusano [es brillante y puro a sus ojos]?" {+p} Si Dios es lo suficientemente perfeccionista como para juzgar a la luna como oscura y a las estrellas como impuras, entonces es lo suficientemente perfeccionista como para juzgar a los simples seres humanos como oscuros e impuros.

Proverbios 11:31 . Salomón: "He aquí (*hen*): el justo será recompensado en la tierra; cuánto más (*af*): el impío y el pecador, así (*ki*) [es decir, serán recompensados en la tierra]." (Listado por GR.) {+s} Si el justo es lo suficientemente imperfecto como para ser recompensado en la tierra, entonces el impío y el pecador son lo suficientemente imperfectos como para ser recompensados en la tierra.

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]?" {+p} Si Dios es lo suficientemente poderoso como para mirar al infierno y la destrucción, entonces es lo suficientemente poderoso como para mirar los corazones de las personas.

Proverbios 19:7 . Salomón: "Si (*ki*): todos los hermanos del pobre lo odian, ¿cuánto más (*af*): sus amigos se alejan de él?" {+p} Si el pobre es tan impopular que sus hermanos lo evitan, entonces es tan impopular que sus amigos también lo evitan.

Proverbios 19:10 . Salomón: "Si (*ki*): para un necio tener lujos no es apropiado; ¡cuánto menos (*af*): para un siervo tener dominio sobre príncipes [sería apropiado]!" {+s} Si para un necio tener lujos es lo suficientemente inapropiado como para ser indecoroso, entonces para un siervo tener dominio sobre príncipes es lo suficientemente inapropiado como para ser indecoroso.

Proverbios 21:27 . Salomón: "Si (*ki*): [incluso traído con una intención 'sincera'] el sacrificio del impío es abominación, ¿cuánto más (*af*): traído con una intención malvada [es abominación]?" {+s} Si el sacrificio del impío traído con una intención 'sincera' es lo suficientemente abominable como para ser rechazado, entonces el sacrificio del impío traído con una intención malvada es lo suficientemente abominable como para ser rechazado.

Ester 9:12 . Asuero dice: «En *Susa* , la capital, los judíos han matado y destruido a quinientos hombres y a los diez hijos de Amán; en el resto de las provincias del rey, ¿qué han hecho? [es *decir , ¡ seguramente* muchos más!]» (Listado por GR.) {+s &} Si los judíos en Susa han encontrado y destruido hasta 500 antisemitas, entonces los

judíos en las provincias han encontrado y destruido muchos más de 500 de sus enemigos. (No estoy seguro de la intención de fortiori, en mi opinión; pero se mantiene por tradición).

Daniel 2:9 . Nabucodonosor: "Así (*lahen*): dime el sueño, y (*ve*): sabré que puedes declararme su interpretación [ya que es más difícil contarlo que interpretarlo]". (Nuevo de AS.) {+p} Si Daniel es lo suficientemente poderoso como para contar el sueño, entonces es lo suficientemente poderoso como para interpretarlo.

Nehemías 13:26-27 . Nehemías: «¿Acaso no pecó Salomón, rey de Israel, con estas cosas? Sin embargo, entre muchas naciones no hubo rey como él, y fue amado por su Dios, y Dios lo hizo rey sobre todo Israel; no obstante, incluso a él (*gam*) las mujeres extranjeras lo hicieron pecar. ¿Acaso nosotros (*ve*) te haremos caso para hacer todo este gran mal, para quebrantar la fe de nuestro Dios casándonos con mujeres extranjeras?» (Nuevo de WE.) {+s} Si el rey Salomón, que no era muy débil, fue lo suficientemente débil como para ser llevado a pecar por mujeres extranjeras, entonces nosotros, que somos mucho más débiles, somos lo suficientemente débiles como para ser llevados a pecar por mujeres extranjeras.

9. A FORTIORI ARGUMENTOS EN LA BIBLIA CRISTIANA

Tomado de A Fortiori Logic *(2013), capítulo 10:1-3,5.*

1. Descargo de responsabilidad

En este capítulo, en aras de la exhaustividad, me veo obligado a comentar algunos de los discursos más profundos que se encuentran en la literatura cristiana, especialmente en los Evangelios. Debo recalcar que no pretendo que este análisis sea exhaustivo. Simplemente estoy sentando las bases para un estudio más extenso por parte de otros autores. Dado que personalmente no me interesa mucho la religión cristiana, no me siento lo suficientemente motivado para realizar un trabajo exhaustivo sobre el tema. Espero que alguien más acepte el reto y lleve a cabo la investigación necesaria.

Huelga decir que, aunque soy judío, no tengo ningún interés en entablar aquí polémicas religiosas contra el cristianismo. Los judíos no suelen intentar convertir a los no judíos a sus ideas. Mi interés aquí es puramente lógico. Prueba de ello es que no siempre soy crítico. Cuando lo soy, lo hago con un espíritu imparcial y científico, el mismo espíritu que aplico al análisis de argumentos a favor y en contra de otros razonamientos presentes en textos judíos o de otras tradiciones.

2. Resultados principales

Utilizando una edición Kindle de la Biblia cristiana [117], el *Nuevo Testamento King James revisado* editado por Brad Haugaard (2008), busqué mecánicamente las principales palabras y frases clave de un argumento fortiori y encontré 28 instancias [118].

Estos fueron: *Cuánto más* (17) en Mateo 7:11, 10:25, 12:11-12; Lucas 11:13, 12:24, 12:28; Romanos 5:8-9, 5:10, 5:15, 11:12 (2 instancias), 11:24; 1 Corintios 6:3; 2 Corintios 3:11; Filemón 1:15-17; Hebreos 9:13-14, 10:28-29. Otro *mucho más* (4) en Mateo 6:26, 6:30; Romanos 5:17; Hebreos 12:9. *Mucho menos* (1) en Hebreos 12:25. *Aún más* (1) en 2 Corintios 3:7-8. No hay palabras distintivas (5) en Lucas 13:15-16, 16:11, Romanos 11:15, 2 Corintios 3:9, 1 Juan 4:20 (los conectores utilizados en estos cinco casos fueron, respectivamente: *no debería* , *si no – quien* , *si – qué, pero, mucho más* y *cómo*).

Esta lista, por supuesto, puede no ser exhaustiva, ya que un argumento fortiori no siempre se formula de manera distintiva. Las palabras o frases clave para las que no se registraron coincidencias no se mencionan aquí, por brevedad. A veces, las palabras o frases que normalmente señalan un argumento fortiori resultan no hacerlo, siendo su intención simplemente expresar una magnitud creciente; esto ocurrió, por ejemplo, con las 2 instancias de *so much the more* y las 10 instancias de *all the more* (su intención

---

117 Los libros que componen la Biblia cristiana son conocidos por los cristianos como el "Nuevo Testamento" (abreviado NT), mientras que los que componen la Biblia judía son llamados el "Antiguo Testamento" (abreviado AT).

118 Tenga en cuenta que recientemente he encontrado 8 casos adicionales. Los detallo en una sección aparte de este capítulo, más adelante. Por lo tanto, el total asciende ahora a 36.

aquí es simplemente *a lot more*). No me molesté en revisar las coincidencias residuales de *all the* , *more* , *less* y *therefore* , aunque hubo más de cien coincidencias para cada una de estas cadenas de búsqueda; así que es posible que haya pasado por alto algunos casos.

Como se puede observar, los 28 casos de un argumento fortiori se encontraron en los siguientes 8 libros: Mateo (5), Lucas (5), Romanos (8), 1 Corintios (1), 2 Corintios (3), Filemón (1), Hebreos (4) y 1 Juan (1). Cabe señalar que las epístolas a los Romanos, 1 y 2 Corintios y Filemón (13 inst.) fueron escritas por Pablo; el autor de las epístolas a los Hebreos es desconocido [119]. No se encontraron casos en los otros 19 libros, a saber: Marcos, Juan, Hechos, Gálatas, Efesios, Filipenses, Colosenses, 1 Tesalonicenses, 2 Tesalonicenses, 1 Timoteo, 2 Timoteo, Tito, Santiago, 1 Pedro, 2 Pedro, 2 Juan, 3 Juan, Judas y Apocalipsis.

Que yo sepa, nadie ha identificado los 28 argumentos a fortiori del NT que se enumeran aquí. Como veremos más adelante, Neusner analiza un ejemplo con cierto detalle, concretamente Mateo 12:11-12. Jacobs menciona tres ejemplos, a saber: Mateo 12:11-12, Lucas 13:15 y Romanos 5:10 [120]. Como veremos más adelante, Maccoby

---

119 En el pasado, algunos suponían que Pablo también había sido el autor de las epístolas a los Hebreos, pero esta suposición no era universalmente aceptada; hoy en día, la mayoría de los expertos la rechazan.

120 En *Pensamiento rabínico en el Talmud* , págs. 113-114. Cabe señalar que Jacobs también cita tres ejemplos de los Apócrifos bíblicos: Eclesiástico 10:31, 14:5 y Sabiduría de Salomón 13:3. No he examinado los Apócrifos, ni tampoco los Pseudoepígrafos, en busca de argumentos a fortiori, pero sin duda es una tarea que vale la pena realizar y que probablemente arrojará resultados valiosos e interesantes. Incluso si dicha literatura no es canónica, tiene una gran importancia histórica.

cita cuatro ejemplos, todos de Romanos, a saber: 5:10, 5:17, 11:15 y 11:24. Abraham, Gabbay y Schild dan los mismos tres ejemplos que Jacobs. No descubrí Lucas 13:15 y Romanos 11:15 mediante una búsqueda mecánica, sino solo gracias a que Jacobs y Maccoby los mencionaron. Descubrí 1 Juan 4:20 gracias a HWB Joseph [121]. Encontré Lucas 16:10 y 2 Corintios 3:9 casi por casualidad, debido a su proximidad a otros casos hallados mecánicamente.

De los 28 casos de discurso a fortiori encontrados, 18 son subjetivos positivos y 6 son antecedentes positivos; 2 son predicativos positivos y 2 son predicativos negativos; las demás formas estándar no se utilizan. Por lo tanto, podemos afirmar con seguridad que la gran mayoría de los argumentos a fortiori en el NT son del tipo más obvio (subjetivo positivo o antecedente); sin embargo, es interesante que cuatro de ellos sean más complejos (predicativos). De los argumentos, 17 son puramente a fortiori y 9 están claramente o probablemente concebidos como un crescendo (es decir, proporcional) [122], mientras que los dos restantes pueden clasificarse con seguridad como lógicamente inválidos. [123]Se puede decir que uno de los argumentos a crescendo infringe la regla rabínica de *dayo* (suficiencia) contra la inferencia de una pena mayor a partir de una pena menor dada en la Torá.

Como es lógico, reconocer la validez formal de un argumento no implica necesariamente estar de acuerdo con

---

121 Véase AFL 31:2, sobre este hallazgo.

122 Es decir: Mateo 12:11-12; Lucas 13:15-16; Romanos 5:10, 11:15, 2 Corintios 3:7-8, 3:9, 3:10-11; Hebreos 9:13-14, 10:28-29. Por ejemplo, en Lucas 13:15-16 el aumento va de «desatar a un animal de su establo para que beba agua» a «liberar a una mujer de una atadura demoníaca para sanarla»; obviamente, estos son dos grados de «liberación y alivio».

123 Es decir, Hebreos 10:28-29.

su contenido. Un argumento es válido si sus premisas, sean verdaderas o falsas, implican lógicamente su conclusión, también verdadera o falsa; y es inválido si sus premisas y conclusión no guardan esta relación. En un argumento válido, una premisa falsa puede implicar una conclusión verdadera, es decir, una proposición cuya veracidad puede demostrarse por otros medios; y en un argumento inválido, las premisas verdaderas pueden, erróneamente, implicar una conclusión falsa. Por lo tanto, podemos aceptar un argumento como válido sin aceptar sus premisas y conclusión, o como inválido sin rechazarlas.

Además, cabe señalar que los argumentos del Nuevo Testamento mencionados anteriormente se presentan de forma bastante abreviada. No exponen de forma explícita todas las premisas ni sus términos, incluyendo todo el material necesario para llegar a la conclusión. En todos los casos, la premisa mayor se deja implícita, aunque el término medio a veces se menciona explícitamente. Esto es comprensible en la mayoría de los casos, ya que los términos menor y mayor son fácilmente perceptibles, de modo que, dado o insertando un término medio, la premisa mayor puede reconstruirse; sin embargo, en ciertos casos, dicha reconstrucción puede requerir cierto esfuerzo e ingenio. En todos los casos, la mayor parte de la premisa menor y la conclusión son explícitas; pero, por lo general, si no siempre, la premisa menor carece de la información necesaria para que el sujeto disponga *de suficiente* del término medio para acceder al predicado. Estrictamente hablando, sin este factor crucial de «suficiencia», la conclusión no puede deducirse lógicamente.[124]

---

124 Si bien todas estas observaciones se hacen con respecto a argumentos "copulativos" a fortiori, se pueden hacer observaciones similares con respecto a argumentos "implicativos".

Además, en los casos de argumentos en crescendo, es decir, cuando el término subsidiario no es idéntico en la premisa menor y la conclusión, sino que varía proporcionalmente a los valores del término medio en relación con los términos mayor y menor, el Nuevo Testamento no especifica explícitamente la tercera premisa, la de proporcionalidad (variación pro rata), que es lógicamente necesaria para justificar la conclusión. Debemos dar por sentado que los hablantes tenían presente, de forma subconsciente, la información necesaria al formular sus conclusiones. Que estos detalles no aparezcan en su discurso indica, por supuesto, que no eran plenamente conscientes de las condiciones formales de un argumento fortiori o un argumento en crescendo. Sin embargo, no estamos aquí para evaluar su conocimiento abstracto de la lógica, sino que nos conformamos con exigirles razonablemente que comprendan sus procesos de pensamiento reales.

Así pues, podemos ser generosos y afirmar que si la intención de un argumento, ya sea a fortiori o a crescendo, es suficientemente evidente, y si, aun falten algunos elementos necesarios, puede ajustarse a un modelo creíble, es decir, a una de las formas estándar validadas por la teoría lógica, entonces podemos aceptarlo como un argumento válido para nuestros propósitos. Esto sigue siendo cierto incluso si, debido a florituras retóricas, los términos utilizados en un argumento varían ligeramente (aunque, por supuesto, no si varían demasiado). No nos interesa una evaluación minuciosa del conocimiento abstracto, sino una valoración justa del saber hacer práctico. Por supuesto, debemos prestar atención a los detalles y asegurarnos de que el argumento no sea inválido. Teniendo en cuenta estas consideraciones, 26 de los argumentos encontrados en el Nuevo Testamento se han evaluado como formalmente válidos, si bien 2 fueron declarados inválidos.

Los 10 argumentos en Mateo y Lucas se atribuyen a Jesús, el iniciador del cristianismo, a quien los cristianos

consideran hijo de Dios. De estos argumentos, 9 son de forma positiva y subjetiva, incluyendo 1 de tipo crescendo; y 1 es negativo y predicativo. El lenguaje empleado por Jesús (al menos en la traducción aquí utilizada) es: *cuánto más* (6), simplemente *mucho más* (2) y no distintivo (2). Los 10 argumentos pueden considerarse formalmente válidos [125].

Cabe señalar que cuatro de los argumentos en Lucas corresponden a cuatro en Mateo, de modo que el número neto según Jesús es seis (en lugar de diez). Es decir, Lucas 11:13, 12:24, 12:28 y 13:15-16 corresponden a Mateo 7:11, 6:26, 6:30 y 12:11-12, respectivamente. Es interesante observar que la redacción en estos pares de equivalentes no es idéntica, lo que implica que uno o ambos no son relatos literales. Las variaciones pueden ser indicativas de licencia poética o de interpolación de interpretaciones, pero en cualquier caso son relevantes para los estudios históricos. El evangelio de Mateo se considera anterior al de Lucas. Mateo era un judío que vivía en Israel en tiempos de Jesús y pudo haber sido testigo presencial de muchos o la mayoría de los acontecimientos que relata; mientras que Lucas (ca. 1-84 d. C.) era un grecosirio de Antioquía, que no presenció lo que relata. Los estudiosos modernos sugieren que ambos autores basaron sus libros en parte en el libro de Marcos y en parte en un hipotético documento Q que ya no existe.

El argumento en 1 Juan 4:20 es del propio Juan; es decir, no cita a nadie más. En cuanto a Pablo, como ya se mencionó, se le atribuyen 13 argumentos, como autor de Romanos, 1 y 2 Corintios y Filemón. De estos argumentos,

---

125 Sin embargo, antes de suponer que Jesús es infalible, consulte la sección sobre Hallazgos adicionales (10.5), donde se muestra que Jesús comete un error de razonamiento (en Lucas 16:10).

6 son positivos en forma de sujeto, incluyendo 4 en crescendo; 5 son positivos en forma de antecedente, incluyendo 1 en crescendo; y 2 son positivos en forma de predicado. El lenguaje utilizado por Pablo (al menos en la traducción empleada) es: *cuánto más* (9), simplemente *mucho más* (1) y no distintivo (3). Solo 11 de estos argumentos pueden considerarse formalmente válidos; y 2 (al ser un contrario en forma) deben clasificarse como inválidos.

Algunos de los argumentos de Pablo son muy similares, repitiendo la misma idea con palabras quizás ligeramente diferentes. Compárese: Romanos 5:8-9 y 5:10; Romanos 5:15 y 5:17; Romanos 11:12 (que contiene dos premisas menores similares con una conclusión común) y 11:15; 2 Corintios 3:7-8 y 3:9. Aquí, el mismo autor reformula sus ideas de diferentes maneras para transmitir su mensaje. Pablo (Tarso, ca. 5 d. C. – Roma, ca. 47 d. C.) era aparentemente un judío de la diáspora que vivió un tiempo en Israel. Inicialmente activamente anticristiano, más tarde se convirtió al cristianismo y llegó a ser uno de sus líderes y misioneros más destacados. Se puede decir que Pablo transformó el movimiento cristiano en una religión distinta, o al menos le dio un nuevo impulso a la religión en evolución.

Finalmente, mencionemos los cuatro argumentos a fortiori en Hebreos. De estos, tres son positivos subjetivos, incluyendo dos a crescendo; y uno es positivo antecedente. El lenguaje utilizado en ellos (al menos en la traducción aquí empleada) es: *cuánto más* (2), simplemente *mucho más* (1) y *mucho menos* (1). Los cuatro argumentos pueden considerarse formalmente válidos. Sin embargo, un argumento (a saber, Hebreos 10:28-29) contradice el principio rabínico de *dayo* (suficiencia), que prohíbe usar un argumento a crescendo para inferir un castigo mayor a partir de un castigo menor dado en la Torá. Si bien la Epístola a los Hebreos fue considerada en el pasado por

muchas autoridades como escrita por Pablo, la mayoría de los eruditos modernos han rechazado esta idea. Sin embargo, si me permiten intervenir en este debate, a juzgar únicamente por el estilo tortuoso de la mayoría de los argumentos a fortiori en este libro (en comparación con el estilo directo de los argumentos que se encuentran en Mateo y Lucas), la hipótesis de que la autoría paulina de Hebreos me parece bastante probable. Como alternativa, Hebreos fue escrito por otra persona, pero citó argumentos a fortiori de Pablo o redactó los argumentos con el estilo utilizado por Pablo.

3. Análisis de los argumentos encontrados

Analicemos ahora algunos de los argumentos con más detalle. Primero, veamos los dos argumentos de Pablo que he clasificado como inválidos. **Romanos 5:15** dice: «Si por la transgresión de uno [es decir, el pecado original de Adán] murieron muchos, ¡cuánto más abundó para muchos la gracia de Dios y el don que vino por la gracia de un solo hombre, Jesucristo!». Es decir, más formalmente: si la transgresión de uno (Q) causó la muerte de muchos (S1), mucho más la gracia de uno (P) causó que muchos recibieran gracia (S2). Nótese que el término menor (Q) y el término mayor (P) son opuestos («transgresión» *vs.* «gracia»), aunque tengan un factor común («por uno»); asimismo, el término subsidiario tiene valores opuestos («morir» *vs.* «recibir gracia») en la premisa menor (S1) y en la conclusión (S2), aunque haya un factor común («muchos»).

De manera similar, **Romanos 5:17** dice: «Si por la transgresión de un solo hombre [Adán] reinó la muerte, mucho más reinarán en vida por medio de uno solo, Jesucristo, los que reciben la abundancia de la gracia y el don de la justicia». El argumento es muy parecido: Q es idéntico («transgresión por uno») y P es similar

(«abundancia de la gracia y el don de la justicia», en lugar de simplemente «gracia»); asimismo, S1 es similar («reinar la muerte», en lugar de «morir muchos») y S2 es similar («reinar en vida», en lugar de «recibir la gracia»). Por lo tanto, podemos tratarlos como una misma idea, verbalizada de forma ligeramente diferente.

En cualquier caso, lo cierto es la invalidez del argumento. Este se presenta como un argumento a contrario, con sujetos mayor y menor contrarios («la ofensa de un hombre» y «el don de la gracia de un hombre») y predicados subsidiarios contrarios («la muerte de muchos» frente a «la gracia de muchos»). Este razonamiento por inversión parece razonable a primera vista. Los términos mayor y menor, aunque contrarios, podrían ubicarse en un continuo que va de valores negativos a positivos; y, del mismo modo, los términos subsidiarios, aunque contrarios, podrían ubicarse en un continuo que va de valores negativos a positivos. Si bien esta idea de doble a crescendo no es objetable en sí misma, no se puede afirmar que la conclusión se derive de las premisas disponibles, ya que el paralelismo entre los dos valores negativos (en la premisa menor) y los dos valores positivos (en la conclusión) no puede proponerse como premisa sin incurrir en una petición de principio. Es decir, el argumento implica inevitablemente una circularidad, pues requiere la conclusión para poder deducirla.

Un argumento tan complejo, que intenta expresar muchas ideas a la vez de forma enrevesada, me parece bastante típico de Pablo [126]. Sin embargo, cabe señalar que existen

126 Véase, por ejemplo, Romanos 5:10: «Si, cuando éramos enemigos, fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo, ¡cuánto más, habiendo sido reconciliados, seremos salvos por su vida!». Aquí, el argumento es válido, aunque los sujetos «que eran enemigos» y «que han sido reconciliados»

ejemplos de razonamientos inválidos similares en el Talmud. Por ejemplo, en la Mishná Makkoth 3:15, que dice: «Rabí Hananías, hijo de Gamaliel, dijo: Si por una transgresión un transgresor pierde su alma, ¡cuánto más debería saldría concedida la vida a quien cumple un precepto!». Así pues, aunque la forma del razonamiento de Pablo aquí sugiere cierta confusión mental, no prueba (como ha insistido Maccoby) que no tuviera influencia farisea.

Consideremos ahora **Hebreos 10:28-29** , que no aplica el principio rabínico *de dayo* (suficiencia). Dice: «El que despreció la ley de Moisés murió sin misericordia por el testimonio de dos o tres testigos. ¿Cuánto más severo castigo crees que merecerá el que pisoteó al Hijo de Dios, consideró impía la sangre del pacto con la cual fue santificado y ofendió al Espíritu de gracia?». Dicho de forma más formal, el argumento es el siguiente: Si quien quebrantó la ley mosaica (Q) fue castigado con la muerte (S1), mucho más aquel que ha cometido todas estas acciones anticristianas (P) será castigado aún más severamente (S2).

---

son contrarios; los predicados «reconciliación con Dios» y «salvación» son dos grados de lo mismo, incluso si se les da un matiz de contrario por sus calificaciones adicionales, a saber, «por la muerte de su Hijo» y «por su vida». También podríamos argumentar que la conclusión no puede derivarse de las premisas sin tomar la conclusión como premisa; pero debido a la vaguedad del contraste entre los predicados, podemos afirmar, con benevolencia, que la conclusión no es realmente necesaria como premisa para llegar a la conclusión, especialmente si ignoramos dichas calificaciones adicionales. Sobre esta base, he considerado válido el argumento; pero, sin duda, se trata de un caso límite. Romanos 5:8-9 no es muy diferente, aunque un poco menos incierto. Cabe señalar que, si bien lo he considerado un fortiori puro, podría interpretarse como un crescendo.

Este argumento claramente pretende un movimiento en crescendo desde «castigado con la muerte» (S1) hasta «castigado con mayor severidad» (S2). Dado que se trata de una inferencia de la supuesta ley de la Torá (aunque no se especifica en qué parte de ella «despreciar la ley mosaica» implica «muerte sin misericordia»), no debería (según la regla rabínica de *dayo* , para reiterar) concluir con un castigo más severo (por cualquier pecado mayor). Por lo tanto, este argumento es inválido bajo la lógica judía, incluso si pudiera considerarse válido (es decir, si aceptamos la premisa mayor implícita) bajo la lógica general. Así pues, quienquiera que lo haya formulado (sospecho que fue Pablo) no puede afirmar que razona de acuerdo con los estándares fariseos. Además, por supuesto, no hay mención alguna en la ley mosaica ni en la tradición de ningún «Hijo de Dios», ni de «sangre del pacto, con la que fue santificado», ni de «Espíritu de gracia». Dado que todos estos son conceptos y valores cristianos, bastante ajenos, si no contrarios, al contexto de la Torá, es absurdo apelar a la Torá en relación con ellos.

Permítanme también comentar aquí **Lucas 16:11** , donde Jesús dice: «Si no han sido fieles con las riquezas mundanas, ¿quién les confiará las verdaderas riquezas?». Aunque esta frase no utiliza palabras clave ni expresiones especiales, es evidente que se trata de un argumento fortiori. Dicho de forma más formal, significa: Si no han sido fieles con las riquezas mundanas, entonces no serán fieles con las riquezas espirituales. Este es un argumento fortiori válido, de forma predicativa negativa.

Encontré este caso mediante una búsqueda mecánica de la palabra clave *«mucho»* , que me llevó a Lucas 16:10: «El que es fiel en lo poco, también es fiel en lo mucho; y el que es deshonesto en lo poco, también es deshonesto en lo mucho». Estas dos frases claramente no son argumentos a fortiori. En mi opinión, incluso son non sequiturs, pues a mi parecer uno puede ser escrupulosamente honesto en las

cosas pequeñas, pero verse tentado a la deshonestidad ante la perspectiva de una gran ganancia; o, a la inversa, ser alegremente deshonesto en las cosas pequeñas, pero negarse firmemente a cometer un gran delito. Sin embargo, fue al examinar Lucas 16:10 que noté el argumento a fortiori en 16:11. No obstante, también aquí quisiera señalar que la palabra «por lo tanto», que vincula estos dos versículos, carece de justificación lógica. En el mejor de los casos, indica una mayor confusión lógica; en el peor, revela una intención manipuladora.

Pablo presenta un argumento predicativo positivo en **Romanos 11:24** (que analizaremos más adelante) y otro en **1 Corintios 6:3** . Este último dice: «¿No saben que juzgaremos a los ángeles? ¡Cuánto más, las cosas de este mundo!». Este es un argumento válido puramente a fortiori: si podemos juzgar a los ángeles, mucho más podemos juzgar las cosas de este mundo. No me detendré aquí a analizar todos los argumentos a fortiori que se encuentran en el Nuevo Testamento, ya que creo que la mayoría de los demás pueden ser comprendidos sin demasiada dificultad por el lector interesado.

Debo decir que, aunque hace muchos años leí la Biblia cristiana completa por obligación intelectual, no la disfruté mucho y recuerdo poco de ella. Reconozco que contiene sabiduría y bondad, pero también hay muchas cosas que me resultan difíciles de aceptar. Como filósofo, me parece insostenible la idea de que Dios pudiera tener un hijo de carne y hueso. También me parecen absurdas las referencias de Jesús a demonios que poseen a las personas. Entiendo que la gente de aquella época creía en tales cosas; incluso en el Talmud se encuentran ecos de ello, aunque esta creencia no tiene cabida en el judaísmo actual. Además, me incomodan bastante los ocasionales arrebatos

de mal genio y los insultos de Jesús [127]. Tal comportamiento no me parece muy elevado.

Además, como judío, encuentro muy ofensivas y dolorosas las frecuentes denigraciones de Pablo hacia los judíos y el judaísmo, pues carecen claramente de objetividad y veracidad. Evidentemente, tenía un interés personal en este asunto. También me duele pensar en todos los judíos inocentes que fueron perseguidos a lo largo de los siglos debido a la visión desfavorable que se tiene de «los judíos» en la Biblia cristiana en su conjunto. Por estas razones, escribí este capítulo con gran reticencia, citando algunos pasajes de este documento. No quería dar la impresión de que lo respaldaba.

En fin, creo haber logrado dar un nuevo impulso a la investigación lógica en fuentes cristianas. Espero que otras personas, más familiarizadas que yo con este campo, acepten el reto y profundicen en el tema. No se trata de una cuestión religiosa, sino que tiene que ver con la historia de la lógica.

---

127 Haï Bar-Zeev, en *Une lecture juive du Coran* , pág. 62, cita algunas declaraciones antisemitas de Jesús: «Generación de víboras. ¿ Cómo podéis hablar bien, siendo malos?» (Mateo 12:34), «¡ Oh generación incrédula y perversa! ¿Hasta cuándo estaré con vosotros? ¿Hasta cuándo os soportaré? » (Mateo 17:17), «¡Oh hombres de poca fe!» (Lucas 12:28), « Vosotros sois de vuestro padre el diablo » (Juan 8:44), « Todos los que me precedieron son ladrones y salteadores » (Juan 10:8). Obviamente, no se trata de juicios meditados, empíricos y racionales, sino de arrebatos emocionales. Cabe mencionar también el episodio en el que Jesús recurrió a la violencia física contra ciertos comerciantes, causándoles pérdidas materiales (véase Marcos 11:15-16; Mateo 21:12; Lucas 19:45; y Juan 2:13-16). Es inevitable reflexionar sobre los numerosos cristianos que, a lo largo de los últimos dos mil años, se han sentido justificados por tales afirmaciones e historias para asesinar y perseguir a muchísimos judíos inocentes.

4. Jesús de Nazaret

En esta sección, nos centraremos en uno de los diez (o seis, si excluimos las repeticiones) argumentos a fortiori atribuidos a Jesús en la Biblia cristiana, y analizaremos tanto su contenido como su forma. Mostraré algunas de las complejidades que pueden surgir al interpretar dichos argumentos. Huelga decir que, aunque soy judío, no pretendo entablar aquí polémicas religiosas contra los cristianos ni contra ninguna otra denominación. Los judíos no suelen intentar convertir a los no judíos a sus ideas [128]. Mi interés aquí es puramente lógico. Prueba de ello es que no siempre soy crítico. Cuando lo soy, lo hago con un espíritu imparcial y científico, el mismo espíritu que aplico al análisis de los argumentos a fortiori y otras formas de razonamiento presentes en los textos judíos.

En un ensayo titulado "Comparando los Evangelios y los Escritos Rabínicos: un Ejemplo Halájico" [129], Jacob Neusner, un judío, llama la atención sobre el siguiente argumento del fundador del cristianismo, Jesús hijo de José (ca. 7-2 a. C. a 30-36 d. C.), en **Mateo 12:10-12** , que puede interpretarse como un fortiori:

---

128 Sin embargo, quisiera cuestionar las inclinaciones cristianas de algunos judíos contemporáneos, aquellos que se autodenominan «judíos por Jesús» o «judíos mesiánicos». El cristianismo no es una secta del judaísmo, sino una religión completamente distinta, aunque ambas compartan algunas creencias y, en gran medida, una sea una rama histórica de la otra. Del mismo modo, las diferencias entre el judaísmo y el islam, y entre el cristianismo y el islam, son lo suficientemente marcadas como para ser significativas, incluso si el islam fue originalmente un plagio en gran parte de sus dos predecesores.

129 En *Literatura rabínica: una guía esencial* , págs. 144-149.

> Entonces los fariseos presentes interrogaron a Jesús, preguntándole: «¿Es lícito curar en sábado?», para poder acusarlo. Él les respondió: «¿Qué hombre de entre vosotros tiene una oveja, si esta cae en un pozo en sábado, no la rescatará? ¡Cuánto más valioso es entonces un hombre que una oveja! Por lo tanto, es lícito hacer el bien en sábado».

Este intercambio tuvo lugar cuando Jesús estaba a punto de "sanar" la mano paralizada de un hombre en una sinagoga en sábado. Como señala Neusner, este pasaje muestra ignorancia de la ley judía, que de hecho permite y recomienda salvar la vida de una persona en sábado, interviniendo por muchos medios necesarios, incluso si la vida no está directa e inminentemente en peligro (citando Tosefta Shabbat 15:11-12); y en cuanto a una oveja caída en un pozo, la ley permite y recomienda que se la cuide donde está y luego se la saque (Tosefta Shabbat 14:3); además, en la Halajá, "sanar" no constituye "trabajo" prohibido en sábado; por lo tanto, es improbable que "ellos" (es decir, algunos "fariseos", es decir, algunos rabinos [130]) lo "acusaran" por "sanar en sábado".

Por cierto, hay otros pasajes en la Biblia cristiana que apuntan a la misma historia, aunque no repiten el argumento a fortiori. En **Lucas 6:9** , Jesús dice: «Entonces Jesús les dijo: Una cosa os haré preguntar: ¿Es lícito en sábado hacer el bien o hacer el mal? ¿Salvar una vida o destruirla?». Y en **Marcos 3:4** , «Entonces se volvió hacia sus críticos y les preguntó: "¿Permite la ley hacer el bien en sábado, o es día para hacer el mal? ¿Es este día para salvar una vida o para destruirla?"». Este último añade:

---

130 *Mefarshim* – intérpretes de las Escrituras.

«Pero no le respondieron», lo que demuestra que los fariseos en cuestión no podían ser rabinos eruditos, sino, en el mejor de los casos, gente común ignorante de la ley judía; pues los rabinos habrían respondido fácilmente a esta pregunta tendenciosa. Nótese la formulación lógicamente engañosa de las preguntas de Jesús: «¿hacer el bien o hacer el mal? ¿Salvar una vida o destruirla?». etc., como si no hubiera término medio, como si la negativa a hacer ciertos tipos de bien implicara un permiso o un imperativo para hacer el mal, como si tales elecciones fueran el problema fundamental en cada día del sábado.

Cabe preguntarse si Jesús alguna vez guardó personalmente el sábado. De haberlo hecho, seguramente habría experimentado su paz y sabido que no es un momento para enfrascarse en disputas emocionales. Ciertamente, en el momento del episodio aquí comentado, Jesús no era, o al menos sus discípulos no eran, observantes del sábado. Esto se evidencia en el texto, justo antes del intercambio mencionado en la sinagoga: «Jesús pasó el sábado por los campos de trigo; y sus discípulos tuvieron hambre y comenzaron a arrancar espigas y a comer». Algunos fariseos los reprendieron, pero él dio a entender que estaba por encima de la ley, diciendo de sí mismo: «El Hijo del Hombre es Señor del sábado» [131].

---

131 Mateo 12:1-8. De manera similar, Lucas 6:1-5. Si Jesús y sus discípulos se alejaban más de los asentamientos humanos de lo que la ley permite, estaban quebrantando el sábado. En cualquier caso, arrancar espigas en pie en un campo es sin duda una transgresión de la ley del sábado. (Además, aunque Deuteronomio 23:26 permite «arrancar espigas con la mano» en «el trigo en pie de tu vecino», los rabinos interpretan este permiso como aplicable solo a los trabajadores que laboran en ese campo, y no como una invitación a todos los transeúntes a servirse sin el permiso del dueño). El texto no dice que Jesús arrancara espigas, sino que

Pero, yendo más allá de la cuestión lógica que nos ocupa, como también señala Neusner, en referencia al argumento de Mateo: «En esta historia no se trata de salvar una vida, sino de hacer el bien»; y, más adelante: «La definición halájica de hacer el bien en sábado es alimentar a la bestia en el foso, no resucitarla». Es decir, aparte de la cuestión de la veracidad o falsedad de sus premisas, el argumento a fortiori (presumiblemente el que se pretende aquí, puesto que se utiliza la expresión clave «cuánto más») es lógicamente cuestionable, porque su aparente conclusión no se deriva del todo de sus premisas. Esto se puede observar si intentamos reformular el argumento de forma más formal:

Un hombre (P) es mucho más valioso (R) que una oveja (Q).

Una oveja (Q) es lo suficientemente valiosa (R) como para ser sacada legalmente de un pozo en el sábado (S1).

Por lo tanto, un hombre (P) es lo suficientemente valioso (R) como para ser sanado legalmente en el sábado (S2).

Nótese que fui yo quien añadió las palabras «valioso (R) lo suficiente como para ser lícito» a la premisa menor y a la

---

solo especifica que sus discípulos lo hicieron. Sin embargo, ¿lo habrían hecho sus discípulos si su líder desaprobaba tales actos? Obviamente, la indiferencia de Jesús hacia las leyes del sábado no se limita a «sanar» a los enfermos; parece una indiferencia general hacia este aspecto tan importante de la práctica judía. El sábado es uno de los primeros mandamientos dados a los judíos en el Sinaí (Éxodo 16:23) y, a lo largo de la historia, ha sido considerado por los judíos como uno de los pilares más preciados del judaísmo. Es la esencia misma de este sistema de creencias, constituyendo un reconocimiento simbólico de Dios como creador del mundo y como liberador activo de los judíos de la esclavitud egipcia.

conclusión, para que el argumento fuera verdadero a fortiori y, por lo tanto, lógicamente creíble; pero creo que nadie cuestionaría esta adición. La premisa mayor implícita debe tener un término medio R apropiado, de modo que un hombre tenga más R que una oveja; y el término vago «valor» parece apropiado en este contexto. En cuanto a la adición de «lícito», se inserta para reflejar la pregunta «¿Es lícito curar en sábado?», formulada por los fariseos, y la conclusión de Jesús de que «Es lícito hacer el bien en sábado»; se hablará más sobre esta especificación más adelante.

Lo que tenemos aquí, evidentemente, es un intento de argumento positivo subjetivo a fortiori. Nótese que los términos mayor y menor (P y Q) son sujetos, la premisa menor y la conclusión son positivas, y la inferencia va de menor a mayor. Dado que el término subsidiario (S) no es idéntico en la premisa menor y la conclusión , el argumento previsto debe ser un crescendo . Si el argumento previsto fuera puramente a fortiori, la conclusión correcta sería simplemente que «un hombre es lo suficientemente valioso como para ser rescatado del pozo en sábado (S1)». Aquí, Jesús (según Mateo) concluye que «un hombre es lo suficientemente valioso como para ser sanado en sábado (S2)», lo cual no es exactamente lo mismo.

Así pues, debemos asumir una premisa adicional implícita: «S varía en proporción a R». ¿Qué es «S» en este contexto? Es decir, ¿cuál es el punto en común entre «ser rescatado de un pozo» (S1) y «ser sanado» (S2) en sábado? Es, como indica el texto de prueba, «ser salvado» de algún peligro en sábado, o, en términos más generales, ser beneficiario de alguna buena acción. Por lo tanto, la premisa implícita es que la cantidad de «salvación» (S) permitida es proporcional al «valor» (R) de la criatura salvada. Si una oveja, que vale menos que un hombre, merece ser salvada, entonces un hombre merece ser salvado con mayor razón y

de más maneras. Esta es la interpretación más completa del argumento.

Como mencioné anteriormente, Jesús llega a una conclusión más específica sobre la curación, en referencia a la pregunta que se le planteó: «¿Es lícito curar en sábado?», a la cual presumiblemente responde implícitamente al comparar ovejas y hombres. De hecho, la conclusión explícitamente extraída por Jesús, a saber, que «es lícito hacer el bien en sábado», es más general. Podríamos, entonces, interpretar el argumento como un argumento a fortiori, refiriéndonos al fundamento común de los dos predicados aparentes como el predicado real. Es decir, podríamos formular el argumento de la siguiente manera:

> Un hombre (P) es mucho más valioso (R) que una oveja (Q).
>
> Una oveja (Q) es lo suficientemente valiosa (R) como para ser legítimamente salvada de alguna manera en el sábado (S).
>
> Por lo tanto, un hombre (P) es lo suficientemente valioso (R) como para ser legítimamente salvado de alguna manera en el sábado (S).

Este argumento no es del todo correcto, ya que, si bien el predicado «salvado de alguna manera» se presenta como idéntico en la premisa menor y la conclusión, en realidad es diferente en su esencia. Esta dificultad podría superarse sugiriendo, en cambio, que lo que el hablante tenía en mente era generalizar desde la conclusión formal más específica, «rescatar a un hombre de un pozo en sábado», a *cualquier* acto de «hacer el bien» o «salvar» en sábado, y luego aplicar este principio general al caso más específico de «curar a un hombre en sábado». Si consideramos su razonamiento de esta manera, podríamos justificarlo como

una cadena lógica (a sorites) que comprende una deducción puramente a fortiori, una generalización (inducción) y una aplicación (deducción silogística).

Sin embargo, volvamos al argumento tal como se presenta. Jesús no afirma que legalmente *se pueda o se deba* sacar a las ovejas del rebaño. Más bien, sugiere que el dueño de las ovejas , por interés propio e independientemente de la ley, las sacaría *de todos modos* . Es decir, incluso si la ley judía prohibiera tal acción (lo cual, de hecho, como hemos visto), cabe esperar que el dueño, apegado a sus posesiones materiales, ignore la prohibición y salve a sus ovejas. Hay un insulto implícito en ello, una insinuación de que la mayoría, si no todos, los judíos religiosos son hipócritas; y, de hecho, esa misma palabra se usa en un contexto similar (Lucas 13:15). La imagen proyectada de los judíos como personas «interesadas» (es decir, esencialmente materialistas, sin inclinación espiritual) sin duda ha sido muy satisfactoria para los antisemitas durante los últimos dos milenios.

Si se acepta esta interpretación, el argumento no se centra realmente en la ley, es decir, que salvar la vida de una oveja sea legal y, por lo tanto, salvar la vida de un ser humano también lo sea. La implicación es más bien que salvar una oveja (sacándola de un pozo) *no es* legal, pero se hace en la práctica. De ahí que la conclusión lógica debería ser que, incluso si salvar a un ser humano (de la misma manera) tampoco es legal, *probablemente se hará en la práctica* . Tal conclusión no respondería a la pregunta planteada, a saber: "¿Es *lícito* curar en sábado?", pero serviría para que la cuestión legal pareciera irrelevante. Así pues, se trata de un discurso verdaderamente revolucionario, cuyo objetivo

es fomentar que se ignore o se descarte la ley del país (o la ley religiosa).[132]

Eso podría explicar la (supuesta) reacción de los fariseos (como se relata, por ejemplo, en el episodio paralelo de Lucas 6:11): «Pero los fariseos y los maestros de la ley se enfurecieron y comenzaron a discutir entre sí qué podían hacerle a Jesús». Podemos sugerir que no se enojaron porque hubiera cometido un acto ilegal en sábado al curar, sino porque había desafiado la autoridad de la ley como tal mediante premisas falsas y razonamientos inválidos. Sin duda, su *actitud hostil* [133]fue lo que más les preocupó, pues las meras disputas doctrinales son comunes y generalmente aceptadas entre los judíos. Así pues, el propósito de la historia es dar una impresión falsa sobre la reacción de los fariseos: hacerlos parecer intolerantes, cuando en realidad reaccionaban con normalidad ante un ataque injusto.

---

132 Un apologista cristiano presenta este argumento de la siguiente manera: «Jesús expone la falacia en la lógica de sus críticos mediante un argumento a fortiori. Señala que estarían dispuestos a trabajar para rescatar a una oveja en apuros en sábado. Si eso es cierto, ¿cuánto más deberían estar dispuestos a restaurar a un hombre creado a imagen de Dios?». Norman L. Geisler en *Apologética Cristiana* (Grand Rapids, MI: Baker, 2009), pág. 71. Debería quedar claro, a partir de mi análisis anterior, que Jesús no expuso «la falacia en la lógica de sus críticos», sino que, por el contrario, ¡incurrió en un razonamiento falaz!

133 El comportamiento petulante de Jesús hacia los rabinos me recuerda a los secularistas antirreligiosos de hoy en día, algunos de los cuales se esfuerzan por molestar a las personas religiosas; parece que la actitud antisistema de algunos judíos no es un fenómeno nuevo. En mi opinión, no hay nada de malo en desafiar al sistema establecido; yo mismo critico a menudo las posturas ortodoxas, así que difícilmente me opondría. Lo que sí está mal es el tono antagónico que algunos utilizan para hacerlo.

Personalmente, no creo en historias como la de Jesús curando milagrosamente a la gente. Pero supongamos, a modo de ejemplo, que fuera cierta. Primero, podemos preguntarnos cuál fue su motivación para realizar tales curaciones. Si fue simplemente bondad, ¿por qué eligió hacerlo de una manera tan ostentosa y precisamente en sábado? Presumiblemente, si lo hubiera hecho en privado y entre semana, no habría provocado reacciones tan negativas. Ciertamente, la persona curada podría haber esperado un día más, ya que probablemente llevaba años enferma. Así pues, debemos suponer que la intención de Jesús era confrontativa. No se trataba solo de curar, sino de desafiar públicamente. Buscaba demostrar sus (supuestos) poderes milagrosos y, de este modo, reclamar para sí una autoridad religiosa superior a la de los fariseos.

Sin embargo, en Deuteronomio 13:2-4 se afirma expresamente: «Si surge en medio de ti un profeta o un soñador de sueños, y te da una señal o un prodigio, y la señal se cumple, diciendo: "Vayamos tras otros dioses que no has conocido, y sirvámosles", no escucharás las palabras de ese profeta ni de ese soñador de sueños». La expresión «si surge en medio de ti, etc.» se refiere a cualquiera que desafíe el statu quo religioso, por cualquier motivo, incluso un judío. «Vayamos tras otros dioses» se refiere a cualquier desviación propuesta de la Torá, tal como la entendían tradicionalmente los judíos. Por lo tanto, los fariseos no tenían ninguna obligación, dada por la Torá, de someterse a Jesús tras tales demostraciones extravagantes. Al contrario, su deber religioso era ser extremadamente cautelosos con un hombre así.

Muchos cristianos que leen estas historias simplemente no entienden por qué los judíos rechazaron a Jesús; desde su perspectiva, un milagro como la curación descrita debería haber bastado para convencerlos de aceptarlo. Para estos cristianos, la respuesta negativa de los judíos solo puede explicarse como obstinación y mala fe. De hecho, las

propias declaraciones negativas de Jesús en varias ocasiones, respecto a los judíos que no aceptaron sus afirmaciones, demuestran que se sentía injustamente rechazado por ellos . Lo que él y los cristianos no han comprendido es que las Escrituras [134]*obligan a* los judíos a desconfiar profundamente de cualquiera que haga afirmaciones extravagantes, incluso si realiza milagros impresionantes [135].

---

134 Véanse las duras palabras de Jesús en Mateo 12:34, 17:17 y Juan 8:44, 10:8. Sin duda, si Jesús reconocía la Torá, habría sabido que Deuteronomio 13:2-4 y 18:21-22 justificaban plenamente el rechazo de sus afirmaciones por parte de la mayoría de los judíos. Como señala Bar-Zeev (págs. 57-64), los judíos que rechazaban a Jesús eran generalmente los más conocedores de la Torá, mientras que sus seguidores eran en su mayoría ignorantes o marginados sociales: «los pobres de espíritu» (Mateo 5:3), « recaudadores de impuestos y pecadores » (Mateo 9:10), «las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mateo 10:6). Cabe añadir que, por lo que entiendo (aunque podría estar equivocado), Jesús no ordenó ni siquiera autorizó a sus futuros seguidores (es decir, los cristianos) a perseguir a los judíos. Sus palabras fueron amargas, pero no pretendían incitar al odio ni a la violencia.

135 En Sanedrín 107B (en las ediciones sin censura del Talmud), Jesús es presentado como discípulo del sabio fariseo R. Josué ben Perachya, quien lo "excomulgó" públicamente tras una conducta inapropiada (aparentemente, juzgar a una mujer por su apariencia); el maestro fue criticado por sus compañeros por su rigor al "rechazar a Yeshu con ambas manos", diciendo: " Que la mano izquierda rechace, pero la derecha siempre invite ". También se dice allí que Jesús "practicó magia y extravió a Israel ". (Véanse las notas al pie 13 y 17 de la edición de Soncino). En Berajot 17B (edición sin censura), se hace referencia a Jesús como alguien "que se deshonró en público". (Véase la nota al pie 5 de la edición de Soncino). Sin embargo, el relato del Sanedrín 107B no parece creíble desde el punto de vista factual, porque: (a) contiene un anacronismo, puesto que se dice que tuvo lugar en la época del rey Alejandro Jannai (c. 107-78 a. C.); y (b) no está claro qué ley judía justificaría la

Volvamos ahora a la crítica de Neusner. Como él mismo señala, nadie niega el principio explícito de Jesús de que «es lícito hacer el bien en sábado». La cuestión es: ¿qué constituye «el bien» en este contexto? Para Jesús, es (en una interpretación generosa) sacar a la oveja del pozo; mientras que para los rabinos, es alimentar a la oveja en el pozo hasta que termine el sábado. Precisamente porque una oveja no es tan valiosa como un ser humano, no vale la pena quebrantar el sábado por ella; sin embargo, como criatura de Dios, debe ser tratada con bondad. Pero en cuanto a un ser humano, según la halajá (es decir, la ley judía establecida), si alguien cae en un pozo, no solo puede sino que debe ser sacado lo antes posible y por cualquier medio, y como dice Tosefta: «no es necesario obtener permiso [ad hoc] de un tribunal» (es decir, el permiso general es suficiente).

Es evidente que el contexto legal y las actitudes rabínicas relacionadas son muy diferentes de lo que Jesús aquí da por sentado e implica. Rescatar una oveja de un pozo es una buena acción que no está permitida, aunque eso no excluye que se realice una buena acción menos drástica (por ejemplo, alimentar a la oveja donde está durante un tiempo). Rescatar a un hombre de un pozo es una buena

---

excomunión de un judío por juzgar a una mujer simplemente por su apariencia. (Quizás esta explicación de la excomunión de Jesús pretenda ser una metáfora; pero no puedo imaginar cuál podría ser). Puede que haya algo de verdad en la historia, pero los detalles aparentemente se olvidaron y luego se rellenaron con fantasía. No obstante, dichos pasajes del Talmud siguen siendo dignos de mención, ya que ilustran cómo los rabinos posteriores, al menos, veían al fundador del cristianismo. Nótese que, contrariamente a lo que afirman algunos apologistas hoy en día, no hay ninguna sugerencia aquí ni en ningún otro lugar de que Jesús fuera considerado un rabino (aunque disidente), y mucho menos que fuera ordenado como tal.

acción que está permitida e incluso prescrita, no por una inferencia fortiori de la oveja, como parece pensar Jesús, sino por una razón completamente distinta, a saber (si no me equivoco) que la ley judía tiene como objetivo preservar y prolongar nuestra vida y no ponerla en peligro o sacrificarla innecesariamente (excepto en ciertos casos muy especiales [136], entre los que no se encuentra el presente).

Así pues, el aparente argumento de Jesús, basado en un fortiori, no solo se fundamenta en insinuaciones muy poco halagadoras y en premisas legales completamente falsas, sino que su conclusión es una falacia lógica e irrelevante para la pregunta planteada. Se trata más de un ejercicio sofístico que tergiversa los hechos y siembra dudas que de un intento serio de prueba legal. Si Jesús hubiera sido, como algunos afirman, un rabino, incluso uno disidente, no se habría entregado a un discurso tan confuso y engañoso. Mucho más si hubiera sido Dios encarnado o el hijo de Dios, como algunos afirman [137].

Si intentamos comprender el discurso de Jesús desde su propia perspectiva, debemos constatar su incoherencia. Por un lado, se enfada e insulta a algunos judíos por cuidar de sus animales, sugiriendo así que cree que la ley judía prohíbe tales acciones en sábado (lo cual, de hecho, no es cierto). Por otro lado, está dispuesto a desestimar la

---

136 Uno debería morir antes que participar en idolatría, asesinato o relaciones sexuales ilícitas (Pesajim 25a-b).

137 Véase, por ejemplo, Juan 3:17, 10:30. Los conceptos de Dios encarnado o teniendo un hijo son, huelga decir, totalmente ajenos al judaísmo; por lo tanto , podemos citar Deuteronomio 13:2-4 en este contexto. Estos conceptos son claramente importados de otras culturas. En la mitología griega y romana, por ejemplo, los dioses (incluidos los principales, Zeus o Júpiter) a menudo visitan a los humanos bajo apariencia humana y suelen engendrar hijos con parejas humanas.

prohibición legal (como él mismo supone erróneamente) de «curar» y, en general, de «hacer el bien». Este discurso es contradictorio; sin duda, no puede defender y desestimar la ley a su antojo.

Quizás el argumento principal sea que, incluso si la "curación" es ilegal en la práctica, en principio es permisible; es decir, aboga por un cambio en la ley vigente. Pero si ese era su propósito, una sinagoga local no era el foro adecuado; debería haberse dirigido a los legisladores acreditados (en última instancia, el Sanedrín). Sin embargo, el proceso legislativo obviamente no es el tema central aquí. Cabe destacar que en ningún momento se nombra a los "fariseos" en cuestión, como es costumbre en los debates legales entre rabinos judíos. Simplemente se les presenta como estereotipos, representantes típicos de una clase monolítica condenada al desprecio. Tampoco se citan sus contraargumentos; no se expone ni se explica su postura legal.

En cualquier caso, como Neusner subraya y explica con detalle, la «curación» (por medios «milagrosos» o «mágicos», como «recitar oraciones o conjuros» o «imponer las manos») no se ajusta en sí misma a la definición de «trabajo» que la ley judía prohíbe en el Shabat, por lo que no está ni estuvo nunca prohibida. Solo los actos concretos que se engloban en una o más de las 39 categorías de trabajo (en hebreo, *melajá*) constituyen una transgresión del Shabat. Es cierto que los rabinos decretaron que, en una situación que no pusiera en peligro la vida, debía evitarse la intervención médica; pero en este caso su principal preocupación era que el médico o el paciente probablemente prepararan hierbas con fines medicinales (ya que esto implicaría *melajá*). ¡Los rabinos ciertamente nunca se opusieron a curar a los enfermos! En cuanto a la cronología, estas 39 categorías eran sin duda conocidas antes de la época de Jesús, pues se mencionan

en la Mishná [138]. Cuando, después del discurso mencionado, Jesús (supuestamente) "sana" de forma espectacular a un hombre que tenía una "mano paralizada", sin utilizar ningún equipo material, ¡en realidad no ha realizado ningún trabajo prohibido!

En vista de esto, es absurdo suponer que los rabinos le hubieran *preguntado* a Jesús específicamente: "¿Es lícito curar en sábado?", o incluso la pregunta más vaga: "¿Es lícito hacer el bien en sábado?". ¿Por qué lo habrían hecho, si una respuesta afirmativa de su parte hubiera sido correcta? ¿Y por qué se habrían enfadado con su respuesta acertada e intentado obstaculizarlo? No tiene sentido. Quienquiera que haya relatado este increíble episodio obviamente malinterpretó lo que sucedió. Lo más probable es que toda la narración sea una invención posterior para desacreditar a "los fariseos". Puede considerarse razonablemente un relato imaginario.[139]

---

138 Véase la Mishná Shabat y el tratado talmúdico correspondiente (para la cifra de 39, véase la página 69a: «Las formas primarias de trabajo son cuarenta menos uno»), disponible en inglés en: www.halakhah.com/shabbath/index.html . Una breve explicación sobre este tema puede consultarse en Wikipedia en: en.wikipedia.org/wiki/Activities_prohibited_on_Shabbat . Si bien la Mishná se completó alrededor del año 200 d. C., las discusiones que contiene datan de al menos el año 100 a. C.

139 Debo decir que algunos pasajes de la Biblia cristiana me dan la impresión de estar relatando una pesadilla o una alucinación, de esas en las que la gente habla muy despacio, con voces graves, y dice y hace cosas completamente ajenas a la realidad y la lógica ordinarias.

5. Pablo de Tarso

Hyam Maccoby, judío, escribió varios libros interesantes donde expresaba sus ideas sobre las narrativas de la Biblia cristiana que muchos cristianos, aunque probablemente no todos, han considerado objetables. Uno de estos libros fue **El creador de mitos: Pablo y la invención del cristianismo** [140]. Básicamente, a mi parecer, la intención de Maccoby era armonizar, en la medida de lo posible, la tradición cristiana con la doctrina judía, y para ello atribuyó la responsabilidad de las divergencias entre ambas principalmente a Pablo de Tarso (5-67 d. C.). En este contexto, no me interesan las teorías más amplias de Maccoby ni las objeciones de algunos cristianos a ellas, aunque, huelga decir, probablemente sería más receptivo a los puntos de vista de Maccoby.

Lo que me interesa aquí son las objeciones de Maccoby a la afirmación de Pablo de tener una formación «farisea», es decir, rabínica. Esta afirmación se encuentra en **Hechos 22:3** : «Soy judío, nacido en Tarso, ciudad de Cilicia, pero criado en esta ciudad a los pies de Gamaliel, y enseñado según la estricta ley de nuestros padres…» [141].

---

140 He encontrado tres extractos de este libro publicados en Internet. Uno, llamado "El problema de Pablo", que presenta la visión general de Maccoby sobre Pablo, está en: www.positiveatheism.org/hist/maccoby2.htm ; y el segundo, llamado "El torpe intento de Pablo de sonar fariseo", está en: www.positiveatheism.org/hist/maccoby3.htm . El tercero está en: books.google.com/books?id=co_CxizRbTAC&printsec=frontcover&dq=Hyam+Maccoby+Paul+and+the+Invention+of+Christianity&hl=en&ei=BRmHTeJriYI6t4_w7wg&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1&ved=0CDAQ6AEwAA#v=onepage&q&f=false .

141 Y de nuevo en Filipenses 3:5, donde Pablo se describe a sí mismo como «circuncidado al octavo día, del pueblo de

Presumiblemente, esto se refiere a Gamaliel el Viejo (fallecido hacia el año 50 d. C.), nieto de Hillel el Viejo y abuelo de Judá el Príncipe (el redactor y editor de la Mishná); de ser así, Pablo estaría afirmando tener un maestro de muy alto nivel, que probablemente presidió el Sanedrín en algún momento. El análisis de Maccoby se encuentra principalmente en el capítulo 7 de su libro: «El supuesto estilo rabínico en las epístolas de Pablo» (págs. 62-71). Allí, Maccoby examina algunos de los argumentos de Pablo, principalmente aquellos que parecen seguir el estilo de *los qal vachomer rabínicos* ; e intenta demostrar que la mayoría presentan fallas técnicas que descartan la posibilidad de que Pablo haya sido formado como fariseo. En esencia, Maccoby sostiene que Pablo construyó sus argumentos retóricamente, más al estilo de los sofistas de la cultura helenística circundante que de acuerdo con la norma y la práctica rabínica.

Obviamente, la evaluación de la afirmación de Pablo sobre sus antecedentes rabínicos no puede basarse únicamente en el estilo de su discurso, sino que debe centrarse principalmente en su conocimiento de la ley judía. No pretendo aquí profundizar en este asunto, que requiere un estudio mucho más extenso del que estoy dispuesto a

---

Israel, de la tribu de Benjamín, hebreo de hebreos; en cuanto a la ley, fariseo». Sin embargo, Pablo (que yo sepa) no da fechas exactas sobre sus supuestos estudios judaicos. ¿Qué edad tenía cuando empezó? ¿Cuánto tiempo estudió? Su conversión al cristianismo se fecha entre los años 31 y 36 d. C., es decir, cuando tenía entre 26 y 31 años. No era lo suficientemente mayor como para haber realizado estudios rabínicos muy avanzados (si bien es cierto que ocasionalmente ha habido rabinos jóvenes brillantes, Pablo no afirma ni parece haber sido uno de ellos).

dedicarle [142]. Pero, a primera vista, dudo mucho que Pablo tuviera un conocimiento profundo. La facilidad con la que se apartó del judaísmo normativo y adoptó ideas y actitudes religiosas, algunas paganas, de otras tradiciones, indica una cierta falta de fundamento en la creencia y la ley judías. Su deserción resulta aún más increíble, considerando su afirmación de haber sido discípulo de nada menos que Gamaliel I. [143]Por supuesto, es posible que haya estudiado en la academia (*yeshivá*) de este último durante un breve período, sin que ello implique que alcanzara un alto nivel académico. El hecho de que se sentara «a los pies de Gamaliel» no significa necesariamente que fuera un alumno brillante, ni siquiera excepcional.

Como ya he dicho, tras examinar todo el discurso de Pablo que parece a fortiori, no estoy del todo de acuerdo con la valoración generalizada de Maccoby. Coincido con él en que los argumentos a fortiori de Pablo suelen ser peculiares, confusos e incluso inverosímiles. Aparentemente, Pablo tenía tendencia a condensar muchas ideas en una sola afirmación, y su mente no era precisamente ordenada. Sin embargo, se encuentran errores similares, aunque con muy poca frecuencia, en el discurso rabínico. Por lo tanto, no podemos llegar a una conclusión definitiva sobre la formación o cualificaciones fariseas de Pablo a partir de su psicoepistemología. Ciertamente, recurre más que ningún otro orador del NT a argumentos que parecen a fortiori, al menos trece veces (y cuatro más

142 Sin duda, ya existe abundante bibliografía sobre el tema. Los autores tendrían que tener un profundo conocimiento tanto de la ley judía como de la literatura cristiana.

143 Según una tradición cristiana, este Gamaliel fue bautizado y permaneció siendo cristiano en secreto incluso mientras formaba parte del Sanedrín, para proteger a la nueva secta. Esta afirmación me parece una invención a posteriori totalmente inverosímil.

si se le atribuyen las Epístolas a los Hebreos). Solo en dos casos, a saber, Romanos 5:15 y 5:17, declararía su argumentación irremediablemente inválida. No obstante, la crítica de Maccoby tiene cierta justificación.

Maccoby cita cuatro ejemplos de aparente *qal vachomer* de Pablo, todos ellos de las Epístolas a los Romanos. Su análisis aquí es mío, independientemente de Maccoby, cuyo pensamiento se examinará más adelante. El primer ejemplo es el siguiente:

> **Romanos 5:10** . "Porque si, cuando éramos enemigos de Dios, fuimos reconciliados con él mediante la muerte de su Hijo, ¡cuánto más, habiendo sido reconciliados, seremos salvos por su vida!"

Esto parece una especie de discurso *en crescendo* : (a) Los enemigos de Dios, mediante la muerte de su hijo, se reconcilian con él; (b) aquellos que se han reconciliado [con Dios], son salvados por él mediante la vida de su hijo. Esto sería lógicamente correcto si se presentara como dos enunciados independientes. Pero la dificultad surge por el uso de la expresión «cuánto más», que normalmente implica un argumento de tipo a fortiori, en el que (a) sería una premisa y (b) una conclusión. Aquí se mencionan seis términos: enemigos; muerte del hijo; reconciliados; reconciliados; vida del hijo; salvados; la premisa y la conclusión tienen un término en común, a saber, reconciliados, aunque este término es predicado en la premisa y sujeto en la conclusión. Este no es un formato conocido de un argumento fortiori.

El razonamiento implicado aquí se asemeja a un silogismo de primera figura: A es B y B es C, donde B es el término medio («reconciliados») y A y C (enemigos y amigos de Dios, respectivamente) son los términos mayor y menor.

Sin embargo, no se pretende llegar a la conclusión de que A es C. Más bien, la intención parece ser: A es B es la premisa, y B es C es la conclusión. Por lo tanto, tampoco se trata de un silogismo. Lo que implica es un aumento gradual en la cercanía a Dios: de la enemistad a la reconciliación, y de la reconciliación a la salvación. Una dificultad reside en que, si bien las dos proposiciones aparentemente se presentan en secuencia cronológica, la vida viene después de la muerte. Presumiblemente, entonces, «muerte» aquí se refiere a la crucifixión y «vida» a la resurrección; o bien, quizás, «muerte» se refiere a la reflexión del cristiano sobre la crucifixión y «vida» a su recuerdo de la vida de Jesús.

A pesar de estas dificultades, intentemos formular un argumento a fortiori, realizando una serie de cambios en los datos proporcionados. Yo diría que Pablo pretendía argumentar lo siguiente:

> Los amigos de Dios (P) son más redimibles (R) que los enemigos de Dios (Q);
>
> y los enemigos (Q) son redimibles (R) lo suficiente como para ser reconciliados mediante la crucifixión (S1);
>
> Además, la proximidad a Dios (reconciliación/salvación) (S) es proporcional a la redención (R);
>
> Por lo tanto, los amigos (P) son redimibles (R) lo suficiente como para ser salvados a través de la resurrección (S2).

Este es un argumento formalmente aceptable, positivo y de tipo crescendo. El término «amigos» introducido aquí se considera aplicable a las personas que «se han reconciliado» (en la premisa menor), y se sugiere por oposición a «enemigos». El movimiento de crescendo se

sugiere por el uso de diferentes predicados y por el hecho de que el primero (en la premisa menor) es relativamente negativo (se refiere a la muerte), mientras que el segundo (en la conclusión) es relativamente positivo (se refiere a la vida). La premisa sobre la proporcionalidad es necesaria para otorgar mayor validez formal al argumento. Presumiblemente, Pablo la tenía presente al formular su argumento.

Esta es una generosa reescritura mía en nombre de Pablo, para alinear su argumento con una forma estándar. Que alguna de las premisas sea verdadera o falsa no nos preocupa aquí; solo estamos verificando la validez formal. El uso de contrastes paralelos entre términos es bastante típico del discurso a fortiori de Pablo. Es concebible que pretendiera decir esto, pero al mismo tiempo quisiera añadir otras ideas, y por eso habló con la boca llena de argumentos lógicos. ¿Es este argumento de Pablo de estilo rabínico? A decir verdad, no recuerdo haber encontrado un argumento rabínico de forma similar, aunque una investigación posterior podría descubrir uno o más. Nótese que un argumento muy similar de Pablo, no mencionado por Maccoby, es **Romanos 5:8-9** . Dice así:

> Pero Dios demuestra su amor para con nosotros, en que siendo aún pecadores, Cristo murió por nosotros. Habiendo sido justificados por su sangre, ¡cuánto más seremos salvados de la ira de Dios por medio de él!

Una vez más, Pablo parece plantear un argumento progresivo, a saber: si quienes aún son pecadores (Q) son redimibles (R) lo suficiente como para ser justificados por la muerte de Jesús (S1), entonces los conversos (es decir, aquellos ya «justificados») son redimibles (R) lo suficiente como para ser salvados del castigo por medio de él (S2).

Todo resulta un tanto confuso, pero con un poco de esfuerzo se puede estandarizar.

Cabe añadir que ambos argumentos, es decir, Romanos 5:8-9 y 5:10, no son estrictamente válidos formalmente, pero al menos lo son potencialmente. Carecen de un término medio claro y de una premisa mayor; además, carecen de una premisa sobre la proporcionalidad y, por consiguiente, de una fórmula clara para el cálculo del cambio proporcional. A pesar de ello, he aceptado estos dos argumentos concretos como (más o menos) válidos, por las razones que ya he expuesto en mi análisis teórico anterior sobre este tipo de argumentos. Mi postura es, sencillamente, que aquí no nos interesa la veracidad científica de las premisas y la conclusión, ni la precisión lógica del argumento presentado, sino simplemente una estimación aproximada de su credibilidad general como unidad de discurso ordinario. Si estos argumentos fueran talmúdicos, los aceptaría como razonables en este sentido amplio; por lo tanto, aunque no esté de acuerdo con su contenido, debo, para ser justo, concederles a su forma el mismo estatus de validez.

El segundo ejemplo que da Maccoby es el siguiente:

> **Romanos 5:17** . «Porque si por la transgresión de un solo hombre reinó la muerte, ¡cuánto más reinarán en vida por medio de un solo hombre, Jesús, los que reciben la abundante gracia y el don de la justicia de Dios!»

Esto requiere un tiempo para comprenderse, pero al analizar el contexto se vuelve más claro. La premisa menor se refiere al «pecado original» de Adán: cuando ese hombre (Adán) transgredió (comió del fruto prohibido), la muerte reinó (la humanidad se volvió mortal) a través de él (gracias a Adán). La conclusión se refiere a los beneficios,

según Pablo, de seguir a Jesús: cuando quienes reciben la gracia y la justicia (los conversos cristianos) siguen al otro hombre (Jesús), la vida reinará (para ellos, gracias a él). Estemos o no de acuerdo con lo que dice, este parece ser el pensamiento de Pablo, aunque lo expresa de una manera innecesariamente enrevesada. La forma en que Pablo lo plantea resulta bastante confusa a primera vista, pero si reordenamos un poco los términos, su intención se vuelve más clara. Así, su argumento podría interpretarse como un sujeto positivo en crescendo, como sigue:

> Seguir a Jesús (P) es más poderoso (R) que la transgresión de Adán (Q);
>
> y la transgresión de Adán (Q) fue lo suficientemente poderosa (R) como para causar la muerte de muchos (S1);
>
> Además, las consecuencias existenciales (vida/muerte) (S) son proporcionales al poder (R) de los actos causales;
>
> Por lo tanto, seguir a Jesús (P) es lo suficientemente poderoso (R) como para hacer que muchos vivan (S2).

No se conservan todos los detalles del argumento original, pero la esencia está claramente presente. He insertado un término medio (R), a saber, el «poder» de los actos causales, y lo he utilizado para reconstruir la premisa mayor tácita (que requiere la fe cristiana en Jesús) y la premisa adicional tácita sobre la proporcionalidad (que parece bastante razonable como generalidad). Ahora bien, la pregunta es: ¿es este un razonamiento válido? Yo diría que no.

Aunque este argumento se asemeja en cierta medida al anterior, la intención aquí es claramente contraria, es decir, si Q causa S1, entonces P, el opuesto de Q, debe causar S2, el opuesto de S1. Estas dos causalidades pueden ser ciertas,

pero no se puede afirmar que una proceda necesariamente de la otra. Las premisas dadas por sí solas no nos permiten inferir la supuesta conclusión. Incluso si el crescendo de S1 a S2 es concebible, no es fácil proporcionar una premisa adicional que garantice que el cambio de Q a su opuesto P esté *precisamente correlacionado* con el cambio de S1 a su opuesto S2; este grado de precisión es muy difícil de demostrar. El argumento es, en efecto, circular, porque solo imaginamos la correlación en virtud de la conclusión. Por lo tanto, el argumento debe considerarse inválido.

Es cierto que el argumento anterior, Romanos 5:10, también parece un contrario, ya que pasa de que los enemigos sean «reconciliados mediante la muerte» a que los amigos (lo opuesto a los enemigos) sean «salvados mediante la vida». Pero allí, aunque el contraste entre muerte y vida le da al argumento un matiz de contrario, los dos predicados no son estrictamente antitéticos, porque la reconciliación y la salvación se encuentran dentro de la misma polaridad, incluso si esta última es más positiva que la primera. Si bien tal argumento también podría rechazarse por tenue desde un punto de vista formal, como indiqué anteriormente, lo he aceptado como un discurso ordinario razonable. Lo mismo ocurre con el argumento comparable de Romanos 5:8-9.

Por otro lado, en Romanos 5:17, los dos predicados (muerte y vida) son diametralmente opuestos, y el argumento es un claro caso de contrario, y por lo tanto inválido. Lo mismo ocurre con otro argumento de Pablo, no mencionado por Maccoby, a saber, **Romanos 5:15** . Este dice:

> “Si por la transgresión de uno solo [es decir, el pecado original de Adán] murieron muchos, ¡cuánto más la gracia de Dios y el don que vino por

> la gracia de un solo hombre, Jesucristo, abundaron para muchos!"

Dicho de forma más formal: Si la ofensa de Adán (Q) fue lo suficientemente poderosa (R) como para causar la muerte de muchos (S1), entonces el don de Jesús (P) será lo suficientemente poderoso (R) como para que muchos reciban la gracia (S2). Aquí, nuevamente, se observa la oposición radical entre Q y P, y entre S1 y S2, y la consiguiente dificultad de formular alguna premisa adicional que justifique el cambio simultáneo de negativo a positivo de ambas variables. Por esta razón, el argumento debe considerarse inválido.

Así pues, en cuanto al segundo ejemplo de argumento a fortiori de Pablo al que llama la atención Maccoby, debemos estar de acuerdo con él en que es inválido, incluso si las razones que hemos dado son (como veremos) diferentes de las que él da. En cuanto a la cuestión de si se encuentra un razonamiento similar en el discurso rabínico, la respuesta esta vez es sí. He encontrado al menos un argumento a contrario en una fuente judía. Se encuentra en la Mishná Makkoth 3:15, que dice:

> "Rabí Hananías, hijo de Gamaliel, dijo: Si por una transgresión un transgresor pierde su alma, ¡cuánto más debería aquel que cumple un solo precepto recuperar su alma!"

Resulta interesante observar que el pensamiento de Pablo en Romanos 5:17 (y de hecho en 5:15) es esencialmente el mismo que este dicho de la Mishná, salvo que Pablo ha incluido a Adán y a Jesús en la ecuación. Es concebible que Pablo tuviera en mente esta misma máxima cuando

formuló la suya [144]. En cualquier caso, en mi opinión (aunque podría estar equivocado), dicho argumento en la Mishná es formalmente tan inválido como los dos mencionados en Romanos [145]. Por lo tanto, si bien la formulación de Pablo es un poco más compleja que la de Rabí Hananiah, ¡es posible que la haya formulado bajo la influencia farisea!

Respecto al tercer ejemplo presentado por Maccoby:

> **Romanos 11:15** . "Porque si su rechazo [el de los judíos] es la reconciliación del mundo, ¿qué será su aceptación sino vida de entre los muertos?"

Aquí, Pablo parece sugerir que el rechazo de Dios a los judíos propició su reconciliación con el mundo, y por lo tanto, cuando los acepte de nuevo ocurrirá algo aún mejor, a saber, una resurrección general de los muertos. O tal vez,

---

144 No creo que este rabino Hananiah fuera hijo del Gamaliel mencionado anteriormente como el maestro fariseo de Pablo; Gamaliel (el Viejo) no parece haber tenido un hijo con ese nombre. Parece que la referencia podría ser al Tanna del Hananiah/Hanina b. Gamaliel II, de los siglos I-II, es decir, a un bisnieto del mencionado Gamaliel, ya que Gamaliel II era hijo de Shimon, hijo de Gamaliel I. En ese caso, la declaración de la Mishná sería posterior a la de Pablo. Pero Pablo pudo haber escuchado una declaración similar de labios anteriores, tal vez incluso de otro rabino con el mismo nombre. En cualquier caso, el hecho de que la declaración de Pablo sea más compleja que la de la Mishná sugiere que es posterior, ya que la influencia en sentido inverso es extremadamente improbable.

145 Como pueden ver, no tengo preferencias. Si bien personalmente acepto el contenido de la declaración de R. Hananiah y no acepto el contenido de las declaraciones de Pablo, reconozco que sus formas son idénticas, es decir, igualmente contrarias, y por lo tanto las considero igualmente inválidas.

que el rechazo de los judíos a Jesús hizo posible su aceptación entre los gentiles, y por lo tanto, si los judíos decidieran algún día aceptar a Jesús, ocurriría algo aún mejor, a saber, una resurrección general de los muertos. O algo así; los sujetos y objetos a los que se refiere están lejos de ser claros. O no estaban claros en la mente de Pablo, o tenía dificultades para expresar su idea. Sea como fuere, lo que debemos notar es que Pablo está diciendo que, *dado que el* «rechazo» lleva a la «reconciliación del mundo», *se deduce que la* «aceptación», que es obviamente una actitud más amistosa, debe conducir proporcionalmente a algo más que la mera «reconciliación del mundo», es decir, a la «vida de entre los muertos». Presentado de forma más formal, el argumento de Pablo puede interpretarse aproximadamente de la siguiente manera:

> La aceptación (P) es una actitud más positiva (R) que el rechazo (Q);
>
> y el rechazo (Q) es lo suficientemente positivo (R) como para resultar en la reconciliación mundial (S1);
>
> Por lo tanto, la aceptación (P) es lo suficientemente positiva (R) como para dar lugar a la vida de entre los muertos (S2).

Formalmente, lo que tenemos aquí es un argumento positivo antecedente en crescendo, ya que progresa desde la "reconciliación mundial" hasta la "vida de entre los muertos". Por lo tanto, se requiere una premisa adicional sobre proporcionalidad, presumiblemente implícita; algo así como "la deseabilidad de las consecuencias (S1, S2) es proporcional a la positividad (valor R) de los eventos

antecedentes (Q, P)", lo cual no es descabellado [146]. Así pues, se puede decir que el argumento en sí es válido, aunque sus términos disten mucho de ser ambiguos y su premisa menor, independientemente de cómo se interprete, sea cuestionable.

Este argumento, al igual que el de Romanos 5:10, tiene un matiz de contradicción , ya que sus sujetos (expresados vagamente, «rechazo» y «aceptación») son antitéticos y sus predicados parecen opuestos (porque «vida de entre los muertos» incluye la mención de la muerte, mientras que «reconciliación mundial» no). Pero, por supuesto, en realidad no es una contradicción, puesto que el término «vida de entre los muertos» es de hecho positivo, e incluso más positivo que el término «reconciliación mundial». Así pues, puede considerarse válido, al igual que Romanos 5:10. Esto, por supuesto, tras una generosa revisión por mi parte en nombre de Pablo, con fines de estandarización. Aquí, de nuevo, se observa el estilo característico de Pablo, que describe una progresión ascendente de lo negativo a lo positivo y de lo menor a lo mayor. Desconozco si se da una retórica similar en el discurso rabínico; pero si es así, debe ser bastante rara. Así pues, la forma del argumento podría llegar a considerarse rabínica, aunque su contenido definitivamente no lo fuera.

Nótese que un argumento muy similar de Pablo, no mencionado por Maccoby, es **Romanos 11:12** . Dice así:

---

146 Cabe señalar, de paso, que no hay ocasión de aplicar el principio *dayo* a este argumento de crescendo por la sencilla razón de que la conclusión es más positiva que la premisa menor.

> "Si su caída [la de los judíos] significa riquezas para el mundo, y su fracaso riquezas para los gentiles, ¿cuánto más traerá su plenitud?"

Esta frase contiene, de hecho, dos argumentos con la misma idea principal: Si la caída de los judíos significa riquezas para el mundo, entonces su plenitud traerá consigo algo mejor. Y: Si el fracaso de los judíos significa riquezas para los gentiles, entonces su plenitud traerá consigo algo mejor. Aquí, nuevamente, Pablo hace comentarios negativos sobre los judíos, afirmando que cayeron y fracasaron, presumiblemente porque no reconocieron a Jesús como divino. Sin duda, Pablo considera esta afirmación positiva, ya que cree que su recalcitrante no impidió (o quizás posibilitó) el enriquecimiento espiritual del mundo, y predice que si cambian de parecer, resultarán cosas aún mejores (esto es tácito, pero obviamente se insinúa en la pregunta retórica). El uso de una pregunta retórica en lugar de una conclusión definitiva es estilísticamente muy propio de los rabinos.

El cuarto ejemplo del argumento de Pauline a fortiori considerado por Maccoby es:

> **Romanos 11:24** . «Por tanto, si vosotros fuisteis cortados de un olivo silvestre por naturaleza, y contra toda lógica fuisteis injertados en un olivo cultivado, ¡cuánto más fácilmente estos, los brotes naturales, serán injertados en su propio olivo!»

Vemos de inmediato que esta afirmación tiene sentido y sería aceptable en una disputa rabínica. Se puede reformular fácilmente en la siguiente forma predicativa positiva (nótese cómo procede de lo mayor a lo menor, del acto más difícil al más fácil):

> Se requiere mayor compatibilidad (R) para injertar esquejes en otro olivo (P) que para hacerlo en el mismo olivo (Q);
>
> y, un esqueje de olivo silvestre (S) es lo suficientemente compatible (R) como para ser injertado en otro árbol cultivado (P);
>
> Por lo tanto, un esqueje de olivo silvestre (S) es lo suficientemente compatible (R) como para ser injertado en su propio árbol silvestre (Q).

Nótese que este argumento es puramente fortiori (ya que el término subsidiario, S, permanece constante), mientras que todos los ejemplos anteriores fueron un crescendo. Si bien puede considerarse válido, en él se evidencian las habituales acrobacias mentales de Pablo: una rama es «injertada», en contraposición a «cortada», de una manera «contraria a la naturaleza», en contraposición a «natural», en un olivo «cultivado», en contraposición a «silvestre por naturaleza». Es evidente que Pablo disfruta con este tipo de pensamientos enrevesados.

Hasta ahora hemos examinado siete argumentos a fortiori de Pablo, cuatro mencionados por Maccoby y otros tres no mencionados por él. Todos estos son los argumentos a fortiori que aparecen en Romanos. Hay otros cinco argumentos a fortiori de Pablo en: 1 Corintios 6:3; 2 Corintios 3:7-8, 3:9, 3:10-11; y Filemón 1:15-17. Además, hay cuatro argumentos a fortiori que *podrían* ser (y bien podrían ser, en mi opinión) de Pablo en Hebreos 9:13-14, 10:28-29, 12:9, 12:25. Ninguno de estos argumentos es mencionado ni tomado en consideración por Maccoby. No los enumeraré todos aquí; pero si el lector interesado los consulta, verá que la mayoría de ellos (incluidos los de Hebreos) tienen características muy similares a las

resaltadas anteriormente. El estilo distintivo de Pablo se reconoce fácilmente en ellos.

El siguiente es solo un ejemplo, que se encuentra en Hebreos 9:13-14: «Porque si la sangre de toros y de cabras, y las cenizas de la novilla rociadas sobre los impuros, los santifican, de modo que su carne queda limpia, ¿cuánto más la sangre de Cristo, quien por medio del Espíritu eterno se ofreció a sí mismo sin mancha a Dios, limpiará vuestras conciencias de las obras muertas para servir al Dios vivo?». Nótese el contraste: entre los sacrificios de animales y el autosacrificio de Jesús; entre la impureza de aquellos rociados con cenizas y la pureza de Jesús; entre la purificación de la carne en el primer caso y la purificación de las conciencias en el segundo; entre las obras muertas y el Dios vivo. La estructura argumentativa subyacente es simplemente un crescendo; pero el sugerente juego de luces y sombras recuerda mucho al estilo de Pablo.

En cuanto a los cuatro argumentos de Romanos que Maccoby nos presentó, siguiendo nuestro análisis anterior, podemos resumirlos de la siguiente manera. En los cuatro casos, la redacción dista mucho de ser directa y no es del todo clara; pero con un poco de esfuerzo e imaginación, los argumentos pueden reformularse en formas estándar. Los dos primeros pueden interpretarse como argumentos positivos subjetivos, el tercero como positivo antecedente y el cuarto como positivo predicativo. Los tres primeros son argumentos de crescendo, y el cuarto es un argumento puramente fortiori. Tres de los argumentos pueden considerarse válidos, pero uno es inválido. La validez del primero y del tercero se acepta aquí, aunque desde una perspectiva más estricta sea discutible. El argumento inválido es el segundo, y su invalidez se debe a su peculiar forma a contrario. En cuanto a si el discurso de Pablo tiene o carece de «estilo rabínico», es difícil responder a la pregunta de forma concluyente. Tiene su propio estilo peculiar; eso es todo lo que se puede afirmar con certeza.

La valoración que hace Maccoby de los cuatro argumentos difiere considerablemente de la mía, debido a su distinta comprensión teórica de la naturaleza y las condiciones de validez de un argumento fortiori. Considera inválidos los tres primeros argumentos de Pablo y válido el cuarto. Los considera inválidos porque el predicado de cada conclusión supuesta nunca coincide con el predicado de la premisa menor. Esto, según Maccoby, no se ajusta al principio rabínico *de dayo* (suficiencia), que, a su juicio, prohíbe todo argumento fortiori «proporcional» (es decir, todo argumento crescendo).

Maccoby tiene razón al observar que, en cuanto a los tres primeros argumentos, los predicados de la premisa menor y la conclusión no coinciden. Sin embargo, en mi opinión, se equivoca al suponer que esto constituye necesariamente una violación del principio *de dayo* . Este principio, como he demostrado en capítulos anteriores (AFL, 7-8), solo prohíbe inferir, a partir del castigo prescrito en la Torá para un delito determinado, un castigo mayor (no prescrito en la Torá) para un delito aún mayor. No se trata de una prohibición general de proporcionalidad. Si analizamos los tres argumentos en cuestión, a saber, Romanos 5:10, 5:17 y 11:5, vemos que ninguno de ellos se refiere a la inferencia de un castigo; todos concluyen con lo que Pablo percibe como un bien mayor.

De hecho, al examinar los 28 argumentos a fortiori que se encuentran en la Biblia cristiana, solo uno podría interpretarse como una violación del principio *dayo* . Este es el argumento de Hebreos 10:28-29, del cual Pablo bien podría ser el autor, dada su forma tortuosa. He analizado este argumento con mayor detalle en una sección anterior (AFL, 10.1). Baste señalar aquí que argumenta desde una (supuesta) sentencia de muerte por la violación de la ley mosaica hasta un «castigo más severo» por diversas actitudes o actos anticristianos. En la medida en que la ley mosaica se menciona en la premisa y un aumento del

castigo se menciona en la conclusión, esto puede considerarse una violación del *principio dayo* .

Por supuesto, ningún rabino aceptaría esta inferencia, ya que la conclusión se refiere a asuntos que no tienen nada que ver con el judaísmo. Es decir, los rabinos se opondrían firmemente a su premisa mayor (tácita), que sitúa los valores cristianos por encima de los judíos. Pero en lo que respecta a la aplicación del principio rabínico *de dayo* , este es el único lugar donde podría aplicarse formalmente; y su efecto sería declarar la conclusión excesiva, es decir, que carece de conformidad con los estándares judaicos de inferencia. Pero esto constituye una norma religiosa, no una lógica como la imagina Maccoby. Lógicamente, el argumento es aceptable. Esto no significa que su contenido sea necesariamente verdadero, sino simplemente que si se proporcionaran la premisa mayor requerida y la premisa sobre la proporcionalidad, la conclusión se derivaría de la premisa menor. Sin embargo, las premisas faltantes son dudosas.

Además, cabe señalar que sería inexacto afirmar que los rabinos consideran el principio *dayo como una regla absolutamente inquebrantable. En nuestro estudio del* Baba Qama 25a, hemos visto que algunos rabinos permitieron su incumplimiento ocasional. Maccoby omite mencionarlo, no creo que por deshonestidad, sino porque considera el principio *dayo* idéntico al principio de deducción (es decir, la regla lógica según la cual la conclusión de una inferencia deductiva no puede contener información no explícita ni implícita en las premisas). Esta creencia suya se basa únicamente en la objeción de los Sabios al primer argumento de Rabí Tarfón en la Mishná, sin tener en cuenta su objeción al segundo argumento de Rabí Tarfón (que Maccoby no observa ni considera).

Debido a su limitado conocimiento del principio *de dayo* , Maccoby no da crédito a la Gemará que lo pone en duda.

No admite la posibilidad de que haya sido decretado por la Torá, como afirma la Gemará. Maccoby rechaza la Gemará como una interpolación tardía de algún Amora relativamente ignorante. No se percata de que la Gemará presenta esta tesis como de origen tanaítico (es decir, como una *baraita*), en cuyo caso históricamente fue mucho anterior a lo que él supone. En cualquier caso, dado que la Gemará se estableció, su explicación se acepta como válida; es decir, con razón o sin ella, la mayoría de los rabinos aceptan que un argumento a fortiori puede realizarse ocasionalmente sin tener en cuenta el *dayo* . De hecho, generalmente creen, siguiendo la Gemará, que la conclusión natural de un argumento a fortiori es "proporcional", y que es necesario un decreto artificial para evitar tal conclusión. Maccoby no toma en consideración de manera convincente estos fundamentos del judaísmo.[147]

En cualquier caso, volviendo a la crítica de Maccoby a Pablo, su análisis procede de la siguiente manera. Dado que solo el cuarto argumento de Pablo puede considerarse válido, una tasa de éxito de uno de cada cuatro difícilmente puede considerarse un desempeño hábil. Además, todo estudiante en las academias rabínicas conoce el principio *de dayo* ; por lo tanto, Pablo, que no aplicó esta regla, no pudo haber sido un fariseo. Pero como hemos visto, de los tres argumentos de Pablo que Maccoby considera inválidos, dos son de hecho válidos; y el argumento inválido restante no lo es por la razón que Maccoby da. Es más, el principio *de dayo* no es un tema relevante en ninguno de los argumentos en los que Maccoby se centró.

---

147 Aquí simplifico mucho las cuestiones; para un análisis más preciso, remito al lector a los capítulos de la AFL sobre el argumento talmúdico a fortiori (7-8). Curiosamente, Maccoby y la Gemará tienen en común el hecho de no haber percibido la importancia del segundo argumento de Rabí Tarfon y la objeción de los Sabios al mismo.

Por lo tanto, la crítica de Maccoby en este punto era injustificada.

Por supuesto, a Pablo aún se le puede criticar por otros motivos, principalmente por la evidente confusión en su forma de pensar y expresarse verbalmente, sin mencionar sus ideas y valores religiosos poco ortodoxos. Un comentarista cristiano, James Patrick Holding [148], descontento con los juicios negativos de Maccoby sobre Pablo, recurre a ataques ad hominem y otras falacias contra él, y luego se queja de la siguiente manera:

> "Maccoby le da a Pablo una calificación reprobatoria en 3 de 4 puntos, acusándolo de un 'razonamiento vago e impreciso' y de ir 'mucho más allá de la conclusión justificada'. En resumen, Pablo no puede ser fariseo ni exegeta rabínico, porque 'defendía una doctrina que los fariseos habrían desaprobado rotundamente' (págs. 65-66). ¿Acaso el lector se dio cuenta? Pablo no puede ser fariseo ni exegeta rabínico porque llega a conclusiones falsas desde una perspectiva farisea… es decir, porque afirma que el cristianismo es verdadero. De hecho, estos cuatro argumentos son bastante sensatos si lo que Pablo argumenta se basa en la verdad; pero ese es precisamente el punto en cuestión, y Maccoby simplemente parte de la premisa de que el cristianismo, tal como lo conocemos, es un fraude paulino. Una vez más, lo único que hace aquí es dar vueltas en círculos."

---

148 El ensayo "Hyam Maccoby: Una crítica" se encuentra disponible en línea en www.tektonics.org/lp/maccobyh01.html . Desconozco la fecha de publicación; obviamente, fue entre 1986, año en que se publicó el libro de Maccoby, y 2011, cuando lo encontré.

Este es un contraargumento injusto que se disfraza engañosamente de crítica lógica. Holding afirma que Maccoby niega las credenciales fariseas de Pablo simplemente porque le disgustan sus conclusiones cristianas. Pero evidentemente, este no es el enfoque de Maccoby. Maccoby basa claramente su rechazo a las pretensiones fariseas de Pablo en su (supuesta) demostración de la incapacidad de Pablo para razonar correctamente y de acuerdo con las normas y prácticas rabínicas (tal como él las interpreta). No hay prejuicio alguno por parte de Maccoby, ni circularidad en su argumento. Su negación del estatus de fariseo a Pablo es la conclusión de Maccoby, no su premisa. No cuestiona principalmente las conclusiones concretas de Pablo, sino el proceso mediante el cual las obtuvo, el cual considera (aunque erróneamente) pseudológico. No es el contenido del discurso de Pablo lo que ataca Maccoby, sino su forma.

Contrariamente a lo que afirma Holding, la invalidez de los argumentos de Pablo (según Maccoby) no depende de la veracidad de las premisas, sino del procedimiento. Ya sean verdaderas o falsas las premisas, las conclusiones obtenidas por estos medios son inválidas. Inválido no significa falso; las conclusiones pueden ser verdaderas por otras razones, pero no pueden serlo por las razones expuestas, puesto que el procedimiento es defectuoso. Esta es una doctrina lógica elemental que Holding evidentemente aún no ha comprendido. Recordemos que Maccoby también ha demostrado su integridad intelectual con respecto al judaísmo: no teme criticar el razonamiento aparentemente erróneo del autor amoreo del Talmud, Baba Qama 25a. Evidentemente, intenta ser un observador imparcial. Por lo tanto, no es un fanático judío que ataca ciegamente la doctrina cristiana, como Holding intenta presentarlo.

La actitud crítica de Maccoby hacia Pablo es, en mi opinión, la más apropiada con respecto a **Romanos 7:1-6** , que dice lo siguiente:

> «No podéis ignorar, amigos míos —me dirijo a quienes tienen algún conocimiento de la ley— que una persona está sujeta a la ley mientras vive, y no más. Por ejemplo, una mujer casada está ligada por ley a su marido mientras él vive; pero si su marido muere, queda liberada de las obligaciones de la ley matrimonial. Por lo tanto, si durante la vida de su marido se acuesta con otro hombre, incurrirá en adulterio; pero si su marido muere, queda libre de la ley y no comete adulterio al acostarse con otro hombre. Así pues, vosotros, amigos míos, habéis muerto a la ley al identificaros con el cuerpo de Cristo, y por consiguiente habéis hallado otro marido en aquel que resucitó de entre los muertos, para que demos fruto para Dios. Mientras vivíamos según nuestra naturaleza pecaminosa, las pasiones pecaminosas provocadas por la ley obraban en nuestros cuerpos para dar fruto para la muerte. Pero ahora, habiendo muerto a aquello que nos ataba, hemos sido liberados de la ley para servir a Dios de una manera nueva, la del espíritu.» en contraste con la antigua forma, la forma de un código escrito."

Coincido con el análisis de Maccoby sobre este pasaje y su conclusión de que Pablo es confuso. Aquí, Pablo establece una analogía entre una viuda que se une a un hombre (ya que su esposo ha muerto, su acto no constituye adulterio) y los conversos (es decir, exjudíos, presumiblemente) que han adoptado una nueva religión (el cristianismo). Mientras que es la muerte del esposo de la viuda lo que la libera de la ley contra el adulterio, en el caso de los

conversos se afirma que son *ellos* quienes han muerto «a la ley» y que, «habiendo muerto», quedan «liberados de ella». Además, el hombre («otro esposo») con quien se unen es alguien que «resucitó de entre los muertos», de modo que el predicado de la muerte, originalmente aplicado al esposo de la viuda, se aplica ahora implícitamente a su *consorte* . Tal discurso puede calificarse, con razón, de confuso.

Por supuesto, Pablo está diciendo algo comprensible. Dice que los conversos, al no estar ya atados a su «naturaleza inferior» y haber adoptado el «camino del espíritu», no necesitan el «viejo camino, el camino de un código escrito» (es decir, la Torá), que fue diseñado para controlar sus «pasiones pecaminosas» y que, de hecho, tal vez las «despertó». Pero la cuestión aquí no es *qué* dice, sino *cómo* lo dice. Su forma de discurso es defectuosa, sea cual sea su contenido, y eso revela algo negativo sobre sus capacidades intelectuales, es decir, su psicoepistemología. En resumen, Pablo no tiene una mente muy lógica [149]. Solomon Schechter hace un comentario curioso al

149 Boaz Cohen, en "Letra y espíritu en el derecho judío y romano", en: *Artículos esenciales sobre el Talmud* , pp. 399-428, parece estar de acuerdo con esta proposición cuando dice: "Pablo se contradijo cuando afirmó que la promesa hecha a la descendencia de Abraham no podía ser anulada. Usando el argumento a fortiori, argumentó de la siguiente manera: 'Hermanos, hablo como los hombres. Aunque sea testamento humano, si es confirmado, nadie lo anula ni le añade nada' (Gálatas 3:15). ¡Cuánto más cierto es, argumenta [más adelante], la promesa dada a Abraham, que fue confirmada ante Dios!" (p. 35). Sin embargo, si bien Cohen podría tener razón al acusar a Pablo de inconsistencia, no puedo confirmar su afirmación de que se trate de un argumento a fortiori: utiliza el Nuevo Testamento de la versión King James, y las palabras «cuánto más» no aparecen allí (ni en ninguna otra versión que haya consultado). Cabe señalar que el artículo de Cohen se publicó originalmente en *Jewish and Roman Law: A Comparative Study* (Nueva York: JTSA, 1966).

respecto: «Harnack señala en algún lugar que, en los dos primeros siglos del cristianismo, nadie entendió a Pablo excepto el pagano cristiano Marción, y este lo malinterpretó».

Este estudio sobre los intentos lógicos de Pablo no es exhaustivo, y un estudio exhaustivo sería, sin duda, bienvenido. Sin embargo, se han presentado suficientes pruebas para llegar a una conclusión general bastante negativa, como sugiere Maccoby. Personalmente, siempre he encontrado el discurso cristiano un tanto desconcertante; ahora entiendo mejor por qué. Comprendo, no obstante, que el lenguaje de Pablo pueda resultar agradable para los cristianos. Para ellos, su estructura ilógica no representa un problema, sino música y poesía. El mensaje de amor y salvación es, en definitiva, lo único que les importa. No les preocupan las cuestiones técnicas.

Para concluir nuestro breve estudio: no es posible juzgar si Pablo recibió o no una educación farisea simplemente observando su argumentación a fortiori. La única manera de responder realmente a esta pregunta es examinar el grado de conocimiento (o desconocimiento) que Pablo tenía de la ley judía, lo cual no hemos hecho aquí. Lo que resulta evidente del discurso de Pablo es que, después de su conversión al cristianismo, tenía una opinión muy negativa del judaísmo. Esto se puede observar, por ejemplo, en los dos argumentos a fortiori de **2 Corintios 3:6-9** :

> «Él también nos ha capacitado para ser ministros de un nuevo pacto, no de la letra, sino del espíritu; porque la letra mata, pero el espíritu da vida. Porque si el ministerio de muerte, escrito y grabado en piedra, fue glorioso, de tal manera que los hijos de Israel no podían fijar la mirada en el rostro de Moisés a causa de la gloria de su semblante, y esa

> gloria se desvaneció, ¿no será aún más glorioso el ministerio del espíritu? Porque si el ministerio de condenación tuvo gloria, mucho más la supera en gloria el ministerio de justicia.»[150]

Nótese la caracterización tan negativa del judaísmo como «la letra que mata», «el ministerio de la muerte» y «el ministerio de la condenación». Es necesario investigar si esta fuerte antipatía fue resultado de un contacto cercano con el judaísmo en el pasado que terminó en una profunda desilusión o de un conocimiento superficial del mismo. Mi impresión personal —no pretendo ser un experto en la materia— es que la crítica de Pablo al judaísmo fue muy general y vaga: no era la crítica de un ex erudito, es decir, alguien capaz de formular argumentos detallados y concluyentes. En cuanto a la acusación sustantiva de Pablo, a saber, que el judaísmo es una religión que se preocupa por «la letra» (es decir, rituales sin alma) en lugar de por «el espíritu» (es decir, la conciencia de Dios con alma), esta puede refutarse fácilmente.

Si bien es cierto que el culto judío siempre corre el riesgo de ser una mera formalidad, también lo es que se espera que superemos esta tendencia natural y le demos vida a nuestra práctica. Este problema de la forma sin contenido

---

150 Cabe señalar que ambos argumentos son positivos y subjetivos, ya que van de menor a mayor. Además, las expresiones «aún más glorioso» y «superarlo en gloria» sugieren que pretenden ser un crescendo. Cabe mencionar, de paso, el habitual recurso retórico de Pablo a los opuestos: la letra mata frente al espíritu da vida, el ministerio de muerte frente al del espíritu, el ministerio de condenación frente al de justicia. Sin embargo, los argumentos son formalmente válidos, porque no son contrarios, es decir, su término subsidiario (glorioso, que tiene gloria) permanece igual en la premisa menor y en la conclusión, variando únicamente en grado.

está presente en todas las religiones, pues forma parte intrínseca de la condición humana. Se manifiesta incluso en el ritual cristiano: alguien puede asistir regularmente a la iglesia, pero pasar el tiempo charlando ociosamente con un vecino; o alguien puede estar siempre elegantemente vestido como un obispo, pero en secreto participar en despreciables orgías pederásticas. Incluso en la meditación zen, que en principio carece de ritual, es fácil perder la concentración y dejarse llevar por pensamientos aleatorios. La mente humana es voluble y se distrae con facilidad [151]; se requiere un esfuerzo constante para producir y mantener una plena presencia mental. A veces, la mente, paradójicamente, hace lo contrario de lo que uno desea.

En el judaísmo, como en otras religiones, la observancia externa sin un compromiso interno no se valora mucho. En Isaías 29:13, se relata que Dios se queja: «Este pueblo se acerca a mí, y con su boca y con sus labios me honran, pero su corazón está lejos de mí, y su temor de mí es un mandamiento aprendido de memoria». [152]Los maestros judíos de hoy son muy conscientes del peligro y exhortan a las personas a añadir *kavanah* (intención) a su observancia, y no solo a practicar de manera mecánica. Es decir, al orar, ser conscientes de las palabras y sentirlas; al ponerse las filacterias, hacerlo con atención, conscientes del significado del acto; y así sucesivamente. Sin duda, era igual en tiempos de Pablo, es decir, durante el período de la Mishná. Sin embargo, el judaísmo no condena la falta de atención de forma categórica, como parece haber hecho Pablo. Realizar las *mitzvot* (mandamientos) de manera mecánica no es recomendable, pero sin duda se acepta

---

151 Como sugiere el *Dhammapada* (v. 35).

152 Mendell Lewittes menciona este pasaje, y otros extraídos del Tanaj y del Talmud con el mismo propósito, pág. 7.

como mejor que no realizarlas en absoluto. El judaísmo es realista y consciente de que no es fácil para la mayoría de las personas alcanzar el ideal de plena atención e intención.

Otra interpretación común de la dicotomía letra-espíritu de Pablo es que, mientras que el judaísmo era una religión que ponía énfasis en las "obras", el cristianismo debía enfatizar la "fe". Para ser "salvado", un judío tenía que "actuar", mientras que un cristiano solo necesitaba "creer". Esto, diría yo, era un señuelo, un argumento de venta, porque no puedo concebir que alguien sea aceptado como un buen cristiano si no termina comportándose de cierta manera, una manera que los cristianos consideran aceptable. Por supuesto, la entrada al redil tiene que ser gratuita, o casi, para atraer conversos; pero una vez dentro, el converso debe conformarse en gran medida a las normas y costumbres del grupo al que se ha unido, o enfrentar el rechazo. Esto es cierto en todas las religiones. La fe y la conducta no pueden disociarse lógicamente: la buena conducta expresa una fe sincera; mientras que la mala conducta expresa una fe insincera, lo que significa: falta de fe. La conducta es el sello de la verdad y la medida de la fe. Las acciones hablan más que las palabras. Uno puede, por supuesto, discutir sobre qué acciones son las mejores; pero es necesario tomar algún tipo de medida.

En el judaísmo no se niega la importancia de la fe (en Dios y en la Torá), sino que, por el contrario, se enfatiza. Por ejemplo, la Guemará (Makkoth 24a) enseña, en nombre de Rabí Simlai: «Pero fue Habacuc quien vino y los fundamentó [los 613 mandamientos] en un solo principio, como está escrito: “Pero el justo vivirá por su fe”». Este pasaje (Habacuc 2:4) simplemente significa que la fe es necesaria *para* la práctica religiosa, no que la reemplace. Los 613 mandamientos se fundamentan en la fe; son ellos, y no solo la fe que los sustenta, los que hacen que una persona sea justa y le permiten vivir espiritualmente. La fe es, sin duda, parte del camino espiritual, pero por sí sola no

puede llevar a una persona muy lejos en él. Se requieren actos adicionales, en los planos material, mental y espiritual, para progresar.[153]

Así pues, la crítica de Pablo al judaísmo es injusta. No digo que no tuviera derecho a criticarlo, que quede claro. Yo diría, y de hecho digo, que el judaísmo merece críticas en muchos aspectos. Pero no creo que Pablo se haya centrado precisamente en lo que merece ser criticado. Cabe señalar también que su crítica no es lógicamente aplicable a toda la ley judía. Si bien muchas leyes judías tienen que ver con el ritual (leyes relativas a los sacrificios de animales, los alimentos permitidos/prohibidos, la pureza ritual, etc.), muchas otras no tienen nada que ver con el ritual. Su objetivo es garantizar la justicia, la paz y la cohesión social; tratan sobre el asesinato, el robo, los daños, el comercio, la herencia, el matrimonio, el divorcio, la caridad, etc. Sin duda, Pablo no estaba en contra de tales leyes, que son necesarias (de una forma u otra) para cualquier sociedad que funcione. Ciertamente, las sociedades cristianas también tenían y tienen tales leyes. Por lo tanto, sus comentarios carecen de precisión también en este aspecto.

Podríamos especular además que Pablo fue un hombre adelantado a su tiempo, que consideraba opresiva y contraria a la verdadera espiritualidad la rígida regulación que el judaísmo imponía constantemente a todos los aspectos de la vida de las personas. Esta era la regla (es decir, el dominio) de la «letra» —la obligación de seguir siempre alguna norma— y él abogó en su lugar por la regla

153 Por supuesto, la fe en quién o en qué es otra cuestión. En el judaísmo, la fe necesaria es la fe en la existencia de Dios y en que Él reveló la Torá. En el cristianismo, la fe necesaria es la fe en la divinidad de Jesús y en su poder salvador. En el islam, el budismo y otras religiones, la fe necesaria en cada caso es algo distinto.

del «espíritu»: una forma más libre y espontánea de adorar a Dios. Muchos judíos de hoy, en verdad, estarían de acuerdo con esta visión más secular de la religión, aunque quienes tienen cierta experiencia con el judaísmo saben que se trata de una caricatura. Algunas personas religiosas son, en efecto, espiritualmente inertes; pero otras logran llevar vidas inspiradas y vibrantes. Pero, ¿era Pablo realmente tan moderno como sugiere esta interpretación? Recordemos que, antes de su conversión al cristianismo, Pablo era, según su propia confesión, un extremista que perseguía a los cristianos [154]en contra del consejo de su maestro fariseo Gamaliel. A juzgar por el tono negativo de sus declaraciones posteriores contra el judaísmo y los judíos, no parece que su carácter cambiara radicalmente tras la conversión. Seguía siendo un antagonista; solo había cambiado el objetivo de su animosidad.[155]

A juzgar por sus duras palabras, creo que Pablo tenía un resentimiento personal. Degrada verbalmente a los judíos, hablando de su «caída», «fracaso» y «rechazo». El término «ministerio de condenación» quizás indique su sentimiento de rechazo por parte de sus correligionarios. El término «ministerio de muerte» quizás indique el profundo dolor que tal rechazo le causó. Estos términos también pueden aludir a la condena y muerte de Jesús, y por lo tanto, tal vez pretendan una calumnia de sangre, pero su intención principal es claramente la crítica a la Torá, la doctrina

---

154 Bar-Zeev sugiere, de forma interesante, que Pablo pudo haber exagerado su persecución de los cristianos en Hechos 22:4 («hasta la muerte, apresando y entregando a la cárcel a hombres y mujeres») para que su conversión pareciera aún más radical. Al fin y al cabo, solo contamos con su palabra.

155 Hasta donde sé (aunque podría estar equivocado), Pablo no instruyó ni siquiera permitió que los cristianos persiguieran a los judíos. Los actos antisemitas probablemente surgieron más tarde.

«grabada en piedra». Considerando las raíces judías de Pablo, es inevitable comparar su comportamiento con el de judíos que se odian a sí mismos en la actualidad, como Noam Chomsky, George Soros o Yariv Oppenheimer, por nombrar solo tres, quienes, debido a algún oscuro resentimiento personal contra otros judíos, tal vez simplemente orgullo herido, se dedican a sembrar la discordia contra el pueblo judío. La ironía de su postura radica en que es precisamente por ser judíos de nacimiento que sus palabras tienen peso. Tales judíos olvidan la advertencia de la Torá (Levítico 19:18):

> "No te vengarás ni guardarás rencor contra los hijos de tu pueblo, sino que amarás a tu prójimo como a ti mismo."

Cabe destacar que se trata de una instrucción puramente espiritual, sin rastro de ritual. No se puede cumplir al pie de la letra sin cumplir su espíritu. No se puede fingir ni realizarla a medias. Nos exhorta a ser conscientes de nuestras pasiones y a aprender a dominarlas. Esto no es fácil cuando uno se siente herido y anhela vengarse de quienes lo hicieron. ¿Practicó Pablo este mandamiento? Sospecho que no. De todos modos, es dudoso que lo tuviera en cuenta, junto con otros similares, cuando acusó al judaísmo de consistir en «letra» sin «espíritu».

Pero la esencia de cualquier crítica judía a Pablo radica en su creencia cristiana de que Jesús era «el Hijo de Dios». Esto representó una ruptura radical con el judaísmo. El concepto no forma parte del judaísmo, ni lo ha sido nunca, ni lo será. La idea de un «mesías» es judía, pero se refiere a un ser humano, no a una encarnación o descendencia de Dios; un hombre espiritualmente excepcional, sin duda, pero un hombre al fin y al cabo. En el momento en que un judío acepta la idea de un «hijo de Dios», se sitúa fuera de

los límites del judaísmo; pertenece a una religión muy diferente, llamada cristianismo. Esta no es una secta del judaísmo, aunque históricamente tenga raíces en él y comparta muchas creencias y valores; es algo aparte, con su propio camino y destino. No es un camino judío en absoluto, aunque hoy en día haya quienes —los «Judíos por Jesús» y otros misioneros cristianos— pretendan que lo es.

6. Hallazgos adicionales

Navegando de nuevo por Internet recientemente, después de escribir todo lo anterior, descubrí (para mi consternación) que hay muchos pasajes del NT que se consideran como fortiori y que no he incluido en mi lista. Encontré estos casos adicionales en varios sitios web, donde se utilizan con fines de predicación; pero no anoté los nombres de los sitios web. No me cabe duda de que hay más casos por encontrar; pero no indagué más en el asunto. Los casos que encontré fueron: Mateo 10:29-31, Lucas 16:10 (2 casos, de los cuales 1 es inválido) y Lucas 16:12, Lucas 18:6-8, Romanos 8:32, Juan 7:23 y Juan 10:35-36. De estos 8 casos, como veremos ahora, 7 son técnicamente válidos, mientras que uno es inválido.[156]

En **Mateo 10:29-31** , Jesús dice: «¿No se venden dos gorriones por una moneda? Sin embargo, ni uno solo de ellos cae a tierra sin que lo permita vuestro Padre. Incluso los cabellos de vuestra cabeza están contados. Así que no temáis; vosotros valéis más que muchos gorriones». El argumento a fortiori aquí es: si un gorrión (Q), cuyo valor (R) es pequeño, está bajo la protección de Dios (Sq), entonces vosotros (P), que valéis (R) mucho más, estáis bajo la protección de Dios aún más (Sp); así que no temáis.

---

156 Todas las citas provienen de la Nueva Versión Internacional, disponible en: www.biblegateway.com .

Este es claramente un argumento a crescendo de forma subjetiva positiva, que va de menor a mayor, y por lo tanto válido.

Respecto a **Lucas 16:10 y 12** : En Lucas 16:1-9, Jesús narra la parábola de un administrador a quien el dueño de la propiedad, que sospecha que está malgastando sus bienes, le pide cuentas de su trabajo. El administrador aprovecha su posición para cancelar parte de las deudas del dueño, con el fin de ganarse su favor en caso de perder su empleo. Sorprendentemente [157], el dueño lo felicita por su astucia. Es probable que el dueño estuviera inicialmente descontento con el administrador, no porque malgastara sus bienes en términos económicos, sino porque los malgastaba en placeres materiales en lugar de usarlos para el crecimiento espiritual. Jesús utiliza esta historia para ilustrar el dicho: «Usen las riquezas de este mundo para ganarse amigos, para que, cuando las pierdan, sean recibidos en la morada eterna». Luego, en Lucas 16:10-12, Jesús hace cuatro afirmaciones, aparentemente relacionadas con esta parábola, que parecen estar dirigidas a argumentos a fortiori. El problema radica en que, si bien las dos últimas son válidas, solo una de las dos primeras puede serlo.

El versículo 10 dice: «Quien es digno de confianza en lo poco, también lo será en lo mucho; y quien es deshonesto en lo poco, también lo será en lo mucho». Estos parecen ser dos argumentos puramente a fortiori: (a) Si alguien (S) es digno de confianza (R) en lo poco (Q), entonces (S) es digno de confianza (R) en lo mucho (P); y (b) si alguien (S)

---

157 Esta es una parábola extraña. Un hombre regala, sin permiso, el dinero de su jefe a terceros para ganarse su favor, ¿y su jefe lo alabaría? Sin duda, existe una gran diferencia moral entre ser generoso con las propias posesiones y robar y distribuir la riqueza ajena para congraciarse con otros.

no es digno de confianza (R) en lo poco (Q), entonces (S) no es digno de confianza (R) en lo mucho (P). Concediendo que «muy poco» y «mucho» se refieren a *responsabilidades* , entonces el argumento del v. 10(b) sería válido ya que es de menor a mayor y predicativo negativo; pero el argumento del v. 10(a) sería inválido ya que es de menor a mayor y predicativo positivo. Si intentáramos solucionar este problema interpretando "muy poco" y "mucho" como referencias a *exigencias de recompensas* , por ejemplo, entonces el argumento (a) sería de mayor a menor y válido, pero (b) sería de menor a mayor e inválido. Por lo tanto, Jesús se contradice aquí, independientemente de cómo interpretemos sus palabras en el versículo 10.[158]

Los versículos 11-12 dicen: «Así que, si no habéis sido dignos de confianza en el manejo de las riquezas mundanas, ¿quién os confiará las verdaderas riquezas? Y si no habéis sido dignos de confianza con los bienes ajenos, ¿quién os dará lo que es vuestro?». Estos dos argumentos son puramente a fortiori, de forma predicativa negativa, y aparentemente pretenden ir de menor a mayor, lo que significa que son válidos. Además, se asemejan al argumento (b) del versículo 10, lo que sugiere que la palabra que falta en el versículo 10 es «responsabilidades»;

158 Su discurso es parcialmente absurdo, en cualquier caso. Si decimos que la intención era «responsabilidades», entonces el argumento (a) es cuestionable, puesto que, obviamente, el hecho de que un empleado pueda realizar tareas fáciles no implica que pueda realizar tareas difíciles. Si decimos que la intención era «exigencias de recompensas», entonces el argumento (b) es cuestionable, puesto que, obviamente, el hecho de que un empleado sea poco fiable cuando no está satisfecho con las recompensas no implica que vaya a serlo también cuando reciba la recompensa que desea. Nótese que digo «no implica», lo cual no excluye que los antecedentes y los consecuentes puedan aparecer juntos en ocasiones.

en cuyo caso podemos afirmar con cierta certeza que es el argumento (a) del versículo 10 el que es inválido. En cualquier caso, es seguro que Jesús comete un error de lógica en algún punto de este pasaje. Obviamente, quien comete tal error no puede pretender ser infalible (o al menos, no se puede afirmar que el documento donde se comete el error sea un relato exacto). Cabe señalar que ya he mencionado Lucas 16:11 en mi lista anterior, por lo que no lo cuento como un ejemplo adicional aquí.

Acerca de **Lucas 18:6-8** . En Lucas 18:1-5, Jesús narra la parábola de un juez que no temía a Dios ni le importaba la opinión de la gente, a quien una viuda le exigía justicia en un caso contra alguien. Al principio, el juez se niega a intervenir, pero finalmente decide hacerle justicia para que lo deje en paz. Jesús usa esta historia para animar a sus discípulos a orar siempre y no desanimarse. Luego, en Lucas 18:6-8, propone el siguiente argumento: «Escuchen lo que dice el juez injusto. ¿Acaso Dios no hará justicia a sus escogidos, que claman a él día y noche? ¿Acaso los hará esperar? Les aseguro que les hará justicia pronto». Esto puede interpretarse como un argumento puramente fortiori, de la siguiente manera: si incluso un juez humano injusto (Q) es (digamos) lo suficientemente sabio (R) como para finalmente ceder y hacer justicia si se le apela insistentemente (S), entonces Dios, que es justo (P), es lo suficientemente sabio (R) como para finalmente ceder y hacer justicia si se le apela insistentemente (S). También podríamos interpretar el argumento como un crescendo, si mencionamos a la «viuda» en el término subsidiario de la premisa menor y a los «elegidos» en el término subsidiario de la conclusión; y parece claro que esta última interpretación es la más precisa. En cualquier caso, el argumento es positivo y va de menor a mayor, por lo que es válido.

En **Romanos 8:32** , el autor (Pablo) argumenta: «El que no escatimó ni a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos

nosotros, ¿cómo no nos dará también con él todas las cosas?». El argumento a fortiori que se plantea aquí es: si Dios (S) se preocupó lo suficiente por los humanos (R) como para entregar a su Hijo por ellos (P), entonces se preocupa lo suficiente por ellos (R) como para darles todas las cosas (Q). Este es un argumento predicativo positivo, puramente a fortiori, que va de lo mayor a lo menor y, por lo tanto, es válido. Podríamos poner en duda el razonamiento de Pablo si consideramos que el predicado de la premisa menor es «entregar a su Hijo» y el de la conclusión es originalmente «entregar a su Hijo y dar generosamente a la gente todas las cosas», pues entonces este último es claramente «más» compasivo que el primero, y el argumento se convierte en un argumento de lo menor a lo mayor y, por lo tanto, inválido. Sin embargo, podemos replicar que la conjunción entre "entregar a su hijo" y "dar generosamente a la gente todas las cosas" ocurre después de que el argumento válido a fortiori ha concluido.

En **Juan 7:23** , Jesús argumenta: «Si se puede circuncidar a un niño en sábado para que no se quebrante la ley de Moisés, ¿por qué se enojan conmigo por curar a un hombre en sábado?». Es decir: si la circuncisión en sábado (Q) es lo suficientemente importante (R) como para no ser contraria a la ley mosaica (S), entonces curar a un hombre en sábado (P) es lo suficientemente importante (R) como para no ser contraria a la ley mosaica (S). Este es un argumento fortiori, de forma positiva y subjetiva, que va de menor a mayor, y por lo tanto, técnicamente válido. En cuanto al tema material en cuestión, como explico en una sección anterior de este capítulo, la disputa parece haber sido innecesaria, ya que la ley mosaica no prohíbe, sino que más bien fomenta (cuando el peligro es suficientemente grave), la curación de un enfermo en sábado.

En el judaísmo, la protección de la vida se considera un valor primordial, que hace posibles todos los demás

valores; existen algunas excepciones a esta regla, pero la observancia del sábado no es una de ellas. Además, es dudoso que la «sanación», en el sentido aquí empleado, constituya una «obra» del sábado, en cuyo caso no estaría prohibida como tal (aunque podría estar prohibida como brujería). Entonces, ¿qué intenta demostrar Jesús con este argumento a fortiori? No que la ley mosaica permita curar a las personas en sábado, sino que él está por encima de la ley mosaica. Según él (o según el autor del libro, Juan), la ley mosaica prohíbe —de manera absurda e inhumana— la curación en sábado, y Jesús —quien es «enviado» por Dios (v. 18)— decreta lo contrario. Por lo tanto, el argumento a fortiori no pretende ser una prueba dentro del sistema legal mosaico, sino un rechazo de dicho sistema (al menos en este caso). Nótese la actitud hostil de Jesús, incluso su paranoia, implícita en su declaración (en el v. 19) "¿Por qué intentan matarme?", a lo que la multitud responde incrédulamente (en el v. 20) "¿Quién intenta matarte?".

En **Juan 10:34-36** , Jesús argumenta: «¿No está escrito en vuestra Ley: "Yo dije que sois dioses"? Si llamó "dioses" a aquellos a quienes vino la palabra de Dios —y la Escritura no puede ser ignorada—, ¿qué decir de aquel a quien el Padre escogió como suyo y envió al mundo? ¿Por qué, pues, me acusan de blasfemia por haber dicho: "Soy Hijo de Dios"?». El argumento a fortiori que se plantea aquí es: si las personas "a quienes vino la palabra de Dios" (Q) son suficientemente exaltadas (R) para ser llamadas "dioses" (Sq), entonces una persona "a quien el Padre escogió como suyo y envió al mundo" (P) es suficientemente exaltada (R) para ser llamada "Hijo de Dios" (Sp). Este es claramente un argumento a crescendo, de forma subjetiva positiva, que va de menor a mayor, y por lo tanto técnicamente válido.

Sin embargo, cabe señalar que el argumento es circular, o al menos está diseñado para obtener la conclusión deseada. El contexto se encuentra en los versículos 30-33, donde

Jesús afirma: «Yo y el Padre somos uno». Entonces, algunas personas toman piedras para apedrearlo. Aparentemente, no comprende por qué querrían hacer eso, y dice: «Les he mostrado muchas buenas obras del Padre. ¿Por cuál de ellas me apedrean?». A lo que responden: «No te apedreamos por ninguna buena obra, sino por blasfemia, porque tú, siendo un simple hombre, pretendes ser Dios». Entonces Jesús ofrece dicho argumento a fortiori. Pero es evidente que este argumento no prueba que sea «el hijo de Dios», ya que se basa en la ya controvertida idea de que es una persona «a quien el Padre apartó como suyo y envió al mundo». y además, aunque de ello podría derivarse la conclusión, puramente a fortiori, de que debe ser llamado "dios", solo tenemos su palabra de que el argumento debería ir en crescendo y concluir con un título proporcionalmente más elevado.

resumen , para concluir, existen al menos ocho argumentos a fortiori más en el NT que se suman a nuestra lista anterior. De estos, uno se encuentra en Mateo, cuatro en Lucas, uno en Romanos y dos en Juan. Uno de los argumentos de Lucas, como hemos demostrado, es inválido, mientras que todos los demás son formalmente válidos (aunque podamos discrepar de su contenido). Todos estos argumentos son pronunciados por Jesús, excepto el de Romanos, que es obra de Pablo.

En cuanto a las formas de argumentación utilizadas [159]: 4 son positivas subjetivas, 2 son positivas predicativas y 2 son negativas predicativas; además, 5 son puramente un fortiori, mientras que 3 son un crescendo. En cuanto al lenguaje utilizado en ellas para sugerir un razonamiento fortiori: en Mateo 10:29-31, las palabras “incluso” y “más”

---

159 Mateo 10:29-31 {+s &}, Lucas 16:10 {+p, –p}, Lucas 16:12 {–p}, Lucas 18:6-8 {+s &}, Romanos 8:32{+p}, Juan 7:23 {+s}, Juan 10:35-6{+s &}.

parecen desempeñar ese papel; en Lucas 16:10, las palabras "muy poco", "mucho" y "también" están involucradas; en Lucas 16:12, se utiliza el retórico "si no, entonces ¿quién?"; en Lucas 18:6-8, es "¿no lo hará?"; Romanos 8:32 de manera similar tiene: "¿cómo no lo hará también?"; Juan 7:23 recurre a "¿por qué?"; y Juan 10:35-6 a "¿qué pasa con?". Evidentemente, el lenguaje utilizado no es distintivamente fortiori, incluso si en cada caso vemos claramente de forma intuitiva que la intención es esa.

No he intentado integrar de forma más fluida los resultados de mis investigaciones anteriores y más recientes, en parte para evitar reescribir por completo este capítulo y en parte para mostrar a los lectores cómo proceder con los nuevos hallazgos, ya que es posible, si no probable, que se encuentren más casos en el futuro. Pero puedo resumirlo brevemente de la siguiente manera: hasta ahora hemos descubierto un total de 28 + 8 = 36 casos de un argumento fortiori en el Nuevo Testamento.

10. LA LÓGICA EN EL CORÁN Y LOS HADICES

Tomado de A Fortiori Logic *(2013), capítulo 11:1-3.*

1. Descargo de responsabilidad

En este capítulo, en aras de la exhaustividad, me veo obligado a comentar algunos de los discursos más recurrentes presentes en la literatura musulmana. Debo recalcar que no pretendo que este análisis sea exhaustivo. Simplemente estoy sentando las bases para un estudio más extenso por parte de otros autores. Dado que personalmente no me interesa mucho la religión musulmana, no me siento lo suficientemente motivado para realizar un trabajo exhaustivo sobre el tema. Espero que alguien más acepte el reto y lleve a cabo la investigación necesaria.

Huelga decir que, aunque soy judío, no tengo ningún interés en entablar aquí polémicas religiosas contra el islam. Los judíos no suelen intentar convertir a los no judíos a sus ideas. Mi interés aquí es puramente lógico. Prueba de ello es que no siempre soy crítico. Cuando lo soy, lo hago con un espíritu imparcial y científico, el mismo que aplico al análisis de argumentos a favor y en contra de otros razonamientos presentes en textos judíos o de otras tradiciones.

Por supuesto, no debería ser necesario que haga esta aclaración, pero lamentablemente vivimos de nuevo en una época donde los ánimos se caldean fácilmente en relación con la religión (lo cual es comprensible) e incluso a veces se amenaza la vida (lo cual es inexcusable). Hace algunas décadas, esto no era así (al menos no en el mundo

occidental), aunque hace unos siglos la amenaza a la libertad de expresión era considerable (tanto en Europa como en las regiones islámicas). Pero hoy en día, por desgracia, hay fanáticos peligrosos, así que expresar la propia opinión libremente requiere valentía. Estoy decidido a hacerlo y a no dejarme intimidar.

2. Hallazgos iniciales en el Corán

Un poco de investigación sistemática: Busqué minuciosamente en una traducción al inglés (del árabe) del Corán, buscando ejemplos de argumentos fortiori, o cualquier otro argumento lógico que pudiera encontrar, mediante las mismas palabras y frases clave utilizadas en otros contextos; y para mi gran sorpresa, ¡no encontré *ninguno!* El Corán parece ser una larga arenga, sin recurrir a argumentos lógicos, y mucho menos a argumentos fortiori.

La traducción del Corán que utilicé es la de John Medows Rodwell, que data de 1861, con una segunda edición en 1876. Adquirí una edición para Kindle (2011) de este documento, que se puede consultar con el lector Kindle. A continuación, se presenta un resumen de los resultados de esta investigación mediante palabras o frases clave del Corán (excluyendo las coincidencias en las notas introductorias y explicativas del traductor):

Primero busqué palabras o frases idiomáticas que suelen indicar un argumento fortiori. No encontré ninguna instancia de las frases clave específicas *much the* (more/less) o *much more* / *less* ; la palabra clave más vaga *much* aparece 14 veces, pero ninguna de ellas constituye un a fortiori. Las frases clave *all the more/less/same* tampoco se encontraron; la frase más vaga *all the* aparece 8 veces, pero de nuevo ninguna de ellas implica un fortiori. Las frases clave *still more/less* tampoco se encontraron; la frase

más vaga *still* aparece 17 veces (incluyendo 2 instancias de *still the* , aunque ninguna de *still the more/less*), pero de nuevo ninguna de ellas implica un fortiori. Encontré una instancia de cada una de las frases clave *even more, less* , pero ninguna implica un fortiori. No hubo coincidencias para las frases clave *more so, less so* , aunque cada una de las palabras clave *more, less* registró más de 100 coincidencias (no revisé estas últimas).

A continuación, busqué expresiones descriptivas que pudieran indicar un argumento fortiori u otra forma de argumento. La expresión *a fortiori* aparece cero veces. *Argumentar, argumentado, argumentando* nunca aparecen; *argumento(s)* aparece dos veces. *Probar* aparece 31 veces (incluyendo *probado* dos veces y *probado* dos veces); *prueba(s)* aparece 48 veces [160]. *Deducir* y sus derivados nunca aparecen, excepto *deducción* que aparece una vez (en "no hacer ninguna deducción"). *Inferir* y sus derivados nunca aparecen. *Sigue* nunca aparece, y *no seguir* aparece 3 veces. *Lógica* o sus derivados nunca aparecen. *Por lo tanto* aparece más de 100 veces. Sin embargo, aunque aparecen palabras o frases relacionadas con procesos lógicos (rara vez, como muestran estas estadísticas), ninguno de los casos encontrados resultó referirse a procesos lógicos (examiné todas las instancias aquí mencionadas, aunque solo una muestra de aquellas con *por lo tanto*).

No hay argumentos lógicos («ya que esto y aquello, por lo tanto, esto y aquello»); solo hay afirmaciones *retóricas* . Por ejemplo: «Di: Solo sigo las palabras de mi Señor. Esta es una prueba clara de tu Señor, una guía y una

160 Tenga en cuenta que esto incluye los casos en los que el significado de "probar" es poner a prueba la fe o la lealtad de una persona, en lugar de demostrar la lógica de una proposición.

misericordia para quienes creen». El mero uso de un término (como «prueba») normalmente asociado con la lógica no prueba que se esté utilizando la lógica. Por lo tanto, según esta investigación, no se utiliza la lógica en el Corán. La dulce voz de la razón nunca se utiliza realmente. Este es un hallazgo bastante sorprendente, que ayuda a explicar en parte el estilo dogmático del Islam.

Cabe señalar que esta conclusión no excluye la posibilidad de que una lectura más atenta revele algún uso de la lógica, ya que se basa en la búsqueda mecánica de palabras y frases clave. Sin embargo, en investigaciones similares realizadas en otros contextos —como en la Biblia judía, las obras de Platón o Aristóteles, o la Biblia cristiana— dicha búsqueda mecánica siempre ha arrojado resultados, aunque incompletos. Por lo tanto, parece que el Corán carece de lógica.

En verdad, después de escribir lo anterior descubrí que hay en el Corán al menos un pasaje que puede admitirse razonablemente como fortiori, a saber, **36:78-79** :

> «Él [el hombre] dice: "¿Quién dará vida a los huesos mientras están desintegrados?" Dile: "Él [Dios] les dará vida, quien los creó la primera vez; y Él es el que conoce toda la creación."»

Aunque aquí no hay ninguna frase clave que indique un argumento fortiori, existe una conexión entre las oraciones, ya que la primera es una pregunta y la segunda es su respuesta. Además, puesto que la respuesta «Él les dará vida» habría bastado, es obvio que las cláusulas «quien los produjo la primera vez» y «Él es, de toda la creación, el que conoce» pretenden ser explicaciones adicionales para esa respuesta. El argumento aquí es claramente que si Dios (S) fue lo suficientemente poderoso (R) como para crear al

hombre en primer lugar (P), seguramente Él (S) es igualmente capaz (R) de resucitarlo mucho después de su muerte (Q). Este es un argumento predicativo positivo [161], ya que el término subsidiario S (Dios) es el sujeto de la premisa menor y la conclusión. Se contaría como *un pari* , puesto que el acto premisado P (creación inicial) no se presenta como más o menos difícil que el acto concluyente Q (resurrección) [162]. De hecho, el comentario adicional de que Dios conoce plenamente la creación implica que ambos actos son igualmente fáciles para Él [163]. Por último, el argumento es puramente un fortiori, no un crescendo, ya que el sujeto (Dios) es el mismo en la premisa menor y en la conclusión.

Así pues, al fin y al cabo, existe al menos un argumento a fortiori en el Corán. Quizás haya otros, pero hasta ahora

---

161 Cabe señalar que la identificación del argumento como predicativo es mía; hasta el momento no he encontrado evidencia de que los comentaristas islámicos sean conscientes de las diferencias entre los argumentos predicativos y subjetivos. Como veremos más adelante, parece que solo se fijaron en la forma subjetiva.

162 La premisa principal del argumento es claramente: «Se requiere tanta energía para crear nueva vida como para recuperar la vida pasada». Pero también podría ser: «Se requiere más energía, etc.».

163 Este argumento del Corán, que va de un poder de Dios a otro, recuerda a algunos pasajes de la Biblia judía: Salmos 78:20, que afirma que si Dios es lo suficientemente poderoso como para sacar agua de una roca, entonces es lo suficientemente poderoso como para alimentar a su pueblo con pan y carne; y Salmos 94:9-10, que afirma que si Dios es lo suficientemente poderoso como para implantar el oído y formar el ojo, entonces es lo suficientemente poderoso como para oír y ver, y si Dios es lo suficientemente poderoso como para castigar a las naciones, entonces es lo suficientemente poderoso como para reprender a los individuos.

esto es todo lo que he encontrado; de todos modos, un resultado bastante pobre.

3. Los hallazgos de al-Ghazali

Además, el Corán contiene silogismos y otros argumentos. El comentarista musulmán Abu Hamid al-Ghazali (siglos XI - XII d. C.) destaca varios de ellos en su libro *Al-Qistas al-mustaqim* (El equilibrio correcto) [164]. Cabe mencionar que escribió este libro, no como cabría esperar en defensa del racionalismo, sino para demostrar que la lógica se utilizaba en el Corán mucho antes de que la lógica griega se incorporara al discurso islámico. Sin embargo, su tratamiento sistemático, que comienza con las tres primeras figuras de la lógica aristotélica y continúa con los argumentos hipotéticos y disyuntivos de la lógica estoica, evidencia que él mismo estuvo fuertemente influenciado por dicha lógica. A pesar de esta y otras obras lógicas, se le considera, con razón, dada su orientación filosófica y religiosa general, un antiracionalista.

Se sugiere un silogismo en **el Corán 2:258** , donde Abraham le dice a Nimrod: «Dios hace salir el sol por el este, así que hazlo salir por el oeste». Ghazali explica que Abraham argumentó así porque «Nimrod se atribuía la divinidad» y quería demostrar que estaba equivocado, por lo que su argumento completo habría sido: «Quien puede hacer salir el sol es Dios; pero mi Dios puede hacer salir el sol; [por lo tanto] mi Dios es Dios, y no tú, Nimrod»

164 El título proviene de una cita del Corán. Una versión gratuita en PDF de esta obra está disponible en línea en: www.ghazali.org/books/jb-4.pdf . Los capítulos 2, 3 y 4 tratan sobre silogismos de primera, segunda y tercera figura, respectivamente; los capítulos 5 y 6 tratan sobre apódosis hipotéticas y disyuntivas, respectivamente. Más información sobre Ghazali más adelante.

(1/AAA). Ghazali justifica la premisa mayor diciendo que «"Dios" es una designación para el omnipotente, y hacer salir el sol pertenece a la totalidad de las cosas [que Él puede hacer]; este principio es conocido por convención y acuerdo». Justifica la premisa menor diciendo que «"Quien puede hacer salir el sol no eres tú [Nimrod]" se sabe por observación».

El primer argumento figurativo propuesto por Ghazali es formalmente válido. Su premisa mayor puede justificarse, como él sugiere, sobre bases puramente racionales: dada la definición de Dios como omnipotente (por no mencionar omnisciente y bondadoso), se seguiría que bien puede hacer que salga el sol (por el este, el oeste o cualquier otro lugar). Pero la justificación de Ghazali de la premisa menor es claramente falaz. Si se da por sentado que Nimrod evidentemente no puede hacer que salga el sol (por el oeste o cualquier otro lugar), no se sigue que el Dios de Abraham pueda hacerlo. Asumir la premisa menor sobre esta base sería argumentar de manera circular. El argumento implícito en el Corán procede más bien de la siguiente manera. Primero, razonamos: "Quien no puede hacer salir el sol no es Dios; Nimrod no puede hacer salir el sol (de manera diferente a como lo hace, es decir, en el oeste en lugar del este); por lo tanto, no es Dios (1/EAE) [165]. Este silogismo no prueba por sí mismo que el Dios en el que cree Abraham sea uno y el mismo que el Dios definido como omnipotente. Para llegar a esa conclusión debemos dar por sentada la proposición disyuntiva implícita del Corán: O el Dios de Abraham o Nimrod es Dios. Sobre esta base podemos argumentar entonces: Dado que Nimrod no

165 El argumento es válido aunque el término medio ("no puede hacer que salga el sol") tenga un contenido negativo, porque es el mismo en ambas premisas.

es Dios (como se acaba de probar silogísticamente), entonces el Dios de Abraham debe ser Dios.

Por lo tanto, el argumento implícito en dicho pasaje del Corán no es como lo describe Ghazali. Se implica un silogismo, pero no el que él propone. Además, existe una apódosis disyuntiva que él no ha discernido. Es más, la premisa de que el Dios de Abraham o Nimrod es Dios permanece sin probar, aunque el Corán la presenta con aprobación. Solo puede probarse verdaderamente eliminando todas las demás posibilidades, incluida la tesis del ateísmo. En otras palabras, la mera observación de la salida del sol por el este no basta para probar que se trata de Dios tal como Abraham lo concibe o experimenta, ni siquiera del Ser omnipotente que los hombres generalmente definen como Dios, quien de hecho *hizo* salir el sol. Bien podríamos asumirlo por fe, pero probarlo científicamente es más difícil. Por consiguiente, no se puede afirmar con veracidad que el Corán haya producido una prueba de la existencia de Dios, ni siquiera una prueba de que el Dios de Abraham sea Dios, mediante este argumento [166].

Otro ejemplo de razonamiento silogístico se encuentra en **el Corán 6:75-78** :

> Así le mostramos a Abraham el reino de los cielos y de la tierra para que estuviera entre los que tienen fe. Cuando la noche lo cubrió, vio una estrella y dijo: «Este es mi señor». Pero al ocultarse, dijo: «No me gustan las estrellas que desaparecen». Cuando vio salir la luna, dijo: «Este es mi señor».

166 Cabe señalar que no niego personalmente la proposición, sino que simplemente demuestro que no está probada. Véase el apartado 17-19.

> Pero al ocultarse, dijo: «Si mi Señor no me guía, estaré entre los extraviados». Cuando vio salir el sol, dijo: «Este es mi señor; este es el más grande». Pero al ocultarse, dijo: «¡Oh, pueblo mío! En verdad, no asocio a nadie con Alá. En verdad, he vuelto mi rostro hacia Quien creó los cielos y la tierra, inclinándome hacia la verdad, y no soy de los que asocian a otros con Alá».

Aunque el razonamiento de Abraham aquí no se explicita del todo, es razonable suponer que era silogístico. Los tres silogismos involucrados tendrían la forma 2/EAE: Dios no desaparece; las estrellas, la luna y el sol sí desaparecen; por lo tanto, estos no pueden ser Dios. Muy bien, excepto que el contenido de estos argumentos no es muy convincente. Podemos criticarlos señalando que la desaparición no implica necesariamente el cese del ser: algo puede desaparecer simplemente dejando de ser visible. Estar oculto a la vista no es ser inexistente. Por ejemplo, dado que Dios es informe, no es perceptible a través de los sentidos [167], pero esta «invisibilidad» no implica su inexistencia. Por lo tanto, el término medio propuesto es inexacto, y la premisa mayor debería ser más bien: Dado que Dios es eterno, no puede ser *impermanente* . En ese caso, la premisa menor debería ser: las estrellas, la luna y

---

167 Si bien es cierto que se dice que Dios da a conocer su presencia a los profetas indirectamente a través de sonidos o visiones, y quizás también a la gente común que está abierta a ella por intuición, en cierto sentido se puede decir que no aparece y, por lo tanto, no desaparece, y en otro sentido se puede decir que aparece y desaparece a la vez. De hecho, Dios finalmente se le aparece a Abraham de diversas maneras: el Señor «le dijo a Abraham» (Génesis 12:1, 13:14); «se le apareció a Abraham» (12:7); «vino a Abraham en una visión» (15:1); y así sucesivamente.

el sol son *impermanentes* . Solo entonces se justificaría lógicamente la supuesta conclusión de que "estos no pueden ser Dios".

Abraham bien podría haber afirmado, basándose en la observación, que las estrellas, la luna y el sol desaparecen diariamente; pero para afirmar que son impermanentes, tendría que recurrir a la extrapolación, es decir, a la suposición de que cuando estos cuerpos celestes desaparecen, dejan de existir. Dicha extrapolación constituiría, por supuesto, un acto inductivo: una generalización a partir de la experiencia. En su época, e incluso quizás cuando se escribió el Corán, tal suposición podría haber parecido creíble. Pero, por supuesto, hoy sabemos que es un disparate. Las estrellas, la luna y el sol no dejan de existir cuando desaparecen; simplemente ya no los vemos desde donde nos encontramos, aunque permanecen o se vuelven visibles en otros lugares. Son, en efecto, impermanentes, pero no por la razón aducida, es decir, no porque desaparezcan diariamente. Son impermanentes porque experimentan cambios (visibles con telescopios) constantemente, y porque dejarán de tener sus formas actuales (como estrellas, luna o sol) dentro de unos miles de millones de años.

Por supuesto, Abraham difícilmente podría saberlo. Quizás tampoco cabría esperar que el autor posterior de esta historia en el Corán poseyera este conocimiento, del que disponemos gracias a la astronomía moderna y a toda la tecnología en la que se basa. Aun así, el autor de esta historia debería haber percibido sus debilidades lógicas, si hubiera tenido conocimientos de lógica. Esta historia parece diseñada para establecer que el conocimiento de la existencia de Dios puede adquirirse por medios intelectuales, es decir, que es racionalmente obvio. Pero, como acabamos de demostrar, no logra demostrar con éxito dicha posibilidad. Esto demuestra que, incluso si Abraham, o al menos el autor del Corán, pudiera pensar

silogísticamente, no poseía la suficiente habilidad lógica para darse cuenta de que el argumento propuesto no era irrefutable y necesitaba mejoras. Podemos afirmar que existe cierto razonamiento silogístico (aunque no muy extenso) en el Corán, pero no se puede decir que estos tres casos demuestren la fuente divina del documento, puesto que Dios, al ser omnisciente, no cometería errores de hecho ni de razonamiento.

Nótese que Ghazali solo menciona 6:76, en relación con la luna; pero es evidente que el Corán contiene además dos argumentos similares, en relación con las estrellas y el sol. Además, si bien cita correctamente el Corán donde dice «No amo las cosas que se ponen», por alguna razón parece asumir que esto se refiere a la luna, en lugar de a las estrellas; pues luego describe el argumento como: «La luna es algo que se pone; pero Dios no es algo que se pone; por lo tanto, la luna no es Dios» (2/EAE). Sea como fuere, admite que este argumento no está completamente expuesto en el Corán, ya que añade que este último es «su fundamento por medio de la concinnidad y la elipsis». Afirma extraer sus dos premisas, a saber, que la luna se pone mientras que Dios no, de la narración. Pero, en mi opinión, sería más preciso decir que la narración implica la premisa menor (la luna se pone, a partir de "cuando se puso") y la conclusión (la luna no es Dios, a partir del rechazo expreso de Abraham a "las cosas que se ponen"), mientras que el lector debe aportar la premisa mayor (Dios no se pone), lo cual es bastante obvio.

Sin embargo, Ghazali no considera esto último obvio, afirmando: «Que Dios no es algo que fija, no lo sé ni necesariamente ni por sensación». Luego argumenta que Abraham debió haberlo sabido indirectamente a través del conocimiento de que «Dios no es algo que cambia [un cambiador]. Y… fijar es cambiar». Aquí introduce un nuevo silogismo: Dios no está sujeto al cambio; y fijar es cambiar; por lo tanto, Dios no fija (2/AEE). Este

comentario de Ghazali es interesante, ya que introduce el concepto más radical de *cambio* . Como señalé anteriormente, el silogismo propuesto, aunque formalmente correcto, es débil en cuanto a su contenido sin este término medio más específico. No obstante, Ghazali introduce este término solo para establecer que Dios no fija, y no como una crítica al argumento propuesto, como hice yo. Esto demuestra que no ha comprendido completamente las cuestiones implicadas.

De hecho, no se puede afirmar correctamente que "el escenario está cambiando". Si bien el escenario está desapareciendo y el cambio está desapareciendo, no se deduce que el escenario esté cambiando (esto constituiría un silogismo de segunda [figura] con dos premisas positivas, lo cual es inválido). Las cosas pueden desaparecer (o, más específicamente, ponerse) sin cambiar: las estrellas desaparecen durante el día porque la intensa luz del sol eclipsa su luz, no porque dejen de existir o se vayan; el sol desaparece por la noche porque se oculta tras el horizonte, debido a la rotación sobre su propio eje terrestre y no a la revolución del sol alrededor de nuestro planeta; las desapariciones de la luna se deben en parte a sus propios movimientos y en parte a los nuestros. Por lo tanto, la premisa menor del segundo silogismo de Ghazali es falsa, y el argumento del Corán en nombre de Abraham es endeble. Aun así, podemos aceptar la afirmación principal de Ghazali de que un silogismo [168](o más bien, un conjunto de ellos) está incrustado en dicho pasaje del Corán.

Después de eso, Ghazali cita dos ejemplos más de razonamiento silogístico en el Corán e insinúa que existen

---

168 Lo cual él identifica claramente como perteneciente a la segunda figura, puesto que define su principio como: "aquello que se niega es diferente [distinto] de lo otro". Esta discusión se encuentra en el § 36-40.

otros. Más precisamente, afirma que Alá enseñó a Mahoma «a usar esta balanza en muchos pasajes del Corán, para seguir el ejemplo de su padre, el Amigo [es decir, Abraham]»; y añade: «Conténtense con que les señale estos dos pasajes y busquen el resto en los versículos del Corán».[169]

El primer ejemplo adicional que da es **Corán 5:18** : «Pero los judíos y los cristianos dicen: "Somos hijos de Dios y sus amados". Di: "Entonces, ¿por qué os castiga por vuestros pecados?". Al contrario, sois seres humanos de entre los que Él ha creado». El comentario de Ghazali sobre este pasaje es que los judíos y los cristianos «afirmaban ser hijos de Dios», por lo que Alá enseñó a Mahoma cómo «exponer su error mediante el equilibrio correcto [es decir, el argumento apropiado]», a saber: «Los hijos no son castigados; pero vosotros sí lo sois; por lo tanto, no sois hijos» (2/EAE). Añade que la premisa mayor de este silogismo es «conocida por experiencia», su premisa menor es «conocida por lo que se ve», y «de estas dos se deduce necesariamente la negación de la filiación».

Una vez más, si bien el argumento es formalmente correcto, su contenido es susceptible de muchas críticas. ¿Cuándo y dónde afirman judíos y cristianos ser «hijos de Dios» en lugar de seres humanos sujetos a castigo? Si este es un argumento contra la creencia judía de ser «el pueblo elegido» [170], carece de sentido, ya que se cree que este concepto no excluye el castigo por los pecados (sino que,

---

169 § 42-43.

170 Como está escrito o implícito en el Tanaj innumerables veces; por ejemplo en Deuteronomio 14:2: "Porque tú eres un pueblo santo para Jehová tu Dios, y Jehová te ha escogido para ser su tesoro de entre todos los pueblos que están sobre la faz de la tierra".

por el contrario, lo hace más probable) [171]. El argumento del Corán solo puede dirigirse de manera creíble a la creencia cristiana en la divinidad de Jesús y en su crucifixión; sin embargo, en otro lugar (4:157) niega que Jesús muriera en una cruz, lo cual sería inconsistente. Claramente, el hecho de que el Corán incluya cierto razonamiento silogístico no debe interpretarse como una garantía de su validez material.

Cabe señalar, además, que si bien Ghazali se jacta de especificar las fuentes empíricas de las premisas del silogismo («por experiencia», «por observación»), da por sentada, sin cuestionarla, la afirmación infundada del Corán de que judíos y cristianos dicen: «Somos hijos de Dios y sus amados». Esta cuestión de historicidad no es incidental. El silogismo del Corán se formula con el propósito expreso de contradecir la declaración atribuida a judíos y cristianos. Si, históricamente hablando, nunca hicieron tal declaración, entonces todo el argumento es una falacia. Un lógico tiene la obligación de ser riguroso científicamente, no solo en la medida en que le convenga a sus convicciones. La ficción no puede tratarse como un hecho.

El segundo ejemplo adicional que da Ghazali es **Corán 62:6-7** : «Di: "Oh judíos, si decís que sois aliados de Dios, excluyendo a los demás, desead la muerte, si sois sinceros". Pero ellos no la desearán». Lo explica así: los judíos «declaraban amistad [con Dios]», y como todos saben, «el

171 Véase, por ejemplo, Amós 3:2: «Solo a vosotros he conocido de entre todas las familias de la tierra; por tanto, os castigaré por todas vuestras iniquidades». El pacto entre Dios y los judíos se concibe como un régimen exigente de nobleza obliga, en lugar de uno (como afirman los musulmanes) de privilegio y dominación supremacistas inmunes al juicio. Según este pacto, a los judíos se les otorgan más responsabilidades, en lugar de más placer y poder.

amigo desea encontrarse con su amigo»; sin embargo, «también se sabía que no deseaban la muerte, que es la causa del encuentro»; de ahí que «necesariamente se deduce que no son amigos de Dios». A continuación, propone la siguiente presentación más formal: «Todo amigo desea encontrarse con su amigo; pero el judío no desea encontrarse con Dios; por lo tanto, no es amigo de Dios» (2/EAE). ¡Disculpen que me ría a carcajadas de esta tontería antisemita!

Para empezar, la segunda presentación es formalmente inválida, ya que el término medio se formula de manera diferente en la premisa mayor (amigo) y la premisa menor (Dios); un silogismo no puede tener cuatro términos. La explicación anterior de Ghazali se acerca más a la corrección formal; de hecho, se trata de una sucesión de dos argumentos (un sorites). El primer argumento es: Quien quiera encontrarse con Dios debe desear la muerte; pero los judíos no desean la muerte; por lo tanto, no quieren encontrarse con Él. El segundo argumento es: Aquel de quien uno es amigo es alguien a quien uno desea encontrarse; pero los judíos no quieren encontrarse con Dios (como se acaba de concluir); por lo tanto, no son amigos de Dios (contrariamente a lo que afirman). Ambos argumentos son silogismos sustitutivos de la forma 1/AEE (o apódosis negativas, *modus tollens*). Por lo tanto, Ghazali no logró identificar correctamente la estructura lógica del argumento del Corán.

Además, el argumento es absurdo. El Corán sugiere que uno debe morir para encontrarse con Dios. Sin embargo, también afirma que Mahoma se encontró con Dios (aunque solo fuera a través de un ángel) sin tener que morir. Por lo tanto, el Corán está aplicando un doble rasero. Está inventando una excusa para despreciar a los judíos inmerecidamente. El razonamiento del Corán es ridículo: ¿por qué los verdaderos amigos de Dios desearían la muerte? La perspectiva judía es que Dios quiere que

amemos la vida; amar la vida es mostrarle a Dios gratitud por su bondad al dárnosla. No anhelamos la muerte, pues creemos que, mediante una conducta virtuosa, podemos encontrarnos con Dios en medio de esta misma vida. De hecho, ese es el propósito de la vida y la razón de nuestra creación. Por consiguiente, la premisa principal del primer argumento es, a ojos judíos, errónea, no solo en los hechos, sino también moralmente reprobable. Es, obviamente, una expresión del odio del Corán hacia los judíos, un deseo de su muerte.

Un poco más adelante [172], Ghazali propone otro ejemplo de razonamiento silogístico en **el Corán 6:91** . Este pasaje es otra diatriba absurda contra los judíos. La parte relevante dice: «Y ellos [los judíos] no valoraron a Dios con verdadera justicia cuando dijeron: "Dios no reveló nada a ningún ser humano". Di: "¿Quién reveló la Escritura que Moisés trajo como luz y guía al pueblo?"». Según Ghazali, las premisas del argumento son: «Moisés es un hombre» y «Moisés es aquel sobre quien fue revelado el Libro»; y su conclusión es: «a algún hombre se le reveló el Libro» (3/AAI). La primera premisa es «conocida por experiencia»; y la segunda es «conocida por su propia admisión», ya que el Corán dice de ellos: «Ustedes [los judíos] la convierten en páginas, revelando [algo de] ella y ocultando mucho». La conclusión particular a la que llegan basta para refutar la "afirmación general de los judíos de que la Escritura no ha sido revelada a ningún hombre en particular".

El tercer argumento de Ghazali es sólido, pero bastante incidental. El Corán se centra aquí en la afirmación: «Dios no reveló nada a ningún ser humano». Esta proposición es, por supuesto, otra invención del Corán, que expresa los sentimientos antisemitas de su(s) autor(es). ¿Cuándo y

172 § 47-48.

dónde dijeron los judíos que Dios no reveló nada a nadie, como afirma el Corán? Es posible que dijeran que Dios no reveló nada a Mahoma específicamente, pero seguramente nunca hicieron esa afirmación general de forma colectiva (al menos en aquellos tiempos, aunque algunos judíos hoy en día sean escépticos). La refutación de dicha proposición no es, como afirma Ghazali, un silogismo. Es simplemente una pregunta retórica del Corán: «¿Quién reveló la Escritura que Moisés trajo como luz y guía al pueblo?». La implicación asertiva de esta pregunta retórica es: Dios reveló la Escritura a Moisés, y es esta implicación la que contradice la alegación de que Dios no ha hecho ninguna revelación a nadie. Esta es la esencia del argumento aquí, y no la prueba silogística de Ghazali de que la revelación a Moisés es una revelación a algún hombre.

La lógica del Corán en este punto es, por lo tanto, oposicional más que silogística. Esto, por supuesto, resulta interesante en sí mismo. El silogismo de la tercera figura de Ghazali está presente, sin duda, en el trasfondo del argumento coránico, pero solo en el sentido de que la lógica silogística siempre está presente cuando aplicamos o negamos una generalidad. Así pues, podemos decir que Ghazali, en este caso, interpreta el Corán de forma un tanto artificial, introduciendo un silogismo. Cabe señalar, además, que aquí tampoco demuestra aptitud para la crítica histórica. Da por sentado, sin cuestionarlo, la afirmación infundada del Corán de que los judíos negaron cualquier revelación divina a los humanos. No obstante, a pesar de las deficiencias en la comprensión de Ghazali señaladas en este análisis, su contribución a la búsqueda de la lógica en el Corán es muy valiosa.

Ghazali señala además tres ejemplos de argumento hipotético contrafactual (apódosis negativa, *modus tollens*). Estos son: **Corán 17:42** : «Si hubiera habido con Él otros dioses, como dicen, entonces cada uno habría buscado el camino hacia el Dueño del Trono»; **Corán 21:22** : «Si

hubiera habido en los cielos y en la tierra dioses además de Dios, ambos [el cielo y la tierra] habrían sido destruidos»; y **Corán 21:99** : «Si estos hubieran sido dioses, no habrían ido al infierno, sino que todos son eternos en él». Explica correctamente el razonamiento de la siguiente manera, por ejemplo: «Si el mundo tuviera dos dioses, el cielo y la tierra habrían sido destruidos. Pero… no lo han sido. Por lo tanto, la conclusión necesaria es la negación de los dos dioses». [173]Finalmente, Ghazali también señala un ejemplo de argumento disyuntivo, concretamente **el Corán 34:24** : «Nosotros o vosotros estáis guiados o estáis en un error manifiesto». Lo interpreta correctamente como: «Nosotros o vosotros estáis en un error manifiesto. Pero… Nosotros no estamos en el error. Por lo tanto… vosotros estáis en el error».[174]

Creo que esto agota los ejemplos de razonamiento en el Corán señalados por Ghazali en su *Qistas* [175]. Si estos ejemplos constituyen toda la lógica que se puede encontrar en el Corán, no es mucha. Pero, por supuesto, puede haber otros casos, que Ghazali o comentaristas hayan señalado en otras partes, pero que yo no he encontrado hasta la fecha. Nótese que Ghazali no menciona un argumento fortiori en su *Qistas* , aunque he encontrado un ejemplo de este en el Corán. Esto demuestra dos cosas: (a) que su tratamiento en esta obra no es exhaustivo; y (b) que no estaba muy familiarizado con un argumento fortiori. En conclusión, habiendo encontrado en el Corán un total de

---

173 § 53-54.

174 § 60.

175 Cabe mencionar que Ghazali toma un pasaje del Corán como justificación para el uso del razonamiento, concretamente el versículo 16:125: «Invita al camino de tu Señor con sabiduría y buena instrucción, y argumenta con ellos de la mejor manera». (Véase el capítulo 9).

aproximadamente una docena de argumentos, incluyendo un argumento fortiori y algunos argumentos de otras formas, no podemos decir que no haya lógica en el documento fundacional del Islam, pero sí podemos decir que es bastante escasa. Esto resulta sorprendente, teniendo en cuenta que este documento data del siglo VII d.C. o posterior, más de mil años después de Aristóteles.

4. Palitos y zanahorias

El Corán tiene poca lógica, a menos que consideremos *las amenazas de castigo* y *las promesas de recompensa* (*wa'id* y *wa'd* , en árabe) como argumentos lógicos. De hecho, abundan los argumentos de este tipo, basados en la zanahoria y el palo, tanto en el Corán islámico como en el Tanaj judío y el Nuevo Testamento cristiano. Por ejemplo: Corán 9:5 enseña que a los idólatras que consientan en convertirse al islam se les debe conceder la libertad, mientras que a quienes se nieguen se les debe matar. Estos argumentos adoptan las siguientes formas:

1. Si cometes este acto perverso (o no cometes ese acto virtuoso), entonces te sobrevendrán tales y cuales consecuencias negativas (castigos); por lo tanto, no hagas esto (o haz aquello) y tal y cual daño no te ocurrirá.
2. Si realizas esta buena acción (o no realizas esa mala acción), entonces tales y tales consecuencias positivas (recompensas) te sobrevendrán; por lo tanto, haz esto (o no hagas aquello), y tal y tal beneficio te llegará.

Con frecuencia, la recompensa prometida o el castigo amenazado al que se refieren estas afirmaciones es, respectivamente, el cielo o el infierno. Esto resulta bastante conveniente, ya que no hay forma de verificar

empíricamente tales afirmaciones sobrenaturales, ¡al menos no hasta la muerte! Sin embargo, a veces la recompensa o el castigo al que se hace referencia es terrenal. Pero incluso en esos casos, tales afirmaciones deben aceptarse por fe, puesto que la recompensa o el castigo se producen, no mecánicamente, sino solo si Dios así lo quiere. Dado que Dios puede, en ocasiones, optar por no aplicar las consecuencias, por razones propias, no hay forma de que las personas verifiquen empíricamente tales afirmaciones terrenales. A veces, la recompensa o el castigo no se especifican, sino que se dejan vagos, ya sea de forma tentadora o aterradora. Por lo tanto, cuando tales afirmaciones se refieren a la retribución divina, para bien o para mal, necesariamente se basan en la fe. A veces, por supuesto, como en el ejemplo anterior (9:5), tales afirmaciones pretenden ser realizadas por la acción humana; es decir, la recompensa o el castigo especificados para la acción u omisión mencionada serán aplicados por alguna persona o personas específicas o incluso no especificadas, como un tribunal, el monarca o incluso algún albacea autoproclamado. Pero incluso estas últimas afirmaciones, a menos que se ajusten a nuestro sentido natural de la justicia, se presentan como «revelaciones» que deben aceptarse por fe, ya que no hay forma de probar su veracidad, y mucho menos de probar que su origen sea divino.[176]

---

176 Lo que se plantea aquí no es negar la existencia de Dios ni su guía hacia la humanidad, sino simplemente enfatizar nuestra incapacidad, como simples seres humanos, para determinar la existencia y la voluntad de Dios con la absoluta certeza que proclaman diversos «profetas». Tales afirmaciones solo pueden aceptarse por fe y, por lo tanto, deben recibirse siempre con una buena dosis de escepticismo para evitar excesos fanáticos. Es improbable que Dios, cuya inteligencia es sin duda la más elevada imaginable, desee que las personas se

Desde una perspectiva formal, las afirmaciones de este tipo, que amenazan o persuaden, son de hecho argumentos lógicos en la medida en que implican apódosis: ya sea el *modus ponens* 'Si X, entonces Y, y X, por lo tanto Y' o el *modus tollens* 'Si X, entonces Y, y no Y, por lo tanto no X'. Se nos ordena comportarnos de ciertas maneras *para* obtener ciertas cosas deseables y/o evitar ciertas cosas indeseables; y la acción consciente en consonancia con los propósitos es una prerrogativa de todos los seres conscientes (animales), y más obviamente de los seres humanos (animales racionales). Sin embargo, el aspecto lógico de tal discurso es solo la superficie. El propósito de tales afirmaciones no es invitar a la deliberación y decisión racionales, sino esencialmente impedir o desterrar toda reflexión meditada y provocar una obediencia ciega. Esto puede caracterizarse como un argumento irracional; es una apelación a las emociones, a saber, el miedo (*hawf*) o la esperanza (*raga*). El mensaje no es realmente: 'piénsalo bien y haz lo que creas correcto', sino más radicalmente: 'simplemente hazlo y obedece'. Hablar de buenas o malas consecuencias de la acción o la inacción solo pretende explotar las preocupaciones y los apetitos de las personas, y hacer que hagan lo que se les dice que hagan y no hagan lo que se les dice que no hagan. No hay peros que valgan: es un mandamiento y una prohibición.

Esta es, sin duda, la esencia misma del derecho. Incluso en un Estado democrático, cuando los representantes del pueblo se reúnen libremente para promulgar leyes justas, tras debatir un asunto, toman una decisión de acuerdo con las normas procesales, y una vez dictada la resolución, los ciudadanos están obligados a acatarla. Si el proceso ha sido

---

comporten como idiotas y crean todo lo que se les dice sin cuestionarlo ni exigir respuestas creíbles. La fe es valiosa y necesaria, pero la fe ciega es peligrosa.

verdaderamente democrático, no se espera que los ciudadanos, individualmente o en grupo, eludan el proceso legislativo y se nieguen rotundamente a acatar las decisiones de la mayoría, aunque en una sociedad democrática los disidentes bien podrían intentar por todos los medios legales que las leyes que consideran injustas sean revisadas por el órgano legislativo y posiblemente derogadas. Más aún, en un Estado no democrático, las leyes se conciben como órdenes que deben ser ejecutadas por la población, les guste o no. Aunque aquí, por supuesto, las leyes, al ser tiránicas por la forma en que han sido promulgadas, son inherentemente injustas, y los ciudadanos deberían rebelarse contra ellas por principio, cualquiera que sea su contenido, hasta que se respeten claramente los derechos naturales de las personas como seres humanos.

En lo que respecta al Corán, es evidente que su propósito al formular amenazas y promesas es simplemente asegurar el cumplimiento de los decretos de algún legislador humano que afirma hablar, directa o indirectamente, en nombre de Dios. No se permite ninguna discusión sobre los fines, aunque los medios puedan requerir ocasionalmente reflexión y debate. El Corán, por lo general, afirma que sus mandamientos y prohibiciones, e incluso sus permisos y exenciones, son de origen divino. Pero esto es solo lo que dice el Corán; no hay ninguna «prueba» que respalde tales afirmaciones de revelación. Podría argumentarse que dicho documento infunde temor y amor a Dios en las personas, las impulsa a obrar bien y a evitar el mal, mejorando así la sociedad. Pero esto no es más que un argumento circular, ya que lo que el orador (Mahoma o quien sea) considera bueno o malo es simplemente su suposición personal y, ciertamente, no algo que haya demostrado científicamente, ni que siquiera pudiera demostrar. Puede que haya algo de verdad en ello; pero también puede haber mucha falsedad. La única manera de analizar y juzgar este asunto es

mediante la razón. Nadie puede afirmar algo tan importante de forma arbitraria, sin someterlo a un examen y evaluación racionales. Aceptar sin crítica afirmaciones de tal trascendencia es, sin duda, invitar al desastre a largo plazo.

En este contexto, respecto a la legitimidad de las leyes, resulta evidente la importancia de la libertad de conciencia (para elegir una u otra fe, o incluso la ausencia de ella), la libertad de pensamiento y la libertad de expresión, frente a las leyes contra la blasfemia. Estas últimas, fundamentales en el islam, tienen claramente como objetivo impedir desde el principio cualquier intento de cuestionar o desafiar la creencia islámica en general y la hegemonía temporal de sus clases dominantes en particular [177]. Imponer físicamente leyes relacionadas con creencias espirituales contradice directamente la afirmación de que dichas leyes sean «éticas», pues la ética, por definición, es una cuestión de libre elección guiada por la razón. La filosofía jurídica del Corán consiste en *obligar* a todos, musulmanes y no musulmanes por igual, a someterse a su voluntad (que denomina la voluntad de Alá o de su mensajero Mahoma); esto es lo que significa literalmente la palabra «islam»:

177 Incluso los comentarios negativos dirigidos a su supuesto profeta, Mahoma, o al Corán, se consideran «blasfemia». La apostasía, el adulterio y muchas otras violaciones de la ley islámica también se caracterizan a veces como «blasfemia». Claramente, para los musulmanes esta palabra tiene una aplicabilidad más amplia que hablar mal de Dios. Cabe señalar que tal ampliación del significado no es inocua. Calificar de «blasfemia» la crítica a Mahoma o al Corán equivale a deificar a dicha persona o libro. Deificar a una persona o un libro no es sino idolatría, ya que implica que Dios no es el Único. Esta es, sin duda, la esencia misma de la blasfemia: un insulto a Dios. Por lo tanto, ampliar el significado de blasfemia, como hacen los musulmanes, es en sí mismo un acto de blasfemia.

sumisión absoluta, sin derecho a disentir ni a rebatir. Pero la convicción y la obediencia ciegas, como las de un autómata, impulsadas por un miedo paralizante al castigo o una vana esperanza de recompensa, son sin duda la antítesis de la dignidad humana, la negación misma de la espiritualidad humana. Son las profundidades de la oscuridad, la muerte de la luz de la vida.

5. Acerca del Corán

La falta de lógica en el Corán resulta aún más predecible si se considera el tono declamatorio, perentorio y, en su mayoría, rencoroso que el autor (o autores) adopta a lo largo del documento. La «voz» que se escucha en el Corán es muy diferente de la que se escucha en la Biblia judía. El Alá del Corán no suena como el Dios descrito en el Tanaj, quien (además) tiene un nombre y una descripción distintos. La palabra «Alá» (etim. *al-ilah* , el dios) era, antes del advenimiento del islam monoteísta, el nombre de una deidad adorada por los árabes idólatras. Si bien la palabra es etimológicamente cercana a las palabras hebreas «El» y «Elohim», no es necesariamente equivalente a ellas. El Corán afirma verbalmente que su dios es grande y misericordioso; pero el mensaje efectivo de este documento es de mezquindad y antagonismo: esclavitud perpetua para los musulmanes y hostilidad implacable hacia todos los no musulmanes [178].

178 Uno solo puede sentir lástima por los musulmanes como seres humanos, por la prisión mental, social y política a la que el islam los condena desde el primer día y durante toda su vida. Incluso su odio rabioso hacia los judíos es lamentable, indicativo de su profunda confusión y tormento interior. Parece no haber salida para ellos. Muy pocos tienen la inteligencia y el valor para liberarse.

Es cierto que, desde la llegada del islam, la palabra «Allah» se ha interpretado generalmente —incluso por no musulmanes— como sinónimo de «God» (Dios), y aquí utilizaremos ambos términos como equivalentes en diversos contextos. Sin embargo, primero quiero señalar brevemente las dificultades discursivas que plantea esta equivalencia terminológica. No es inocua, pues si decimos que «Allah» es equivalente a «God», parecemos aceptar como cierta la afirmación musulmana de que su deidad es, en efecto, Dios (tal como se entiende en otras tradiciones, especialmente la judía y la cristiana, y en la filosofía occidental). Si, por el contrario, basándonos en las evidentes diferencias en el nombre, el carácter, el comportamiento y los dichos de la deidad islámica, afirmamos que «Allah» nunca es equivalente a «God», estaríamos equivocados, ya que existe un amplio discurso filosófico en el islam, sea correcto o incorrecto, que en realidad trata sobre Dios, aunque (naturalmente, al estar en árabe) se diga que trata sobre Allah. Así pues, debemos decir que el término «Alá» es, objetivamente, *a veces equivalente al término «Dios», pero no siempre* . Para los musulmanes, el término «Alá» siempre se refiere a Dios; pero para los no musulmanes (entre los que me incluyo) no tiene por qué ser así, ya que depende del contexto específico.

El Corán , libro sagrado de los musulmanes, se considera tradicionalmente compuesto por su supuesto profeta, Mahoma (Arabia, ca. 568-632 d. C.), principalmente bajo el dictado del ángel Gabriel [179]. Sin embargo, su

179 Corán 2:97 – "Yibrael [Gabriel], pues ciertamente él lo ha traído [este Corán] a tu corazón con el permiso de Alá." También, 53:5 – "Él ha sido enseñado [este Corán] por uno poderoso [Yibrael]." Y 53:10 "Así [Alá] transmitió la inspiración a Su siervo [Mahoma] a través de Jibrael]." Estas son traducciones de Muhsin Khan; tenga en cuenta que el material

composición se produjo mucho más tarde. Unos veinte años después, durante el reinado del califa Rashidun Uthman (644-656 d. C.), según la tradición musulmana. Más bien sesenta años después, durante el reinado del califa omeya Abd al-Malik (685-705 d. C.), según algunos críticos modernos, quienes también plantean dudas sobre la autoría del documento [180]. Algunos de estos últimos sugieren que el documento fue en gran parte fabricado [181], con fines esencialmente políticos, como una ideología conveniente para un imperio árabe ya establecido (aún no musulmán). Señalan la falta de evidencia histórica sólida que respalde una fecha de composición anterior. Por el contrario, las escasas evidencias históricas encontradas sugieren la inexistencia de una religión llamada Islam y su documento fundacional, el Corán, hasta finales del siglo VII º principios del VIII d . C. Por lo tanto, la figura de Mahoma descrita en él podría estar basada en parte en un

---

entre corchetes no está presente en el original, sino que constituye una interpretación de los traductores y presumiblemente de comentaristas musulmanes anteriores a ellos.

180 El editor, y quizás en gran medida el autor, del Corán parece haber sido Hajjaj ibn Yusuf, gobernador de Irak bajo el mandato de Abd al-Malik. Posteriormente, distribuyó este Corán por todo el mundo musulmán.

181 Si le parece impensable semejante invención, considere *El Libro de Urantia* , escrito anónimamente probablemente en el segundo cuarto del siglo XX (publicado por primera vez en 1955). Este extraño libro (que leí una vez por curiosidad) pretende ser una revelación. Aunque esto no ha ocurrido hasta ahora, es fácil imaginar a un grupo de personas adoptándolo como su escritura sagrada y fundando una nueva religión con él; posteriormente, siglos después, cuando la gente haya olvidado su origen, lo considerarán un libro sagrado. Más detalles sobre este libro en: en.wikipedia.org/wiki/Urantia .

maestro del pasado vagamente recordado o incluso ser completamente mítica.[182]

El Corán contiene muchas inconsistencias internas y externas. Es decir, contradicciones entre sus proposiciones, y posiblemente algunas ilógicas; así como discrepancias entre él y los documentos a los que se refiere (principalmente las Biblias judía y cristiana), y entre él y diversos hechos científicos e históricos [183]. Esto no es muy sorprendente, ya que es cierto en diversos grados para todos los textos religiosos (incluidas las Biblias judía y cristiana). Por supuesto, la frecuencia y la naturaleza de estas inconsistencias son significativas y deben examinarse detenidamente. En cualquier caso, las contradicciones internas y las contradicciones con los hechos científicos e históricos deben considerarse señales inequívocas de que el documento no es, o al menos no totalmente, de origen divino, puesto que es inconcebible que Dios cometa tales errores. Así como las contradicciones externas en un documento solo pueden deberse a la ignorancia humana, las contradicciones internas son indicativas de la falibilidad humana. Muchas de las contradicciones dentro del Corán se dan entre leyes anteriores y posteriores; Es de suponer que los musulmanes interpretan estos acontecimientos

182 En este contexto, recomiendo encarecidamente los interesantes libros de Robert Spencer sobre el islam: *La verdad sobre Mahoma* (Washington, D.C.: Regnery, 2006), *La guía completa del infiel al Corán* (Washington, D.C.: Regnery, 2009) y *¿Existió Mahoma? Una investigación sobre los oscuros orígenes del islam* (Wilmington, Del.: ISI, 2012). En este último, Spencer hace referencia a muchos otros autores, tanto del pasado como del presente, que comparten un escepticismo similar.

183 Consulte la interesante lista y el análisis de contradicciones y confusiones en el Corán en: answering-islam.org/Quran/Contra/index.html . Véase también, al respecto, la interesante obra de Haï Bar-Zeev.

como una señal de que Dios cambió de opinión, pero esta es una idea esencialmente absurda. Un Ser Omnisciente seguramente advertiría que una ley temporal o limitada tiene esa intención al promulgarla.

La jurisprudencia islámica ha desarrollado una hermenéutica compleja para abordar las contradicciones internas del Corán (y otras fuentes reconocidas). Cuando se encuentran dos textos en conflicto, se pueden utilizar diversos medios para reconciliarlos: tras un examen más detenido, podrían resultar más armoniosos de lo que parecían a primera vista; uno podría considerarse una excepción al otro; sus alcances podrían particularizarse para excluirse mutuamente; o ambos podrían fusionarse de alguna manera en uno solo; alternativamente, como último recurso, uno podría considerarse como una abrogación del otro [184]. En este último caso, la decisión sobre cuál reemplaza al otro se basa principalmente en la cronología, considerándose que el texto posterior pretende sustituir al anterior [185]. Por supuesto, no siempre es fácil establecer la cronología, pero se aceptan diversos criterios como razonables. Cabe señalar que el Corán *no está* ordenado

184 He descrito la lógica formal de estas diferentes respuestas en un artículo de 1998-9 titulado "Hermenéutica islámica", que se publicó en mi sitio web en 2001 como anexo a mi Lógica judaica, y posteriormente en mis Reflexiones en 2005. Este ensayo aún se encuentra disponible en línea en: www.thelogician.net/3_judaic_logic/3_islam_1.htm .

185 Esta armonización recuerda al decimotercer principio hermenéutico del rabino Ismael (Israel, 90-135 d. C.), aunque no son idénticos. En wikiislam.net/wiki/List_of_Abrogations_in_the_Qur%27an se encuentra una lista de versículos abrogados y versículos que los abrogaron.

cronológicamente [186]. No es necesario entrar en más detalles, sino simplemente señalar que todo esto demuestra que los comentaristas musulmanes admiten la existencia de contradicciones internas en sus fuentes (e incluso entre ellas). Esto evidencia un encomiable respeto por la lógica por su parte; pero también revela la imperfección lógica de sus textos de prueba.

En cuanto a las discrepancias con documentos religiosos anteriores, aunque el Corán se basa manifiestamente (como cualquiera puede comprobar al hacer comparaciones) en gran medida en la Biblia judía (Torá y Naj), y en menor medida en el Talmud y algunos Midrashim, así como en la Biblia cristiana y algunos libros relacionados, es obvio que quienquiera que haya escrito el Corán tenía un conocimiento muy superficial de estos diversos libros. Los fragmentos de estos libros a los que se hace referencia en el Corán obviamente solo se conocen de segunda mano, por rumores o por lecturas casuales, no por un estudio personal intensivo y un dominio. O bien quienes enseñaron al autor o autores del Corán partes de estos libros no tenían mucho conocimiento, o bien el autor o autores del Corán tenían graves problemas de atención y memoria. Esto se evidencia en las ridículas inexactitudes y errores que contiene, como la confusión anacrónica entre Miriam, la hermana de Aarón, y María, la madre de Jesús, que vivieron con unos

186 En mi ensayo anterior sobre hermenéutica islámica, afirmé erróneamente que el Corán «se supone que está ordenado cronológicamente». Quizás quise decir: «¿se supone que está ordenado cronológicamente?». En cualquier caso, existe un consenso general en que no está ordenado cronológicamente, y además, no siempre es posible determinar el orden temporal con certeza. Para el orden supuesto, véase: wikiislam.net/wiki/Chronological_Order_of_the_Qur%27an .

trece siglos de diferencia [187]; ¡O la afirmación infundada de que los judíos solían matar a sus profetas [188]! Hay muchos detalles del judaísmo y el cristianismo que el Corán desconoce, y gran parte de la información que

187 Corán 19:16-34 y 66:12. Otra confusión que me resulta hilarante es la presentación que hace el Corán de Amán como contemporáneo del faraón (28:4 y 8), a quien este le ordena: «Constrúyeme una torre para que pueda contemplar al Dios de Moisés» (28:38). La idea de una torre que se eleva hacia Dios proviene del episodio de la Torre de Babel (Génesis 11:4), que tuvo lugar en la región de Babilonia unos 500 años antes de la época de Moisés. El personaje de Amán proviene del Libro de Ester (como en 3:1), que narra acontecimientos en Persia más de 900 años después del Éxodo. Otro ejemplo que me parece revelador es la fusión en el Corán (2:67-73) de dos pasajes de la Torá sin relación entre sí (Números 19, sobre la vaca roja, y Deuteronomio 21:1-9, sobre otra vaca completamente distinta). Y existen muchas más confusiones de este tipo.

188 Corán 2:61, 91; 3:21, 112, 181, 183; 4:155. Ninguno de estos pasajes menciona qué profetas fueron asesinados; de hecho, parecen indicar que todos los profetas fueron asesinados. Otros dos pasajes sugieren que solo algunos profetas fueron asesinados: 2:87 y 5:70. ¿Quizás el autor del Corán demuestra aquí nuevamente su confusión y se refiere a la matanza de los profetas de Baal por el profeta Elías en 1 Reyes 18:40? ¿O tal vez se refiere a 1 Reyes 19:10, donde Elías dice: «Los hijos de Israel han… matado a tus profetas a espada»? Pero este pasaje, de hecho, se refiere a Acab, el rey renegado del reino del norte, o más precisamente a su consorte no judía (sidonia), Jezabel, adoradora de Baal, como está escrito: «Jezabel exterminó a los profetas del SEÑOR» y «Jezabel mató a los profetas del SEÑOR» (1 Reyes 18:4, 13). O tal vez el autor del Corán se refería a Jesús y pensaba que los judíos lo mataron, sin ser consciente del papel que desempeñaron los romanos en ese episodio; pero entonces, ¿por qué en 4:157 se dice que Jesús no fue asesinado (por nadie)? Claramente, esta acusación reiterada de que los judíos son asesinos de profetas, ya sea de forma habitual u ocasional, es una mentira deliberada cuyo objetivo es desacreditar a los judíos. Es pura calumnia, mero discurso de odio.

aparentemente transmite de ellos es errónea [189]. ¿Cómo, entonces, puede considerarse creíble este documento?

Para protegerse de esta acusación de ignorancia y confusión, el Corán afirma que judíos y cristianos falsificaron sus propias Escrituras [190], y que el islam es anterior al judaísmo y al cristianismo, cuyos profetas, según él, eran en realidad musulmanes. [191]Esto es como

---

189 Nótese que el Corán no dice: "la historia contada en la Biblia judía o en la Biblia cristiana es así y así, pero yo os informo que en realidad fue así y así"; el Corán simplemente cuenta una historia, obviamente sin ser consciente de que contradice las fuentes más antiguas, es decir, ¡pensando que está de acuerdo con ellas!

190 Los judíos y los cristianos (al menos aquellos que discrepan del Islam, es decir, casi todos) hacen «declaraciones distintas a las que se les han dicho» (2:59); «ocultan testimonios» (2:140); «alteran las Escrituras» y «profieren falsedades» (3:78); «distorsionan las palabras» (5:13); «olvidan pasajes» (5:14); y así sucesivamente. Esta tesis de la falsificación fue, según Bar-Zeev (p. 134), posteriormente enfatizada por Ibn Hazm (un converso del cristianismo en Al-Ándalus, 994-1064), Samuel al-Mograbi (un converso del judaísmo, siglo XII) e Ibn Taymya (fallecido en 1328, a quien suelen citar los salafistas y wahabíes modernos). Bar-Zeev también sugiere (p. 135) que la intención original de tales pasajes del Corán pudo haber sido referirse a los falsos profetas mencionados en 2 Reyes 17:9, Ezequiel 13, Jeremías 14:13-15 y Jeremías 23.

191 Consideremos la «lógica» de tales afirmaciones. En 3:65: «¡Oh, Gente de la Escritura! ¿Por qué discutís sobre Abraham, cuando la Torá y el Evangelio no fueron revelados hasta después de él? ¿Acaso no razonáis?». Esto implica que, dado que Abraham precedió a la Torá y al Evangelio, su religión no pudo haber sido la de ellos. De acuerdo; pero entonces el Corán infiere que, como Abraham no era ni judío ni cristiano, ¡debió haber sido musulmán! Esta es la intención de 3:67: «Abraham no era ni judío ni cristiano, sino que se inclinaba hacia la verdad, un musulmán» (Trad. Sahih International).

robar un par de vehículos y luego acusar a sus verdaderos dueños de robo. El propósito principal de la afirmación islámica de una fecha anterior es, por supuesto, negar que se derivó en gran medida del judaísmo y, en menor medida, del cristianismo; es decir, ocultar el plagio sobre el que se fundó [192]. La afirmación de que el judaísmo y el

---

Nótese el doble rasero: el hecho de que Abraham también precediera al Corán se ignora sin más. Otra falacia en este argumento es la de la ambigüedad: bien podría decirse que Abraham era un musulmán con minúscula, es decir, alguien sumiso a Dios; pero de ello no se deduce que fuera musulmán, es decir, miembro de la religión del Islam, que aún no existía. Nadie niega que el patriarca Abraham precedió a la Torá; la propia Torá lo afirma y, de hecho, es la fuente de nuestro conocimiento de su existencia. Es más, la Torá no contradice las enseñanzas de Abraham, como sugiere el Corán, sino que, por el contrario, las transmitió con amor y se inspiró en ellas. El Corán parece afirmar que si alguien es anterior a un documento religioso, ya sea por haberlo inspirado (como en el caso de Abraham, Isaac, Jacob y sus hijos) o por haberlo escrito (como en el caso de Moisés), no puede ser considerado miembro de esa religión, puesto que aún no existía. Pero si aceptamos esta idea, no solo los israelitas mencionados en la Biblia judía no eran judíos, sino que Jesús y sus apóstoles no eran cristianos, ¡y Mahoma y sus compañeros no eran musulmanes! Sin duda, cualquiera con capacidad de razonamiento se daría cuenta de lo absurdo de tales afirmaciones.

192 Aquí solo puedo remitir al lector a la importante obra de Bar-Zeev, *Une lecture juive du Coran* . Este estudio profundo e iluminador, realizado por un rabino erudito (el autor adoptó un seudónimo, sin duda para evitar ser víctima de insultos y amenazas musulmanas), muestra en detalle las fuentes judaicas de gran parte de las supuestas profecías del Corán. Además, propone una teoría creíble y detallada sobre cómo probablemente se compuso y compiló el Corán a partir de estas fuentes. Irónicamente, los musulmanes desafían con orgullo a otros a «producir una sura similar», sin ser conscientes de las fuentes literarias extranjeras de su libro sagrado. Esto bien

cristianismo falsificaron sus Escrituras es, por lo tanto, secundaria, diseñada para explicar las diferencias en los detalles que se encuentran en el Corán. Dado que el judaísmo y el cristianismo, de hecho, a juzgar por evidencia histórica concreta, incluidos registros de terceros, son anteriores al islam en unos 2000 y 600 años, respectivamente, ¡esta es una afirmación de que pueblos enteros durante dos milenios o varios siglos no tuvieron nada mejor que hacer que combatir y ocultar una religión de la que ni siquiera habían oído hablar! ¿Acaso alguien con inteligencia y buena fe puede tomar en serio un argumento retroactivo tan descabellado (para justificar la desinformación del Corán)? ¡Sin duda, esta acusación de falsificación es un cínico intento de falsificación por parte de los musulmanes![193]

---

puede considerarse plagio, ya que se toma material de otras fuentes sin reconocerlas.

193 Y mantienen la tradición de mentir y fingir hasta el día de hoy, afirmando que los árabes son los habitantes originales de Tierra Santa, cuando todos los registros históricos demuestran que los judíos la habitaron mucho antes de la llegada de cualquier árabe, y alegando que los israelíes los persiguen, cuando la verdad es exactamente la contraria. Destruyen evidencias arqueológicas de los Templos judíos bajo el Monte del Templo y afirman que tal edificación jamás existió, proclamando alegremente a Jerusalén como su capital eterna. Y los medios de comunicación, insensatos y perversos, como la BBC, la CNN y todos sus semejantes, e incluso el Museo Británico y diversas universidades occidentales, difunden descaradamente semejantes disparates como hechos irrefutables. Otro ejemplo impactante de este desprecio por los hechos por parte de los musulmanes es su reciente afirmación de que los musulmanes descubrieron América antes que Cristóbal Colón. Esta nueva invención se propaga ostensiblemente para sugerir que los musulmanes han sido parte de Estados Unidos desde sus inicios y, por lo tanto, tienen una participación igualitaria en lo que hasta hace muy poco se

Imaginemos qué ocurriría si la metodología propuesta por el Islam se aplicara en los tribunales. En abstracto, es concebible que un hombre inocente sea acusado injustamente de algún delito después de que algunas personas oculten maliciosamente pruebas a su favor y planten pruebas en su contra. Pero ningún juez en su sano juicio consideraría tal posibilidad abstracta como relevante en un juicio donde no se presenta ninguna prueba que la sustente en el caso concreto (y, además, donde existe abundante evidencia con efecto contrario). De hecho, en una sociedad sensata, un juez que basara sus sentencias en semejante fantasía seguramente perdería su puesto pronto. Si la historiografía permitiera este argumento fantasioso, la historicidad desaparecería. No habría historia fiable, solo relatos ficticios. Si bien es cierto que los libros de historia no pueden ser completamente objetivos ni basarse enteramente en hechos demostrables mediante documentos y otras huellas físicas, afirmar esto dista mucho de considerar todos los relatos supuestamente históricos como igualmente válidos (o igualmente inválidos).

En historia, cierta interpretación es inevitable e incluso necesaria, pero siempre debe realizarse dentro del marco de criterios metodológicos imparciales. La historia es una disciplina inductiva, sujeta a evidencia empírica, verificación crítica y otras consideraciones racionales; no se puede permitir que se convierta en producto de afirmaciones arbitrarias al servicio de alguna ideología. Por lo tanto, algunos relatos son más creíbles que otros. La idea

---

consideraba únicamente una «civilización judeocristiana». Pero su propósito final es, obviamente, reivindicar la soberanía musulmana sobre ese país, y de hecho sobre el resto del continente, para convertirlo finalmente en la provincia de «Amerabia» del califato mundial que, según su declaración, aspiran a crear. Las distorsiones de la historia nunca son inocentes.

de que un libro pueda haber perdurado durante siglos o milenios de forma clandestina, sin dejar huella en la historia, sin mención alguna, sin vestigio arqueológico, se encuentra en muchas religiones. En el budismo, por ejemplo, los sutras Mahayana se fechan habitualmente en la época de Buda. Así como no acepto tales afirmaciones budistas, ni la afirmación infundada de algunos judíos de que el Zohar, que apareció en la España del siglo XIII d. C., se originó en el Israel del siglo II d. C., no concedería ninguna credibilidad a la afirmación islámica sobre la antigüedad, y mucho menos la perennidad, del Corán. Se aplican los mismos criterios de evidencia a todos.

Además, la tesis central del Corán es absurda. Afirma que Dios, es decir, el Dios de los judíos, los hijos de Israel, les envió un mensajero no judío (así como a los árabes y, eventualmente, a todos los demás); y que cuando «los judíos» —es decir, solo los pocos cientos o miles de judíos que vivían en cierta región de Arabia en aquel entonces, cabe destacar— se negaron a creer a este supuesto mensajero, Dios se enfureció con los judíos en general, insultándolos y maldiciéndolos para siempre. [194]Tal relato

---

194 Véase 2:89, 3:181, 5:13, 5:41, 5:60, 5:64, 98:6. El Corán, por supuesto, afirma que los judíos están malditos para reasignar el papel de "pueblo elegido" a los musulmanes. Sin embargo, tal reemplazo es imposible según muchos pasajes del Tanaj. Véase, por ejemplo, Jer. 31:34-36: «Así dice Jehová, el que da el sol para luz de día, y las leyes de la luna y de las estrellas para luz de noche, el que agita el mar, para que sus olas rujan, Jehová de los ejércitos es su nombre. Si estas leyes se apartan de delante de mí, dice Jehová, entonces también la descendencia de Israel dejará de ser nación delante de mí para siempre. Así dice Jehová: Si se pudieran medir los cielos arriba, y sondear los cimientos de la tierra abajo, entonces también yo desecharía a toda la descendencia de Israel por todo lo que han hecho, dice Jehová». En efecto, lean todo el capítulo, una

resulta lógicamente inverosímil para cualquiera que conozca verdaderamente las Escrituras judías, las cuales enseñan la justicia y la misericordia de Dios, su paciencia y benevolencia. Además, en ninguna parte de ellas Dios utiliza un lenguaje grosero, como cuando el Corán se refiere a los judíos como «monos y cerdos» [195]. El odio hacia los judíos que se describe en el Corán no proviene de Dios. Es la reacción emocional de una o varias personas comunes y corrientes, llenas de resentimiento [196].

A lo largo del Tanaj, Dios profesa *amor eterno* por el pueblo de Israel [197]. Es inconcebible que, por lo tanto, cambiara de parecer. Cuando el pueblo judío no obedece suficientemente su Torá, puede parecer enojado con ellos por un tiempo. Pero entonces (al menos en la antigüedad, según el Tanaj), les envía un profeta para que los llame al orden. Siempre un profeta judío, uno de sus hermanos;

---

hermosa promesa profética de amor eterno de Dios por el pueblo judío.

195 Véase 5:60; también 2:65 y 7:166. Para que esto no parezca una mala interpretación de la intención del Corán, cabe destacar que en 2010 el presidente de los Hermanos Musulmanes de Egipto, Mohammed Morsi, describió a los judíos como «descendientes de monos y cerdos». ¡Huelga decir que no se refería a la teoría de la evolución de Darwin!

196 Si el Corán se atribuye a Mahoma, entonces los insultos y maldiciones pueden explicarse por el desprecio que sufrió por parte de los judíos de Medina. Si el Corán es posterior, el antisemitismo que contiene probablemente se deba a influencias cristianas y culturales más difusas. En cualquier caso, vemos con qué rudeza y vehemencia muchos árabes y musulmanes reaccionan aún hoy cuando se hiere su orgullo.

197 Huelga decir que mi propósito aquí no es defender la idea de los judíos como el «pueblo elegido», sino simplemente mostrar lo absurdo del intento islámico (y antes, cristiano) de «teología del reemplazo». El punto que se plantea es que, dado que tales intentos se basan en las Escrituras judías, no pueden ignorar sistemáticamente su contenido.

nunca un extranjero. La Torá lo ordena explícitamente [198], y todo el Tanaj lo confirma repetidamente (es decir, todos los profetas y líderes judíos que aparecen en él eran judíos). Todos los profetas judíos estaban bien versados en la Torá y eran considerados particularmente sabios y virtuosos; y debían serlo para tener credibilidad ante el pueblo judío. Es impensable que Dios decidiera de repente enviar a los judíos a alguien ignorante de la ley y la tradición judías, y exigirles que le obedecieran. Alguien que, además, se dedicó al robo en carreteras, al asesinato, al rapto de esposas y a la pedofilia, por mencionar solo algunos de los notables "logros" atribuidos a Mahoma tanto por el propio Corán como por informes posteriores [199].

Dios seguramente previó que los judíos no seguirían a un líder religioso extranjero, y menos aún a alguien de moralidad dudosa. De hecho, según la Torá, tienen específicamente prohibido hacerlo [200]. Solo uno de los

---

198 Véase Deuteronomio 13, 17:2-20 y 18:9-22. Disponible en línea en: www.mechon-mamre.org/p/pt/pt0513.htm . Nótese especialmente: 17:15 – "Pondrás rey sobre ti a uno de entre tus hermanos; no pondrás sobre ti a un extranjero que no sea tu hermano"; y 18:15 – "El Señor tu Dios levantará un profeta de entre tus hermanos"; y 18:18 – "Les levantaré un profeta de entre sus hermanos".

199 En cuanto a los asesinatos, el historiador musulmán Ibn Ishaq (siglo VIII d. C.) relató que, tras la rendición de la tribu judía Banu Qurayzah a Mahoma, sus hombres «fueron llevados ante él por grupos» y él «les cortó la cabeza», masacrando así con sus propias manos al menos a 600, quizás hasta 900, personas inocentes y desarmadas. (Citado en *La verdad sobre Mahoma , de Spencer* , págs. 129-131. Véase el mismo libro para más detalles sobre otros «logros» de Mahoma).

200 Véanse las referencias en la nota al pie anterior. Por ejemplo: «No se atribuirá a sí mismo muchas esposas, para que su corazón no se desvíe; ni se enriquecerá en gran manera con plata y oro» (Dt. 17:17).

suyos puede guiarlos espiritualmente, y debe ser alguien de probada elevación espiritual. Por lo tanto, difícilmente se puede afirmar que les envió un mensajero árabe y luego se enfadó terriblemente cuando los judíos no lo aceptaron como profeta. Además, Dios no tenía motivos para estar enojado con los judíos en ese período histórico, a principios del siglo VII ^{d}. C. Les iba bastante bien espiritualmente: estudiaban, oraban y seguían la Torá con asiduidad (recordemos que era la época de los Gueonim en Babilonia). Entonces, ¿por qué habría de resentirse Dios con ellos? Por lo tanto, todo el escenario que el Corán proyecta con tanta ligereza es absurdo.

Curiosamente, y por desgracia, ¡Mahoma podría haber sido judío! [201]Si bien es cierto que Mahoma era judío por parte

---

201 Esta especulación se basa en un informe del historiador islámico Ibn Hisham (fallecido hacia el año 833), que a su vez sigue a un informe de su predecesor Ibn Ishaq (ca. 704-761/7 d. C.), cuyas obras se han perdido. Ambas fuentes gozan de respeto entre los musulmanes. Parece ser que la madre de Mahoma no fue Amina (una árabe), como afirma la tradición ortodoxa, sino una mujer judía anónima, hermana de Waraqa Ibn Naufal. Este último, según estos historiadores, «perteneció a la religión de Moisés antes de abrazar la de Jesús». El padre árabe de Mahoma, Abdallah, falleció antes del nacimiento de su hijo. Siendo aún joven, Mahoma se fue a vivir con Waraqa, quien lo consideraba su sobrino. Waraqa parece haber sido el principal maestro de Mahoma en asuntos religiosos. Cuando Mahoma tenía seis años, su madre lo llevó a Medina para visitar a su familia, perteneciente al clan judío de los Beni al Najjar. Más tarde, cuando Mahoma partió de La Meca hacia Medina, primero se instaló con este clan. Toda esta información proviene del libro de Bar-Zeev, pág. 17. Huelga decir que la idea de que Mahoma pudiera haber sido judío no nos llena de orgullo, sino que, en vista del caos y el derramamiento de sangre que provocó en los últimos 1400 años y que sigue provocando hoy, nos produce una profunda vergüenza. Ojalá no fuera judío; pero si lo fue, tenemos muchos motivos para lamentarlo, al igual que

de madre, esto no implica que estuviera capacitado para predicar a los judíos. Su conocimiento evidentemente superficial de la Torá y el Talmud, junto con su comportamiento personal inmoral, lo descalificaron naturalmente para tal misión. Si era judío, en vista de sus numerosas declaraciones antisemitas, se puede afirmar que era un judío que se odiaba a sí mismo, es decir, un judío que, por la razón que fuera (en este caso probablemente debido a sentirse rechazado por la tribu de su madre), odiaba a los judíos en general (y, por lo tanto, implícitamente, también a sí mismo). La ironía de todo esto radica en que, cuando los musulmanes expresan su odio hacia los judíos en general, ¡pueden estar insultando tanto a su propio líder como a sus familiares! Esto es algo que los musulmanes deberían reflexionar.

6. Sobre la lógica en los Hadices

Como hemos visto, el Corán no solo carece casi por completo de lógica, es decir, de argumentos racionales, sino que también abunda en ilógica. Ante esto, cabe preguntarse cómo surgió un atisbo de lógica en el Islam en una etapa posterior. Un estudio exhaustivo de esta cuestión requeriría, en primer lugar, buscar argumentos a fortiori y otros procesos lógicos en los *hadices* [202]. Estos constituyen la siguiente capa de material islámico, en principio la más cercana en el tiempo y en santidad percibida al Corán, al ser supuestamente declaraciones de los compañeros de Mahoma, que pretenden recordar cosas que él (y en menor medida sus compañeros) dijeron e hicieron. En vista de las

---

con Karl Marx y otros personajes que han causado tantos problemas.

202 El plural de hadiz, en árabe, es ahadith; pero aquí le daremos a la palabra su plural en inglés, hadiths.

contradicciones entre algunos de estos relatos, por no mencionar otras absurdidades, muchos hadices son considerados incluso por los musulmanes como poco fiables; sin embargo, los musulmanes creen en muchos de ellos. Esto resulta bastante optimista por su parte, dado que estos dichos e historias solo comenzaron a aparecer en el escenario de la historia verificable a finales del siglo VII ^{y} principios del siglo VIII ^{d}. C. Es decir, muchas décadas después de la supuesta fecha de la muerte de Mahoma. Muchos hadices son de una fecha mucho posterior; algunos quizás datan incluso del siglo IX ^{d}. C.

Los siguientes son dos ejemplos comunes de lógica en los hadices [203]:

> Ibn Abbas narró: Una mujer dijo: «¡Oh Mensajero de Alá!, mi madre murió sin haber hecho un voto de ayuno. ¿Debo ayunar por ella?». Él respondió: «¿Y si tu madre tenía una deuda y tú la pagaste por ella? ¿Eso la saldaría?». Ella dijo: «Sí». Él replicó: «Entonces, ayuna por tu madre».
>
> Abdullah ibn Zubair narró: Un hombre de Khath'an [una tribu] se acercó al Mensajero de Allah y le dijo: «Mi padre se convirtió al Islam en su vejez, no puede montar en camello y, al mismo tiempo, tiene la obligación de realizar el Hajj [la peregrinación a La Meca]. ¿Debo realizar el Hajj por él?». El Profeta le preguntó: «¿Eres el hijo mayor?». Él respondió: «Sí». El Mensajero replicó: «¿Y si tu padre tuviera una deuda y tú la pagaras? ¿Eso la

203 Las referencias que se dan para estos ejemplos en la fuente que utilicé son, respectivamente, "musulmán" y "Ahmed", sin ninguna otra especificación.

> saldaría?». Él respondió: «Sí». El Profeta dijo: «Entonces, realiza el Hajj por él».

Ambos son, por supuesto, simples argumentos por analogía, y su semejanza (ambos se refieren al pago de deudas) es notable. Constituyen una lógica inductiva, más que deductiva, puesto que la conclusión, aunque razonable, no es necesaria; es decir, podríamos concebir que Mahoma diera respuestas contrarias a las preguntas que se le plantearon sin incurrir en ilógica. Un argumento inductivo es aquel cuya conclusión puede considerarse verdadera a partir de las premisas dadas, *a menos que* se encuentre información contraria que la ponga en duda. Este sencillo argumento por analogía podría ser toda la lógica que los musulmanes han encontrado en los hadices, a juzgar por el hecho de que a menudo se presentan como justificación e ilustración de técnicas hermenéuticas islámicas. Se consideran una justificación del uso del razonamiento para desarrollar la ley, porque muestran a Mahoma utilizando dicho razonamiento y, por lo tanto, aparentemente invitan a la imitación por parte de autoridades posteriores. Aunque algunos comentaristas no aceptaron esta implicación de los ejemplos, argumentando que si bien Mahoma bien podría haberlo hecho, no se deduce que sus sucesores estuvieran capacitados para hacerlo, la postura mayoritaria ha sido aceptar cierto desarrollo de la ley a través del razonamiento.

Sin embargo, como veremos más adelante [en JL], la jurisprudencia islámica suele recurrir a una forma más compleja de argumento analógico. En los ejemplos anteriores, una obligación religiosa, ya sea voluntaria o fija, se *compara simplistamente* con una deuda financiera; por lo tanto, la conclusión se basa en una mera impresión

de similitud [204]. En la forma más compleja del argumento, sin embargo, se considera que las dos cosas comparadas tienen una supuesta o demostraron *un terreno común* ; por lo tanto, la conclusión se basa en un proceso racional más complejo. En la analogía simple, la comparación entre los dos términos involucrados es directa e inmediata; mientras que en la analogía compleja, es indirecta. Desconozco si se han encontrado ejemplos en los propios hadices de esta forma más elaborada de argumentación por analogía. Puede haber otros ejemplos. También puede haber ejemplos de otros procesos lógicos; esta cuestión solo puede responderse mediante un estudio minucioso de todas las colecciones de hadices por parte de lógicos competentes.

Pero a juzgar por los datos que he encontrado superficialmente, la lógica no parece estar mucho más presente en los hadices que en el Corán. La siguiente historia nos da una idea del nivel de lógica que cabe esperar en ellos.

Muhammad Ibn Ishaq, autor de *Sirat Rasul Allah* (*Biografía del Profeta de Alá*), escribió sobre un supuesto rabino de Medina, llamado al-Husayn, también conocido (posiblemente después de su conversión al Islam) como Abdullah bin Salam, quien le preguntó a Mahoma «sobre tres cosas que nadie sabe a menos que sea un profeta». A continuación, tres preguntas absurdas que no me molestaré en repetir, a las que Mahoma responde con facilidad con tres respuestas igualmente absurdas, que tampoco vale la pena transcribir. Entonces, muy impresionado por su parte, el que preguntó se convirtió inmediatamente al Islam,

---

204 Esta sencilla analogía parece llamarse qiyas al-shibh, a juzgar por un comentario de Arnaldez, pág. 43 (véase la referencia más abajo).

testificando que Mahoma es el mensajero de Alá [205]. Obviamente, el propósito de esta historia es «probar» la condición de Mahoma como enviado de Dios, haciendo que un rabino judío lo examine y testifique que ha superado la prueba con éxito. ¿Por qué un rabino judío? Porque eso conectaría la misión de Mahoma con las Escrituras anteriores y, por lo tanto, aumentaría su autoridad.

Pero, ¿cuál es la lógica de esta supuesta prueba? Primero, no existe ninguna evidencia de que esta historia sea históricamente cierta; sin tener forma de verificarla, debemos considerar que podría haber sido inventada por Ibn Ishaq o por alguien anterior. ¿Quién era este rabino? Debió de ser una persona importante para que se le confiara un secreto tan valioso. Sin embargo, ni nosotros, los judíos, ni los historiadores en general conocemos a ningún rabino llamado al-Husayn de Medina. Segundo, incluso suponiendo que este judío existiera, fuera rabino y efectivamente le hiciera esas preguntas a Mahoma, y que sus respuestas fueran correctas, ¿cómo podemos estar seguros de que no inventó las preguntas con la intención de aceptar las respuestas de Mahoma, cualesquiera que fueran (para complacerlo y ganarse su favor)? En otras palabras, ¿qué pruebas superó al-Husayn para demostrar *su* fiabilidad como examinador? Ninguna que sepamos. La historia, por supuesto, implica que al-Husayn conocía las tres preguntas que debía formularse a un candidato a profeta y sus tres respuestas, según su propia tradición judía; pero no conocemos tal tradición en el judaísmo

205 Spencer relata y analiza esta historia con cierto detalle en su libro La verdad sobre Mahoma , págs. 92-95. La analiza con mayor profundidad en su libro más reciente ¿Existió Mahoma?, págs. 107-109.

[206](los musulmanes, por supuesto, replicarían que mentimos al afirmar esto, alegando que hemos falsificado nuestra tradición para ocultar su anticipación de la misión de Mahoma). En tercer lugar, existe una inconsistencia interna en esta historia. Si (como afirma al-Husayn) las respuestas a las tres preguntas *solo las puede conocer* un profeta, ¿cómo las conoce al-Husayn (de quien *no* se dice que sea profeta)? Afirmar que alguien *que no* tiene acceso a la información, *sin* embargo, la conoce, es una contradicción en sí misma.

De esta parodia de la lógica podemos concluir sin lugar a dudas que la historia es inventada. Quienquiera que la haya inventado, o bien carecía de la inteligencia necesaria para percibir su paradoja inherente, o bien confiaba en que su público objetivo estaba compuesto por ingenuos que no se darían cuenta de su absurdo. No creo que ningún comentarista musulmán a lo largo de la historia haya refutado jamás esta historia con argumentos lógicos.

La datación de los hadices es, sin duda, muy relevante para la cuestión de las fuentes y el desarrollo de la lógica islámica. Un considerable esfuerzo de recopilación y traducción de textos no islámicos al árabe comenzó ya en el período omeya (661-750 d. C.). Este esfuerzo se intensificó enormemente durante el período abasí (750-

206 Si tenemos alguna tradición sobre los profetas, es que debían ser extremadamente desinteresados, desprovistos de codicia por el poder político, las posesiones materiales o la gratificación sexual. Véanse, por ejemplo, en cuanto a las ganancias mundanas, Números 16:15 (donde Moisés declara: «No les he quitado ni un solo asno, ni les he hecho daño a ninguno») y 1 Samuel 12:3-4 (donde Samuel pregunta: «¿De quién he tomado el buey o el asno? ¿A quién he defraudado o robado? ¿De quién he aceptado un soborno para hacer la vista gorda?»). El comportamiento de Mahoma fue muy diferente, según fuentes musulmanas.

1258 d. C.). Así, la influencia de la filosofía y la lógica extranjeras en la cultura islámica se aceleró con el tiempo. Sabiendo esto, podemos esperar que los hadices que aparecen en el período posterior contengan más lógica que los del período anterior. Esta es solo una predicción especulativa por mi parte, que puede o no confirmarse empíricamente. En cualquier caso, incluso antes de que se produjeran traducciones de textos, era inevitable que existiera cierto grado de ósmosis cultural de la población y las instituciones de los pueblos conquistados hacia sus conquistadores. Los conquistadores se apropiaron de las instituciones existentes, sin modificarlas sustancialmente en un principio. Solo con el tiempo las adaptaron a su propia filosofía.

7. La pobreza intelectual del Islam

En cualquier caso, la ley islámica (conocida como sharia) se basa a menudo, en gran medida, en material procedente de colecciones de hadices, más que en el Corán. Estas colecciones constituyen la «ley oral» del islam, en contraposición a la «ley escrita» contenida en el Corán. Es razonable suponer que podría encontrarse cierta lógica en los hadices, aunque esta cuestión, insisto, solo puede responderse empíricamente mediante una investigación detallada de estas compilaciones, algunas de las cuales son de gran extensión. Sin embargo, es seguro predecir que la mayor parte de la lógica que finalmente aparece en el islam, en los debates jurídicos que conducen a la formulación de leyes (que constituyen la sharia), se aprendió de las tradiciones lógicas judías, cristianas y, posteriormente, persas, griegas e indias [207]. Esto pudo haber ocurrido

207 Hallaq considera que la lógica «se incorporó a la teoría jurídica» después del siglo XI d. C. (p. 257). Sin embargo, yo

mediante la observación de las prácticas lógicas de personas no musulmanas durante conversaciones, así como a través del aprendizaje de enseñanzas teóricas orales y escritas. Pero sospecho que la lógica llegó al islam principalmente a través de diversos conversos, que la trajeron consigo como bagaje cultural. En cualquier caso, si bien el Islam aparentemente estuvo poco influenciado por el pensamiento lógico en su supuesta cuna árabe, muy pronto entró en estrecho contacto con las ricas tradiciones de los países que los árabes y sus sucesores conquistaron por la fuerza, y a partir de entonces pudo absorber y asimilar gran parte del conocimiento de estas otras culturas.

Cabe recordar que los árabes no produjeron reflexiones filosóficas, al menos no por escrito (a pesar de contar con un alfabeto desde muy temprano), hasta finales del siglo VIII º principios del IX d . C., cuando la mayor parte de los escritos en griego, persa y siríaco, y posiblemente hebreo, entre otros, fueron traducidos al árabe (en particular por encargo del califa abasí al-Mansur, quien reinó en Bagdad entre 754 y 775 d. C.). De hecho, los árabes apenas tuvieron literatura hasta la aparición del Corán, como ellos mismos admiten al referirse a la época anterior como el «período de la ignorancia» (*Jahiliyyah*). En resumen, para decirlo sin rodeos, los árabes no fueron precisamente un pueblo intelectual, al menos no hasta muy tarde en la historia de la humanidad en comparación con otros pueblos de su región. Por lo tanto, no sorprende encontrar casi ninguna lógica, y mucha ilógica, en el Corán y en muchos hadices. Por

---

diría que, si bien esto bien puede ser cierto en cuanto a los esfuerzos conscientes de aplicar la lógica formal al derecho islámico, la lógica debió haberse utilizado intuitivamente o haberse infiltrado desde fuera dos o tres siglos antes, desde el inicio del discurso jurídico, por la sencilla razón de que tal discurso no es posible sin algún tipo de «razonamiento».

consiguiente, no es de extrañar que los árabes, y también los conquistadores posteriores [208], quedaran muy impresionados por el discurso del Corán y los hadices: ¡simplemente no conocían nada mejor!

Que los árabes y los conquistadores posteriores estuvieran dispuestos a aprender de los pueblos sometidos es, sin duda, un mérito suyo, y posibilitó su eventual incursión en el campo de la filosofía. Sin embargo, si bien la filosofía islámica floreció durante un tiempo [209], entre los siglos IX y XII d . C., con figuras como al-Kindi (árabe, ca. 801-873), al-Farabi (turco, ca. 872-950) e Ibn Sina (también conocido como Avicena, persa, ca. 980-1037), bajo influencias externas, pronto se detuvo abruptamente debido a una fuerte reacción fundamentalista. Esta reacción comenzó tempranamente, con el antiracionalismo de al-Ash'ari (árabe, ca. 874-936), y alcanzó su máxima expresión más tarde, con al-Ghazali (persa, 1058/9-1111). Aunque Ibn Rushd (también conocido como Averroes, andalusí, ca. 1126-98) hizo un último intento por refutar a Ghazali, sus escritos tuvieron escasa repercusión en el pensamiento musulmán de Oriente. La libertad de pensamiento y de expresión en la filosofía islámica prácticamente nunca se recuperaron. Por supuesto, también hubo causas políticas para este retroceso, en particular las conquistas mongolas del siglo XIII . A partir de entonces, la filosofía islámica se

---

208 Los turcos que posteriormente conquistaron territorios árabes adoptaron el islam porque, a sus ojos, les parecía superior a lo que tenían antes. Los mongoles, en cambio, se mostraron menos inclinados a convertirse al islam y siguieron siendo gobernantes distantes, musulmanes solo de nombre, si acaso.

209 Por supuesto, esto se refiere a los musulmanes en su conjunto. Los filósofos eran sin duda una pequeña élite, mientras que la mayoría de la población permanecía en la ignorancia. Aun así, algo de conocimiento debió de filtrarse.

limitó en gran medida a la defensa teológica de la fe frente a la duda racional (y del islam frente a otras religiones, así como a las disputas entre el islam suní y el chií), y este sigue siendo su papel fundamental hasta nuestros días.

Este curso de los acontecimientos puede describirse en términos sociológicos de la siguiente manera: un pueblo atrasado (los árabes) se vio repentinamente expuesto a fragmentos del pensamiento de sociedades más avanzadas (principalmente judías y cristianas al principio, y luego muchas otras), lo que los impulsó a un período de considerable progreso espiritual y cultural. Sin embargo, cuando alcanzaron los límites del potencial de desarrollo de su doctrina central (el Corán y los hadices), en lugar de cuestionarla e ir más allá, se aferraron a ella y la convirtieron en un dogma inexpugnable. En ese momento crítico, los musulmanes renunciaron a evolucionar intelectualmente y optaron por el estancamiento permanente. Por esta razón, sus sociedades se estancaron política y económicamente a partir de entonces, prosperando intermitentemente solo mediante el saqueo de otras sociedades. Durante un tiempo, en los últimos dos siglos, pareció que la modernidad occidental (es decir, europea y estadounidense) podría estimularlos a revivir su espíritu adormecido [210]. Pero en las últimas décadas hemos visto una reacción violenta a esas influencias liberadoras, en forma de "islamismo".

Al no haber consultado las colecciones de hadices ni estudiado los desarrollos posteriores del derecho islámico, por el momento no puedo proponer un análisis más preciso de cómo la lógica se incorporó al islam. Sin embargo, me propongo examinar brevemente una obra moderna sobre derecho islámico y razonamiento jurídico, y ver qué

---

210 El movimiento Al-Nahda (Renacimiento) es un ejemplo notable de ese intento de despertar.

podemos aprender de ella acerca del uso del argumento fortiori, y eventualmente otras formas de argumentación, en el islam. En este sentido, me referiré principalmente a una obra de Hallaq [211], un erudito contemporáneo cuyos libros parecen, a primera vista, particularmente claros e instructivos.[212]

211 Árabe, nacido en 1955 en Nazaret, Israel. Más información sobre este autor en: en.wikipedia.org/wiki/Wael_Hallaq .

212 El resto de este ensayo se puede leer en AFL, capítulo 11. Está disponible en línea en: http://www.thelogician.net/AFORTIORI-LOGIC/Islamic-Logic-11.htm .

REFERENCIAS PRINCIPALES

M. Abraham, D. Gabbay y U. Schild. *Análisis de la regla de inferencia talmúdica Argumentum A Fortiori (Kal-Vachomer) mediante abducción matricial.* Studia Lógica 92 (3): 281-364 (2009).

Al-Ghazali, Abu Hamid. *Al-Qistas al-mustaqim* (El equilibrio correcto). Trans. Richard J. McCarthy. Boston: Twayne, 1980.

Aristóteles. *Las obras de Aristóteles* . Ed. William David Ross. Chicago: Encyclopædia Britannica, 1952.

Arnáldez, Roger. *Fakhr al-Din al-Razi: comentarista del Coran et philosophe* . París: Vrin, 2002.

Bentwich, Norman. *Helenismo.* Filadelfia: Jewish, 1919.

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

Chernick, Michael. ed. *Artículos esenciales sobre el Talmud* . Nueva York: NYU Press, 1994.

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.[213]

213 Ocasionalmente se le denomina aquí Juez Adjunto o Juez Ejecutivo

Enciclopedia Judaica . Editado por Michael Berenbaum y Fred Skolnik. 2.ª ed . Detroit: Macmillan Reference USA, 2007.

Encyclopédie Philosophique Universelle. II. Les notions philosophiques: Diccionario . París: PU de France, 1990.

Goltzberg, Stefan. "El argumento A Fortiori en el Talmud". En: *Lógica Judaica* , ed. Andrew Schumann. Piscataway, NJ: Gorgias, 2010.

Hallaq, Wael B. *Historia de las teorías jurídicas islámicas: Introducción a los* usul al-fiqh sunitas . Cambridge: UP, 1997.

Jacobs, Louis. *El pensamiento rabínico en el Talmud* . Londres: Vallentine Mitchell, 2005.

Joseph, Horace William Brindley. *Introducción a la lógica* . 2.ª ed. revisada. Oxford: Clarendon, 1916.

El Corán . Trad. de John Medows Rodwell (1861, 2.ª ed. 1876). Seattle, Washington: Kindle, 2011.

Lalande, Pierre André. *Vocabulario técnico y crítica de la filosofía* . París: Alcan, 1926. París: PUF, 1972.

Lewittes, Mendell. *Principios y desarrollo de la ley judía.* EE. UU.: Bloch, 1987.

Maccoby, Hyam. *El creador de mitos: Pablo y la invención del cristianismo.* Londres: Weidenfeld, 1986.

Maimónides. *Terminología lógica* (*Makala fi sana'at al mantik – Milot haHigayon*). Trans. Moisés Ventura. París: Librairie Philosophique, 1935. Reimpreso en 1982.

Maimónides, Moisés. *Guía de los perplejos.* Trad. M. Friedlander. 2.ª ed. Nueva York: Pardes, 1946.[214]

Malbim, R. Meir Leibush. *Malbim sobre Mishley: Comentario del rabino Meir Leibush Malbim sobre el*

214 Maimónides también es conocido como el Rambam, un acróstico de su nombre hebreo, R. Moshe ben Maimon.

Libro de los Proverbios. Trad. R. Charles Wengrov y Avivah Gottlieb Zornberg. Jerusalén: Feldheim, 1982.

McWhorter, John. *El poder de Babel: una historia natural del lenguaje* . Londres: Heinemann, 2002.

Neusner, Jacob. *Literatura rabínica: una guía esencial* . Nashville, Tennessee: Abingdon, 2005.

Nuevo Testamento, Versión Revisada King James . Ed. Brad Haugaard. Seattle, Washington: Kindle, 2008.

Quinton, Anthony. *Francis Bacon* . Past Masters. Ed. general Keith Thomas. Oxford: Oxford UP, 1980.

Schechter, Solomon. *Escritos selectos* . Oxford: East and West Library, 1946.

Schwarz, Adolf. *Der Hermeneutische Syllogismus in der Talmudischen, Litteratur* . Viena: Israelitisch-Theologischen Lehranstalt , 1901.

Shereshevsky, Esra. *Rashi: El hombre y su mundo.* Nueva York: Sepher-Hermon, 1982.

Talmud babilónico de Soncino . Ed. Rabino Dr. I. Epstein. Londres: Soncino, 1952.

Steinsaltz, R. Adin. *El Talmud. Edición Steinsaltz. Guía de referencia.* Trad. y ed. R. Israel V. Berman. Nueva York: Random, 1989.

La Enciclopedia de la Filosofía . Nueva York: Macmillan, 1967.

La Biblia de Jerusalén: Las Sagradas Escrituras. Jerusalén: Koren, 1992.

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.

Wiseman, Allen Conan. *Un examen contemporáneo del argumento A Fortiori que involucra tradiciones judías*. Waterloo, Ontario: Universidad de Waterloo, 2010.

(Algunas referencias adicionales se mencionan en las notas a pie de página. Tenga en cuenta que la lista anterior no pretende ser una bibliografía, sino que simplemente detalla los libros a los que se hace referencia en el texto).

Obras de Avi Sion

Avi Sion es autor de varias obras sobre lógica y filosofía: *Lógica del futuro* (1990); *Lógica judía* (1995); *Ilógica budista* (2002); *Fenomenología* (2003); *La lógica de la causalidad* (1999, 2003, 2010); *Voluntad y conceptos causales afines* (2004); *Reflexiones* (2005); *Meditaciones* (2006); *Reflexiones lógicas y espirituales* (2008-9); *A Fortiori Logic* (2013).

Estas obras pueden estudiarse gratuitamente en: www.TheLogician.net y www.AviSionBooks.com.

La lógica en la Torá (2018) se puede leer en línea en: www.avisiontorahlogic.bravesites.com.

Puede consultar la lista completa de sitios web de Avi Sion en:
www.avisionlinks.bravesites.com.

Avi Sion puede ser contactado para preguntas o comentarios en:

avi-sion@thelogician.net