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.

MÁS AÚN

Una lista fusionada de 72 argumentos *Qal Vachomer* en el Tanaj

Avi Sion

Ensayo escrito por **Avi Sion, Ph.D.**

Basado en gran medida en la investigación bibliográfica de **R. Yaacov Gabay.**

Publicado de forma independiente en 2024 por Avi Sion, en Ginebra, Suiza.

© Copyright Avi Sion, 2023-24.

Reservados todos los derechos.

Protegido por las convenciones internacionales y panamericanas de derechos de autor. Ninguna parte de este libro puede ser utilizada ni reproducida de ninguna manera sin la autorización por escrito del autor-editor, salvo en el caso de citas breves con la debida atribución.

www.TheLogician.net

avi-sion@thelogician.net

Información de catalogación de la biblioteca:

Sion, Avi. MÁS: Una lista combinada de 72 argumentos Qal Vachomer en el Tanaj.

Sin índice ni bibliografía.

Abstracto

ALL THE MORE, de Avi Sion, Ph.D., presenta una lista consolidada de 72 argumentos *qal vachomer* en el Tanaj, es decir, argumentos a fortiori en la Biblia hebrea. Esta lista reúne propuestas en la literatura rabínica anterior y en estudios más recientes del autor.

La investigación bibliográfica para ello fue llevada a cabo principalmente por R. Yaakov Gabay, quien examinó obras en hebreo de cinco rabinos que habían propuesto listas, a saber: R. Shmuel Yaffe Ashkenazi (*Yefeh Toar* , 1597), R. Zvi Hirsch Katzenellenbogen (*Netivot Olam* , 1822), R. Zeev Wolf Einhorn (*Midrash Tannaim* , 1839), R. Mattityahu Strashun (*Mattat Yah* , 1892), R. Chaim Hirschensohn (*Berure HaMidot* , 1928). El autor del presente ensayo aportó información adicional del comentario del Tanaj de R. Shlomo Yitzchaki (Rashi, siglo XI) y de un ensayo de R. Louis Jacobs (2005), así como de sus propios trabajos anteriores (*Judaic Logic* , 1995, y *A Fortiori Logic* , 2013).

La información recopilada se presenta aquí de forma sistemática, tras una cuidadosa evaluación por parte del autor de cada caso, considerando el contexto narrativo, el lenguaje empleado y la estructura lógica. Se procura identificar qué casos eran conocidos por cada autor anterior, determinar quién los descubrió primero y si las listas posteriores (si las hubo) fueron independientes o derivadas.

Contenido

1. Una síntesis de información antigua y nueva 5
2. Las formas válidas de un argumento fortiori 12
3. Lista fusionada de 72 argumentos ..... *qal vachomer en el Tanakh* 18
4. MISHNA y 2 TALMUDS 30
5. GÉNESIS RABBAH y después de 34
6. R. Shlomo Itzjaki (RASHI) 41
7. R. Shmuel Yaffe ASHKENAZI 60
8. R. Zvi Hirsch KATZENELLENBOGEN 62
9. R. Zeev Wolf EINHORN 67
10. R. Mattityahu STRASHUN 74
11. R. Chaim HIRSCHENSOHN 81
12. Avi SION en *lógica judaica* 108
13. R. Louis JACOBS 111
14. Avi SION en *A Fortiori Logic* 115
15. El lenguaje del discurso bíblico a fortiori 117
16. El sentido de todo esto 125
17. Tabulación de resultados detallados 128
18. Referencias principales 132

1. Una síntesis de información antigua y nueva.

Después de distribuir mi ensayo "Los 46 argumentos *Qal vachomer* en el Tanaj" (extraído de mi libro de 2013, *Una lógica fortiori* [1]) a muchos suscriptores de mis listas de correo, uno de ellos, el rabino Yaacov Gabay [2], me señaló la existencia de listas más antiguas de argumentos a fortiori en la Biblia judía, listas que aparecen en la literatura judía tradicional y que podrían contener casos que desconocía y que no mencioné en mi ensayo. Le pedí al rabino que investigara esta literatura, ya que mi conocimiento del hebreo es insuficiente para una tarea tan exigente, y amablemente aceptó. Le indiqué que, por mi parte, procesaría e informaría sobre la información.

Cabe señalar que el presente estudio tiene dos objetivos. Su propósito principal es elaborar una lista de todos los discursos bíblicos de tipo «a fortiori» descubiertos hasta la fecha; para ello, es necesario comprender las formas de este tipo de argumento y ser capaz de interpretar con precisión el texto bíblico. El objetivo secundario es histórico: determinar quién descubrió primero cada ejemplo de dicho discurso y, en la medida de lo posible, averiguar si las listas posteriores fueron independientes o estuvieron influenciadas por algún predecesor. Ambas tareas requieren una lectura exhaustiva de las fuentes (principalmente hebreas). Los autores podrían señalar los argumentos «a fortiori» en comentarios dispersos o recopilarlos en listas. Podrían revelar explícitamente a los predecesores que los influyeron o solo aludir a ellos.

La mayor parte de la investigación bibliográfica para el presente estudio fue realizada por Gabay; posteriormente, analicé, evalué y recopilé los hallazgos. Hasta la fecha, hemos identificado **un total de 72 casos de *qal vachomer* en el Tanaj** . Esta cifra es superior a cualquier otra publicada anteriormente (que sepamos). Mi lista anterior incluía solo 47 casos; por lo tanto, la presente investigación ha añadido 25 casos. Considero como argumentos a fortiori únicamente aquellos que se presentan claramente como tales en el texto bíblico y que, por supuesto, son lógicamente válidos.

Gabay pensó e investigó cinco obras rabínicas con listas de argumentos bíblicos a fortiori, a saber: *Yefeh Toar* de R. Shmuel Yaffe Ashkenazi (siglo XVI), *Netivot Olam*

---

[1] Suelo referirme a los libros por las iniciales de sus títulos. Así, para mis libros: Lógica Judaica = JL, Lógica Fortiori = AFL, Todo lo que Más = ATM.

[2] Actualmente soy el rabino de la congregación Hekhal Haness en Ginebra, Suiza (donde resido). De ahora en adelante, me referiré al rabino simplemente por su apellido, como es habitual en los trabajos académicos.

de R. Zvi Hirsch Katzenellenbogen (siglo XIX), *Midrash Tannaim* por R. Zeev Wolf Einhorn (siglo XIX), *Mattat Yah* por R. Mattityahu Strashun (siglo XIX) y *Berure HaMidot* Por R. Chaim Hirschensohn (siglo XX). Por mi parte, pensé e investigué el Comentario de Rashi *sobre el Tanaj* (siglo XI) y el artículo de R. Louis Jacobs «El argumento de Qal Va-Homero en el Antiguo Testamento» en *Pensamiento rabínico en el Talmud* (siglo XX).[3]

Todo el mérito por el hallazgo de 23 de los casos adicionales corresponde a Gabay. Para ser precisos, él no descubrió estos casos, ya que eran conocidos por comentaristas anteriores; pero sin duda los redescubrió para nuestra lista acumulativa moderna. Su investigación también me ha permitido esclarecer quién (al menos aparentemente) descubrió cada caso primero. Sin embargo, la investigación relativa a Rashi fue realizada por mí; y esto añadió un caso más (de Rashi) a nuestra lista ampliada. Un segundo caso añadido fue hallado por mí por analogía con un caso listado por Hirschensohn. Además, por supuesto, incorporé hallazgos de Jacobs y míos mencionados en mis libros anteriores. Por lo demás, mi trabajo en este proyecto ha consistido simplemente en evaluar críticamente y organizar los datos y en redactar el presente artículo.

La siguiente es, en resumen, **la lista completa. de 72 ocurrencias bíblicas** de *qal vachomer* propuestas en el presente ensayo: **Génesis 3:22-23** , **4:14, 4:24, 6:3, 11:6, 14:23 , 17:17, 18:12, 39:8-9, 44:8; Éxodo 6:12, 6:30 ; Números 12:14; Deuteronomio 31:27, 32:39; Jueces 14:16; 1 Samuel 14:29-30, 14:39, 17:37, 21:6, 23:3; 2 Samuel 4:10-11, 11:11, 12:18, 12:21, 16:11; 1 Reyes 8:27; 2 Reyes 5:12, 5:13, 10:4, 18:23-24, 18:35; Isaías 1:3, 10:11, 20:6, 36:8-9, 36:20, 66:1 (a y b); Jeremías 2:11, 8:7, 12:5 (a y b), 25:29, 45:4-5, 49:12; Ezequiel 3:4-7, 14:13-21, 15:5, 33:24; Jonás 4:10-11; Salmos 25:8-9, 78:20, 94:9 (a y b), 94:10; Proverbios 11:31, 15:11, 17:7, 19:7, 19:10, 21:27; Job 4:18-19, 9:13-14, 15:15-16, 25:5-6, 35:13-14; Ester 9:12; Daniel 2:9, Nehemías 13:26-27; 2 Crónicas 6:18, 32:15** .

Consulte el capítulo 3 (a continuación) para obtener una lista y explicación más detallada de estos 72 casos, y el capítulo 17 para una tabulación detallada de los mismos.

Nótese en la lista anterior que hay **15 instancias en la Torá propiamente dicha** . Las estadísticas por libro bíblico (hasta donde sabemos hasta la fecha) son las siguientes: Génesis (10), Éxodo (2), Números (1), Deuteronomio (2), Jueces (1), 1 Samuel (5), 2 Samuel (5), 1 Reyes (1), 2 Reyes (5), Isaías (7), Jeremías (7), Ezequiel (4), Jonás (1),

[3] Einhorn y Hirschensohn fueron mencionados brevemente en mi AFL, tras ser mencionados en el ensayo de Jacobs.

Salmos (5), Proverbios (6), Job (5), Ester (1), Daniel (1), Nehemías (1), 2 Crónicas (2); los demás libros no tienen ninguno.

De los 72 casos enumerados anteriormente, 47 casos ya estaban enumerados en mi estudio de 2013 (AFL, apéndice 1); estos se presentan y explican nuevamente a continuación en el capítulo 3. Los **25 casos encontrados por primera vez en el presente estudio (2023-4)** son los siguientes [4]: **Génesis 3:22-23** , **4:14, 6:3, 11:6, 14:23 , 17:17, 18:12, 39:8-9 ; Éxodo 6:30 ; Deuteronomio 32:39; 1 Samuel 14:39; 2 Samuel 11:11, 12:21; 2 Reyes 5:12, 18:35; Isaías 1:3, 10:11, 20:6, 36:20; Jeremías 2:11, 8:7; Ezequiel 3:4-7; Salmos 25:8-9; Proverbios 17:7; Job 35:13-14** ; estos también se presentan y explican más adelante en el capítulo 3.

La siguiente tabla especifica las **formas lógicas** de estos 72 casos, y el significado de los símbolos es: **s** para sujeto, **p** para predicado, + para positivo, **-** para negativo y **&** para proporcional (consulte el capítulo 2 para obtener una explicación completa de estos términos).

A fortiori argument form		Quantity (all)	Of which, a crescendo (**&**)
positive subjectal	**+s**	28	5
negative subjectal	**-s**	20	3
positive predicatal	**+p**	18	1
negative predicatal	**-p**	6	0
Total		72	9

He clasificado todos los casos en la lista de cada autor en las siguientes categorías de autoría: (A) 'primero histórico' (el autor en cuestión es aparentemente el primero históricamente en haber mencionado o listado este caso); (B) 'independiente' (el autor en cuestión evidentemente *no es* el primero históricamente en haber mencionado o listado este caso, sino que aparentemente lo encontró de forma independiente); y (C) 'derivado' (se sabe, o se puede suponer razonablemente, que el autor en cuestión conoció este caso de otro que le precedió).

[4] Así pues, para estar seguros, los 25 casos comprenden: 8 casos de Génesis, 1 caso de Éxodo, 1 caso de Deuteronomio, 1 caso de 1 Samuel, 2 casos de 2 Samuel, 2 casos de 2 Reyes, 4 casos de Isaías, 2 casos de Jeremías, 1 caso de Ezequiel, 1 caso de Salmos, 1 caso de Proverbios y 1 caso de Job.

En algunos casos, la clasificación en una de estas tres categorías resulta bastante difícil, ya que alguien puede haber notado que un pasaje bíblico tiene una intención a fortiori, pero no formuló cómo podría ser el *qal vachomer* o lo formuló erróneamente. En tales casos, cuando formulo el argumento por él o lo corrijo, ¿debo considerar el caso como uno de mis hallazgos, aunque no lo haya notado por mí mismo, o seguir considerándolo como suyo? ¿Y qué ocurre si mi comprensión de la narración se basa en algún comentario, por ejemplo, de Rashi? He intentado ser lo más justo posible con todos (incluyéndome a mí mismo). En cualquier caso, siempre actúo con transparencia.

La siguiente tabla resume los **logros de los distintos autores/obras** .

Author/Work		All	A	B	C
Eliezer b. Jose / Baraita 32 Midot	EbJ	3	3	0	0
Oshaya b. Hama / Genesis Rabbah	GR	11	8	0	3
Rashi / Commentary on the Tanakh	R	25	14	0	11
S. Y. Ashkenazi / Yefeh Toar	SYA	24	8	5	11
Z. H. Katzenellenbogen / Netivot Olam	ZHK	31	9	11	11
Z. W. Einhorn / Midrash Tannaim	ZWE	24	0	1	23
M. Strashun / Mattat Yah	MS	52	14	7	31
Ch. Hirshensohn / Berure ha-Midot	HH	41	8	1	32
Avi Sion / Judaic Logic	AS	34	5	18	11
L. Jacobs / Rabbinic Thought in the Talmud	LJ	33	2	7	24
Avi Sion / A Fortiori Logic	AS	47	1 (+5)	21	20
Avi Sion + Yaakov Gabay / All The More	AS+YG	72	0 (+6)	21	25+20

Vale la pena enumerar los primeros descubrimientos históricos (es decir, la columna A) de cada uno de los autores mencionados en la tabla anterior. La suma de los totales es, por supuesto, 72 casos. **Génesis Rabbah** (todos los posibles autores y comentaristas agrupados [5]): Génesis 44:8, Éxodo 6:12, Números 12:14, Deuteronomio 31:27, 1 Samuel 23:3, Jeremías 12:5 (a y b), Ezequiel 15:5, Proverbios 11:31 y Ester 9:12. A lo que hay que añadir, de otro lugar en el mismo documento, al menos: Génesis 4:24; total: 11 casos. **Rashi** : Génesis 6:3; 2 Reyes 5:13; Ezequiel 14:13-21, 33:24; Proverbios 15:11, 17:7, 19:7, 19:10, 21:27; Job 9:13-14, 15:15-16, 35:13-14; Daniel 2:9; Nehemías 13:26-27; total: 14 casos.

[5] Incluyendo: Eliezer b. José, 3 casos: Jeremías 12:5 (2 casos), Ester 9:12.

Ashkenazi : 1 Reyes 8:27; 2 Reyes 10:4; Isaías 20:6; Jeremías 25:29, 45:4-5, 49:12; Job 4:18-19, 25:5-6; total: 8 casos. **Katzenellenbogen** : Deuteronomio 32:39; 1 Samuel 14:29-30; 2 Samuel 4:10-11, 12:18, 12:21, 16:11; 2 Crónicas 6:18; Salmos 25:8-9, 78:20; total: 9 casos. **Einhorn** : 0 casos conocidos. **Strashun** : Jueces 14:16; 1 Samuel 14:39; 2 Samuel 11:11; 2 Reyes 5:12, 18:23-24, 18:35; Isaías 1:3, 10:11, 36:8-9, 36:20; Jeremías 2:11, 8:7; Ezequiel 3:4-7; Jonás 4:10-11; total: 14 casos. **Hirschensohn** : Génesis 3:22-23, 4:14, 11:6, 14:23, 17:17, 39:8-9 y Éxodo 6:30. Además Génesis 18:12, añadido el ; total : 8 casos. **Sion en JL** : 1 Samuel 17:37, 21:6; Salmos 94:9 (a y b), 94:10; total: 5 casos. **Jacobs** : Isaías 66:1 (a y b); total: 2 casos. **Sion en AFL** : 2 Crónicas 32:15; total: 1 caso. **Sion y Gabay en ATM** : 0 casos.[6]

R. Eliezer ben Jose ha- Gelili (siglo II d. C.), en la *baraita* sobre las 32 reglas hermenéuticas de interpretación bíblica, en las reglas 5 y 6, distingue entre *qal vachomer* **explícito** ***(meforash)*** **e implícito** ***(satum)*** . Esta es una distinción importante, que apoyo de todo corazón. Por lo tanto, mis listas de argumentos bíblicos a fortiori solo incluyen: Se priorizan los casos explícitos sobre los implícitos. Esta política se basa en que los casos explícitos se fundamentan en una lectura literal del texto, es decir, una interpretación que lo excluye por completo; mientras que los casos implícitos se basan en una interpretación excesiva, es decir, una interpretación que lo incorpora parcialmente. Estas últimas añaden un elemento narrativo u homilético al texto; implican una lectura entre líneas, es decir, una interpolación. Estos son solo criterios generales; se propondrán criterios más específicos a medida que avancemos.

Eso no significa que los casos «explícitos» sean siempre completamente explícitos; a menudo, alguna parte del argumento a fortiori previsto (en la mayoría de los casos es una de las premisas, generalmente la principal, aunque en algunos casos es la conclusión) no se menciona explícitamente, pero la *intención a fortiori* del texto literal es bastante evidente o inevitable. Y eso no significa que los casos «implícitos» no sean tan a fortiori como se afirma; el problema con ellos es solo que el argumento a fortiori propuesto no forma parte estrictamente del texto recibido, porque el texto *puede leerse de alguna otra manera* distinta a la propuesta a fortiori. Por lo tanto, mis listas pueden rechazar un caso por una de dos razones: o bien porque el argumento a fortiori propuesto no es explícito, sino meramente implícito, aunque sea formalmente válido; o bien porque no es formalmente válido, aunque se pretenda o se afirme como a fortiori, o bien porque no es en absoluto un argumento a fortiori en su intención.

---

[6] Cabe señalar que los casos entre corchetes en AFL (+5) y ATM (+6) se enumeran así para indicar que siguen siendo primicias históricas (A) a mi nombre. No podía incluirlos como meros hallazgos independientes (B), dado que soy el mismo autor de estos diferentes libros.

Cabe señalar que los casos propuestos que yo considero meramente implícitos, inválidos o que no son fortiori son relativamente raros. Soy el único responsable de los juicios ad hoc aquí presentados; ocasionalmente consulté a Gabay, pero la decisión final siempre fue mía. A veces, como se verá, mi juicio difiere del de algún otro comentarista; pero puedo afirmar con razón que mis decisiones son más fiables debido a mis exhaustivos estudios teóricos sobre el argumento fortiori en mis libros *Lógica Judaica* (1995) y *Una Lógica Fortiori* (2013). Véase el capítulo 2, más adelante, para una breve revisión de las formalidades del razonamiento fortiori que desarrollé en estas obras anteriores. Siempre, por supuesto, doy razones precisas para tales decisiones; nunca son arbitrarias. En algunos casos, la decisión se explica extensamente, basándose en horas de análisis narrativo, lingüístico y lógico [7].

La única excepción que he hecho en el pasado al principio de aceptar solo casos explícitos *de qal vachomer* en mis listas es el caso de Ester 9:12. Aunque personalmente dudo que su intención original fuera *qal vachomer* —porque su lenguaje es excepcional y su forma a fortiori no es manifiesta— [8], lo he mantenido en mis listas de todos modos porque está incluido en la lista clásica de diez casos de GR.

Por lo tanto, he categorizado los pocos casos que quedaron fuera de la lista de 72 casos válidos y explícitos como (D) 'considerados como implícitos en el mejor de los casos' o (E) 'considerados inválidos' (esto último significa 'aparentemente a fortiori pero no realmente así' o 'no en absoluto a fortiori'). De todos los casos potenciales encontrados, 7 casos fueron clasificados como D, a saber: Génesis 6:9, 17:20-21; Levítico 10:19; Habacuc 2:4-5; Salmos 15:4, 15:5; Job 28:17. Y 7 casos fueron clasificados como E, a saber: Génesis 3:1, 27:37; 2 Samuel 10:16; Ezequiel 23:39-40; Proverbios 6:30, 10:17, 19:7b.

Debe quedar claro que rechazar un caso propuesto es tan importante como aceptarlo. Obviamente, no se pueden aceptar sin más todos los casos propuestos, sino que cada uno debe someterse a un examen minucioso . Cuando un autor que proponía un caso fallido especificaba de qué manera creía que el o los versículos en cuestión podían interpretarse como un fortiori, o al menos podía intuir qué interpretación tenía en mente, podía analizar la propuesta y explicar con precisión por qué la rechazaba, ya fuera implícita (7 casos) o inválida (4 casos). Pero cuando el autor no aclaraba su interpretación, o quizás Gabay no me comunicaba su interpretación exacta, entonces, si no veía una posible interpretación como un fortiori, simplemente declaraba el caso

---

[7] El lector debería tomarse el tiempo para leer estas exégesis detalladas ocasionales, ya que resultan muy instructivas en muchos sentidos.

[8] Aquí, la frase hebrea *meh assu* , literalmente: [en las provincias] "¿qué han hecho?", que en el contexto significa literalmente: "¿cuántas personas han matado?", es interpretada por los defensores a fortiori como: "¿cuántas personas *más* han matado?". Claramente, la suposición de que el rey pensaba que habían matado *a más* personas no es inevitable; podría haber estado haciendo una pregunta abierta.

como no fortiori por defecto (3 casos). Por supuesto, no soy infalible y ocasionalmente he cometido errores de apreciación en mis trabajos anteriores. Pero mantengo una mente abierta y siempre estoy dispuesto a que me corrijan.[9]

En el siguiente capítulo, ofrezco al lector algunos antecedentes de lógica formal, necesarios para una mejor comprensión de los hallazgos del presente estudio. En el capítulo 3, enumero los 72 (47+25) casos reconocidos y los parafraseo brevemente para mostrar con mayor claridad su intención a fortiori. En los capítulos subsiguientes, examino, en orden cronológico, las listas atribuidas a los diversos comentaristas aquí considerados. Estas se basan, para reiterar, en el trabajo de los siguientes autores: el/los autor/es de Génesis Rabbah, Rashi, SY Ashkenazi, ZH Katzenellenbogen, ZW Einhorn, M. Strashun, Ch. Hirschensohn, A. Sion (1995), L. Jacobs y A. Sion (2013).

Por supuesto, puede haber otras fuentes literarias que mencionen argumentos bíblicos a fortiori que aún no hemos encontrado ni examinado; tal vez incluso muchas de ellas [10]. Incluso puede haber menciones dispersas de tales argumentos que hayamos pasado por alto en las fuentes ya examinadas. Por lo tanto, nuestra lista comprende *al menos* 72 casos, los que hemos encontrado *hasta ahora* .

---

[9] Por ejemplo, en JL rechazo erróneamente Génesis 3:22-23, 11:6 y 17:7; mientras que en el presente estudio los acepto después de aprender cómo Hirschensohn interpretó esos casos.

[10] S. Goltzberg, en su ensayo de 2010 “El argumento a fortiori en el Talmud”, menciona “los argumentos a fortiori olvidados”, sin embargo, 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). Encontré este libro (en inglés) y lo examiné; pero no encontré ninguna referencia, y mucho menos una lista, de argumentos bíblicos a fortiori.

2. Las formas válidas de un argumento fortiori

Antes de continuar, el lector deberá adquirir una base teórica en lógica fortiori, estudiando las formas válidas de argumento copulativo que se enumeran a continuación, en las que se fundamentan todos los análisis, clasificaciones y listados del presente ensayo. **Los símbolos P, Q, R y S se refieren, respectivamente, a los términos mayor, menor, medio y subsidiario.**[11]

Con respecto a *La estructura* de un argumento a fortiori consta de tres proposiciones: **una premisa mayor, una premisa menor y una conclusión** . La premisa mayor compara los términos mayor y menor (P y Q, respectivamente) mediante el término medio (R); la premisa menor relaciona el término menor o mayor con el término subsidiario (S) a través de la *suficiencia* (o no) del término medio; y la conclusión, en consecuencia, relaciona el término mayor o menor con el término subsidiario a través de la suficiencia (o no) del término medio.

Esto se aplica a *'puro' (no proporcional) a fortiori* ; en el caso de *'a crescendo' (proporcional) a fortiori* , hay una premisa adicional (llamada premisa de **proporcionalidad**) que describe la variación concomitante de R y S, que (nótese bien) afecta la cantidad de S en la conclusión.

Existen dos *figuras* de un argumento fortiori: la subjetiva y la predicativa; la diferencia entre ellas radica en su orientación. En la primera, P y Q son sujetos y S es un predicado; en la segunda, P y Q son predicados y S es un sujeto; R es un predicado en ambas figuras. Cada figura tiene dos *polaridades* : en la positiva, la premisa menor y la conclusión son proposiciones positivas; y en la negativa, son negativas.

Los siguientes son los **modos válidos** del argumento copulativo a fortiori:

a. El modo **subjetivo positivo** {símbolo **+s** } (= término menor a mayor, es decir, Q a P):

   P es más R que (o tanto R como) Q (es R),

   y Q es R suficiente para ser S;

   Por lo tanto , con mayor razón (o igualmente), P es R suficiente para ser S.

---

[11] A P se le llama la componente mayor y a Q la componente menor, porque normalmente P es mayor que Q en relación con R, aunque en algunos casos P y Q tienen la misma magnitud.

Partiendo de la misma premisa principal, la inferencia de P a Q (¿es R suficiente para ser S?) sería *inválida* . Excepto, por supuesto, en los casos en que P y Q sean igualmente R.

Arriba se muestra el estado de ánimo *puro* ; el correspondiente estado de ánimo *en crescendo* (símbolo añadido **&**) agregaría:

> Si, *además* , (para cosas que son tanto R como S), encontramos que:
>
> Entonces, S varía en proporción a R:
>
> Sabiendo de la premisa menor anterior que: si R = Rq , entonces S = Sq,
>
> De ello se deduce que:
>
> si R = *más de* Rq = Rp, entonces S = *más que* Sq = Sp :
>
> es decir, a partir de Q, ¿es R suficiente para ser S?, se concluye que P es R suficiente para ser más que S.

b. El modo **subjetivo negativo** {símbolo **-s** } (= término mayor a menor, es decir, P a Q):

> P es más R que (o tanto R como) Q (es R),
>
> Sin embargo, P es R *no es* suficiente para ser S;
>
> Por lo tanto , con mayor razón (o igualmente), Q *no es R* suficiente para ser S.

Partiendo de la misma premisa principal, la inferencia de Q a P (*¿ no* basta con que R sea S?) sería *inválida* . Excepto, por supuesto, en los casos en que P y Q sean igualmente R.

Arriba se muestra el estado de ánimo *puro* ; el estado de ánimo correspondiente *en crescendo* (símbolo añadido **&**) indicaría (nótese que la conclusión no es diferente a la del estado de ánimo puro):

> P es más R que Q (es R),
>
> y P es R *no es* suficiente para ser *más que* S;
>
> y S varía en proporción a R;
>
> Por lo tanto, Q es R *no es* suficiente para ser S *en absoluto* .

Evidentemente, la conclusión *no puede* ser simplemente que Q no sea R lo suficientemente grande como para ser *mayor que* S, porque si Q aún fuera R lo suficientemente grande como para ser S (aunque no mayor que S), eso contradiría la afirmación de que S varía en proporción a R, ya que P sería entonces R lo

suficientemente grande como para ser S y, de hecho, proporcionalmente mayor que S. Por supuesto, si se niega la premisa de proporcionalidad, entonces la conclusión *sería* que Q no es R lo suficientemente grande como para ser mayor que S; pero en ese caso, el término subsidiario no es realmente solo 'S', sino 'mayor que S'.

c. El modo **predicativo positivo** {símbolo **+p** } (= término mayor a menor, es decir, P a Q):

Se requiere más (o tanto) R para ser P que para ser Q,

y S es R suficiente para ser P;

Por lo tanto , con mayor razón (o igualmente), S es R suficiente para ser Q.

Partiendo de la misma premisa principal, la inferencia de (S es R suficiente para ser) Q a P sería *inválida* . Excepto, por supuesto, en los casos en que P y Q sean igualmente R.

Arriba se muestra el estado de ánimo *puro* ; el correspondiente estado de ánimo *en crescendo* (símbolo añadido **&**) agregaría:

Si, *además* , (para cosas que son a la vez R y P o Q), encontramos que:

R varía en proporción a S, entonces:

Sabiendo de la premisa menor anterior que: si S = Sp , entonces R = Rp,

De ello se deduce que:

si S = *menor que* Sp = Sq, entonces R = *menor que* Rp = Rq ;

es decir, a partir de S es R suficiente para ser P, se concluye que menos que S es R suficiente para ser Q.

d. El modo **predicativo negativo** {símbolo **-p** } (= término menor a mayor, es decir, Q a P):

Se requiere más (o tanto) R para ser P que para ser Q,

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

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

Partiendo de la misma premisa principal, la inferencia de (S es R no es suficiente para ser) P a Q sería *inválida* . Excepto, por supuesto, en los casos en que P y Q sean igualmente R.

Arriba se muestra el estado de ánimo *puro* ; el estado de ánimo correspondiente *en crescendo* (símbolo añadido **&**) indicaría (nótese que la conclusión no es diferente a la del estado de ánimo puro):

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

y *menor que* S es R *no es* suficiente para ser Q,

y R varía en proporción a S;

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

Evidentemente, la conclusión *no puede* ser simplemente que R *menor que* S no sea suficiente para ser P, porque si S aún fuera R suficiente para ser P (aunque menor que S no lo fuera), eso contradiría la afirmación de que R varía en proporción a S, ya que entonces S sería R suficiente para ser Q y, de hecho, proporcionalmente menor que S lo sería. Por supuesto, si se niega la premisa de proporcionalidad, entonces la conclusión *sería* que R menor que S no es suficiente para ser P; pero en ese caso, el término auxiliar no es realmente solo 'S', sino 'menor que S'.

Nótese que, en los cuatro (u ocho) modos anteriores, la expresión comparativa en la premisa mayor puede ser «P es *tanto* R como Q» en lugar de «P es *más* R que Q»; esto se debe a que la primera posibilidad «igualitaria» es, de hecho, el caso límite de la segunda fórmula «superior» (es decir, > aquí significa ≥). La premisa comparativa a veces se expresa en la forma «Q es *menos* R que P»; esto es correcto siempre que, en ese caso también, P se refiera a la mayor cantidad de R y Q a la menor.

Es útil recordar que un argumento válido a fortiori va "de menor a mayor" (es decir, del término menor, Q, al término mayor, P) si es sujeto positivo o predicativo negativo, y va "de mayor a menor" (es decir, del término mayor, P, al término menor, Q) si es sujeto negativo o predicativo positivo. Por lo tanto, si un argumento va de menor a mayor y es positivo, sabemos que es sujeto; pero si lo hace y es negativo, es predicativo. En cambio, si va de mayor a menor y es positivo, sabemos que es predicativo; pero si lo hace y es negativo, es sujeto.

Recuerde también que la diferencia entre un argumento de crescendo y un argumento puramente a fortiori depende de si el término subsidiario (S) y el término medio (R) varían conjuntamente; la variación del término medio por sí sola no indica un crescendo. La variación concomitante de estos dos términos, generalmente proporcional, puede ser en ocasiones inversamente proporcional. En estos últimos casos, por supuesto, los argumentos de crescendo deben modificarse en consecuencia, de modo que uno de estos términos aumente mientras el otro disminuye.

Las anteriores son, para reiterar, las ocho formas lógicas válidas del argumento *copulativo* a fortiori, que incluyen cuatro modos puros y cuatro modos proporcionales

correspondientes. Existen otros ocho modos válidos, similares a estos, del argumento *implicativo* a fortiori. En el argumento implicativo a fortiori, las proposiciones categóricas se reemplazan por hipotéticas, lo que significa que los términos se reemplazan por tesis y la cópula (es) se reemplaza por palabras de implicación (si-entonces). Cabe señalar que los argumentos implicativos generalmente pueden reformularse en una forma copulativa más simple.

Respecto a **las objeciones** a los argumentos a fortiori. Estas suelen aparecer en debates talmúdicos y de otro tipo, por lo que es necesario comprenderlas. Un *qal vachomer* (si está correctamente formulado) es un argumento deductivo, lo que significa que la conclusión se deriva necesariamente de las premisas. Pero, como todos los argumentos deductivos (incluidos los silogismos, por ejemplo), se pueden poner en duda sus premisas: es decir, se puede demostrar que una o más de ellas son falsas o, al menos, inciertas. Esto no afecta la *validez formal* del argumento, pero sí su *credibilidad fáctica* .

El siguiente ejemplo ilustra este punto. Deuteronomio 31:27 dice (Moisés es quien habla): «Mirad: mientras aún vivo con vosotros hoy, os habéis rebelado contra el Señor; ¿cuánto más después de mi muerte [os rebelaréis]?». Esto puede parafrasearse así: La gente es más infiel después de la muerte de su líder que mientras vive (premisa mayor); los israelitas durante la vida de Moisés fueron lo suficientemente infieles como para rebelarse (premisa menor); por lo tanto, después de su muerte serán lo suficientemente infieles como para rebelarse (conclusión). El Maharsha [12]objeta de manera creíble que la gente bien podría arrepentirse y volverse más fiel después de la muerte de Moisés, como resultado de darse cuenta de que él ya no está allí para orar por ellos. Esta objeción efectivamente pone en duda la premisa mayor, demostrando que podría resultar ser falsa. Es posible replicar a esta objeción diciendo (como el propio Maharsha hace efectivamente) que incluso si la preocupación de Moisés pudiera en el futuro (como de hecho sucedió finalmente) resultar injustificada, la forma en que se veían las cosas en el momento en que Moisés profirió su reproche la justificaba.

La lógica del argumento fortiori fue formulada correctamente por primera vez por mí en mi libro de 1995, *Lógica Judaica* (LJ), y desarrollada posteriormente en mi libro de 2013, *Lógica Fortiori (LFF). Para obtener más detalles, incluidos los procedimientos precisos para validar o invalidar todas las variantes de este argumento,* se remite al lector a los capítulos 1 y 2 de LLF. Estos procedimientos son obviamente importantes, pero demasiado extensos para repetirlos aquí.

---

[12] R. Shmuel Eidels (Polonia, 1555-1631). En *Chiddushei Aggadot* en Sanedrín 37a.

Es importante tener en cuenta que un argumento fortiori difiere significativamente del **argumento por analogía** , ya que su inferencia depende de que exista una cantidad *suficiente* del término medio ("R suficiente"), lo que implica que debe alcanzarse o superarse *un valor umbral* de este (es decir, R) en la premisa menor para que la conclusión sea válida, característica que no se encuentra en la mera analogía. Como resultado de esta diferencia, un argumento fortiori es deductivo (es decir, dadas las premisas, la conclusión es 100% segura), mientras que el razonamiento analógico es inductivo (es decir, dadas las premisas, la conclusión es solo probable). Por lo tanto, conviene tener cuidado de no confundir estas dos formas de razonamiento.

A continuación se presentan, en pocas palabras, los modos válidos de argumentación analógica. Sin embargo, tenga en cuenta que, dado que este tipo de argumentación es inductiva, son posibles analogías contradictorias igualmente válidas. Nótese que aquí (a diferencia de un argumento fortiori) P y Q son intercambiables; es decir, el argumento es válido en ambos sentidos. La analogía puede ser cualitativa o cuantitativa.

Analogía cualitativa (esto se asemeja un poco al argumento a fortiori puro, nótese):

Subjetivo positivo (**+s**): P y Q se parecen en algún aspecto, por ejemplo, en que ambos tienen R. Y Q es S; por lo tanto, P probablemente sea S. (O: Y P es S; por lo tanto, Q probablemente sea S.) Modos negativos (**-s**): Misma premisa mayor. Y Q no es S; por lo tanto, P probablemente no sea S. (O: Y P no es S; por lo tanto, Q probablemente no sea S.)

Predicado positivo (**+p**): P y Q se parecen en algún aspecto, por ejemplo, en que R posee ambos. Y S es Q; por lo tanto, S probablemente sea P. (O: Y S es P; por lo tanto, S probablemente sea Q). Modos negativos (**-p**): Misma premisa mayor. Y S no es Q; por lo tanto, S probablemente no sea P. (O: Y S no es P; por lo tanto, S probablemente no sea Q).

Analogía cuantitativa (esto se asemeja un poco a un argumento de crescendo, nótese): dado que R y S varían conjuntamente:

Subjetivo positivo (**+s**): Si P es mayor que Q con respecto a R, entonces si Q es S (Sq), se deduce que P es probablemente proporcionalmente más S (Sp > Sq) (de inferior a superior). Si P es igual a Q con respecto a R, entonces si Q es S (Sq), se deduce que P es probablemente proporcionalmente igual a S (Sp = Sq) (de igual a igual). Si P es menor que Q con respecto a R, entonces si Q es S (Sq), se deduce que P es probablemente proporcionalmente menos S (Sp < Sq) (de superior a inferior). Modo negativo (**-s**): Ya sea que P sea mayor que, igual o menor que Q con respecto a R, entonces si Q no es S, se deduce que P probablemente no es S, y a la inversa, si P no es S, se deduce que Q probablemente no es S.

Predicado positivo (**+p**): Si P es mayor que Q en relación con R, entonces si S (Sq) es Q, se deduce que probablemente proporcionalmente más S (Sp > Sq) es P (de inferior a superior). Si P es igual a Q en relación con R, entonces si S (Sq) es Q, se deduce que probablemente proporcionalmente tanto S (Sp = Sq) es P (de igual a igual). Si P es menor que Q en relación con R, entonces si S (Sq) es Q, se deduce que probablemente proporcionalmente menos S (Sp < Sq) es P (de superior a inferior). Modo negativo (**-s**): Ya sea que P sea mayor que, igual o menor que Q con respecto a R, entonces si S no es Q, se deduce que S probablemente no es P, y a la inversa, si S no es P, se deduce que S probablemente no es Q.

Todo esto se presenta brevemente aquí para asegurar que el lector no confunda un argumento fortiori con un argumento analógico. Consulte mi obra *La lógica de la analogía* (2023) para obtener más información sobre este interesante tema.

3. Lista fusionada de 72 argumentos *qal vachomer en el Tanaj*

A continuación se presenta la lista y un breve análisis de los 72 argumentos *qal vachomer* que hasta ahora conocemos en el Tanaj, incluyendo los 47 casos que enumeré en 2013 (en AFL, apéndice 1) y los 25 casos nuevos hallados en el presente estudio (todos, excepto dos, resultado de la investigación del rabino Gabay en las fuentes literarias) [13]. Aquí presento, para cada caso, una breve paráfrasis analítica, que consiste únicamente en la premisa menor y la conclusión (mediante una declaración condicional), ya que la premisa mayor es fácil de construir a partir de estos dos componentes. La forma lógica del argumento se indica simbólicamente entre corchetes {}, como **s** o **p** , + o **-** , y, cuando corresponda **, &** . El primer descubridor, hasta donde sabemos, de cada caso se indica mediante las iniciales de su nombre [14]. Cuando he ampliado, modificado o reemplazado sustancialmente la lectura de un autor, puedo añadir mis iniciales AS a las suyas. Los casos identificados por primera vez en el presente estudio están marcados como NUEVOS.

Génesis 3:22-23 . Dios: «He aquí (*hen*), el hombre es como uno de nosotros, conocedor del bien y del mal; y ahora (*ve-atah*), no sea que extienda su mano, y tome también del árbol de la vida, y coma, y viva para siempre. Por tanto (*ve*), Jehová Dios lo expulsó del jardín del Edén, para que labrara la tierra de donde fue tomado». Si el hombre **, habiendo comido ya del árbol del conocimiento del bien y del mal** , es tan excesivamente divino como para ser expulsado del Edén, entonces si además comiera del árbol de la vida, sería aún más excesivamente divino como para ser expulsado del Edén. (NUEVO – Encontrado por primera vez por HH/AS).

Génesis 4:14 . Caín: «He aquí (*hen*), hoy me has echado de la faz de la tierra; y (*ve*) de tu presencia me esconderé; y (*ve*) seré fugitivo y (*ve*) errante por la tierra; y sucederá (*ve-hayah*), que cualquiera que me encuentre me matará». { **+s&** } Las cuatro maldiciones enumeradas por sí solas son suficientemente severas como para

---

[13] Las fuentes de mis citas bíblicas (de traducciones) varían. Para los casos que mencioné anteriormente, consulte allí. Para los casos añadidos recientemente, mi fuente principal fue (si mal no recuerdo) https://mechon-mamre.org/p/pt/pt0.htm. Sin embargo, en algunos casos, preferí https://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/63255/jewish/The-Bible-with-Rashi.htm. Cabe señalar que, en algunos casos, modifiqué ligeramente el texto original, generalmente con una traducción más literal, si lo consideré necesario para resaltar la intención a fortiori del versículo o incluso su significado. En ocasiones, añadí texto entre corchetes al texto original.

[14] GR=Genesis Rabbah, EbJ=Eliezer ben Jose HaGelili, R=Rashi, SYA=SY Ashkenazi, ZHK=ZH Katzenellenbogen, ZWE=ZW Einhorn, MS=M. Strashun, HH=Cap. Hirschensohn, LJ=L. Jacobs, AS=A. Sión (1995, 2013).

castigar completamente el crimen de Caín de asesinar a Abel; por lo tanto, las cuatro maldiciones más la mencionada amenaza de muerte son suficientemente severas como para castigar ese crimen y más. (NUEVO – Encontrado por primera vez por HH/AS.)

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

Génesis 6:3 . Dios: "Mi espíritu no contenderá por el hombre para siempre, pues también (*beshagam*) es carne; y (*ve*) sus días serán ciento veinte años." { **+s** } El pecado impenitente, cometido por una criatura poderosa hecha de fuego o alguna sustancia dura, es una insubordinación a Dios suficiente para merecer la aniquilación en 120 años; más aún , el pecado impenitente, cometido por una criatura débil y humilde hecha como el hombre de mera carne, es una insubordinación a Dios suficiente para merecer la aniquilación en 120 años. (NUEVO – Encontrado por primera vez por R/AS.)

Génesis 11:6 . Dios: «He aquí (*hen*), son un solo pueblo, y todos tienen un solo idioma; y esto es lo que han comenzado a hacer; y ahora (*ve-atah*), ¿no se les impedirá todo lo que han planeado hacer?» { **+s** } El pueblo que comienza a construir una ciudad y una torre es lo suficientemente rebelde como para que Dios se oponga; por lo tanto, el pueblo que logra construir una ciudad y una torre sería lo suficientemente rebelde como para que Dios se oponga. (NUEVO – Encontrado por primera vez por HH/R/AS.)

Génesis 14:23 . Avram: «No tomaré (*im*) ni un hilo, ni la correa de un zapato, ni nada que sea tuyo, para que (*ve*) no digas: "Yo he enriquecido a Avram"». { **-p** } Si Avram desea evitar endeudarse lo suficiente como para rechazar lo que le corresponde, entonces, por consiguiente, desea evitar endeudarse lo suficiente como para rechazar lo que no le corresponde. (NUEVO – Encontrado por primera vez por HH.)

Génesis 17:17 . Avraham: "¿Acaso *un* hombre de cien años engendrará? ¿Y acaso *Sara* , una mujer de noventa años, dará a luz?" { **+s** } Si Avraham (un hombre de cien años) tuviera una esposa más joven (en edad fértil), ya le sería bastante difícil engendrar; mucho más, con su esposa Sara (una mujer de noventa años, mucho más allá de la edad fértil), le sería sumamente difícil, incluso más difícil, engendrar. (NUEVO – Encontrado por primera vez por HH.)

Génesis 18:12 . Sara: «Cuando envejezca, ¿seré *rejuvenecida* ? ¿Y *mi* señor, siendo anciano?» Sara (ahora de noventa años, ya pasada la menopausia), junto con Abraham (ahora de cien años), si él fuera más joven, ya habría tenido bastantes dificultades para concebir un hijo; con **mayor** razón, ahora que él es bastante anciano, puede esperar tener aún más dificultades para tenerlo. (NUEVO – Encontrado por primera vez por HH/AS).

Génesis 39:8-9 . José: "Pero él se negó y le dijo a la mujer de su amo: 'Mira (*hen*), mi amo, teniéndome a mí, no sabe lo que hay en la casa, y ha puesto todo lo que tiene en mis manos; no es mayor que yo en esta casa, ni me ha negado nada, excepto a ti, porque eres su mujer. ¿Cómo, pues (*ve-ekh*), puedo yo cometer esta gran maldad y pecar contra Dios?'" { **+s** } Si José robaba alguna propiedad que le estaba permitido usar, sería lo suficientemente deshonesto como para cometer un pecado grave; más aún, si robaba alguna propiedad que no le estaba permitido usar (como la mujer de su amo), sería lo suficientemente deshonesto como para cometer un pecado grave. (NUEVO – Encontrado por primera vez por HH.)

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; ¿cómo, pues (*ve - ekh*), podríamos robar plata u oro de la casa de tu señor?» { **+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. (Primeramente hallado por GR.)

Éxodo 6:12 . Moisés: «Mirad (*hen*): los hijos de Israel no me han escuchado; ¿cómo, pues *, me* escuchará el faraón?» { **-s** } Si los israelitas, que tienen mucha fe, no han tenido la suficiente como para escuchar a un profeta como Moisés, entonces el jefe de los egipcios, que tiene mucha menos fe (si es que tiene alguna), tampoco la tendrá. (Encontrado por primera vez por GR.)

Éxodo 6:30 . Moisés: «Mirad (*hen*), tengo labios incircuncisos; ¿cómo (*ve-ekh*) me escuchará el faraón?» { **-p** } Si el faraón no tuviera paciencia para escuchar a Moisés si no estuviera discapacitado, mucho menos la tendrá estando discapacitado. (NUEVO – Encontrado por primera vez por HH/AS.)

Números 12:14 . Dios: «Si su padre le *hubiera escupido en la cara, ¿ acaso* no debería esconderse avergonzada durante siete días? [De la misma manera, puesto que Dios está enojado con ella,] que la encierren fuera del campamento durante siete días». **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. (Encontrado por primera vez por GR).

Deuteronomio 31:27 . Moisés: «Mirad (*hen*): mientras aún vivo con vosotros hoy, os habéis rebelado contra el Señor; ¿cuánto más (*ve- af ki*) después de mi muerte [os rebelaréis]?» { **+s** } Si el pueblo durante la vida de Moisés fue lo suficientemente infiel como para rebelarse, entonces después de su muerte también lo será. (Encontrado por primera vez por GR.)

Deuteronomio 32:39 . "Vea ahora (*reu ata*) que (*ki*) Yo, yo mismo, soy Él, y no hay dios conmigo; yo mato y yo doy vida; yo hiero y yo sano; y (*ve*) no hay quien pueda librar de mi mano." { **+p** } Si nadie más que Dios es lo suficientemente poderoso para matar y revivir, para herir y sanar (como Él lo hace, solo); entonces seguramente, nadie más que Él es lo suficientemente poderoso para librar de su mano (es decir, para impedir que mate y reviva, que hiera y sane a su voluntad). (NUEVO – Encontrado por primera vez por ZHK .)

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]?» { **-p** } Si Sansón no confiaba lo suficiente como para contarles el secreto a sus padres, tampoco confiará lo suficiente como para contárselo a su esposa. (Encontrado por primera vez por MS.)

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 hasta que se le iluminan los ojos, entonces las personas que comen mucha comida se llenan de energía hasta que eso y mucho más. (Encontrado por primera vez por ZHK).

1 Samuel 14:39. Saúl: «Aunque (*ki*) [el crimen de comer a pesar de la prohibición del rey] le ocurra a mi hijo Jonatán, (*ki*) ciertamente morirá». { **-s** } Si mi hijo no vale lo suficiente para mí como para evitar que lo mate si come, entonces nadie más vale lo suficiente para mí como para hacerlo. (NUEVO – Encontrado por primera vez por MS.)

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]». **Si** David tenía suficiente mérito espiritual para ser salvado de criaturas inocentes, entonces tiene suficiente mérito para ser salvado de las malignas. (Encontrado por primera vez por AS [15]).

---

[15] De hecho, Mark Leroux lo notó en 2001, aunque no lo formuló. Además, mucho antes, el comentarista del siglo XIX, Malbim, pensó que este versículo tenía una intención fortiori, pero no la formuló correctamente.

1 Samuel 21:6 . David: «En verdad, (*ki im*) nos hemos abstenido de las mujeres durante estos tres días; cuando (*be*) salí, en aquel tiempo (*ve*) los vasos de los jóvenes eran santos, aunque (*ve*) era un viaje común; ¡cuánto más hoy (*ve-af ki*) cuando habrá pan santo en sus vasos [hemos evitado a las mujeres]?» { **+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. (Encontrado por primera vez por AS.)

1 Samuel 23:3 . Los hombres de David: "He aquí (*hine*): aquí en Judá tenemos miedo; cuánto más si (*ve- af ki*) vamos a Keila contra los ejércitos de los filisteos [¿tendremos miedo]?" { **+p** } Si nos falta tanta confianza que sentimos miedo estando en nuestro propio territorio (Judá), entonces nos faltará tanta confianza que sentiremos miedo estando en territorio enemigo (Keilah). (Encontrado por primera vez por GR.)

2 Samuel 4:10-11 . David: «Cuando (*ki*): alguien me dijo: "He aquí, Saúl ha muerto", y (*ve*) él se lo creía como si trajera buenas noticias, entonces (*va*) lo apresé y (*ve*) lo maté en Siclag como castigo. ¡Cuánto más cuando (*af ki*) hombres malvados hayan matado a un hombre justo en su propia casa, en su cama, entonces (*ve-atah*) no voy a (*ha-lo*) reclamar su sangre de tu mano y (*ve*) sacarte de la tierra!» { **+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 quienes mataron a un hombre respetable, Is- boset , hijo de Saúl, que no le hizo daño a David, deben ser considerados lo suficientemente malvados como para merecer la ejecución. (Encontrado por primera vez por ZHK).

2 Samuel 11:11. Urías a David: "El arca, Israel y Judá habitan en cabañas; y mi señor Joab y los siervos de mi señor acampan en campo abierto; ¿acaso (*va*) entraré entonces en mi casa para comer, beber y acostarme con mi mujer?" { **-s** } Si el resto del ejército, etc., no son dignos de merecer los placeres enumerados, entonces yo no soy digno de merecer tales placeres . (NUEVO – Descubierto por primera vez por MS.)

2 Samuel 12:18 . Los siervos de David: «Mirad (*he aquí*): mientras (*sí*) el niño aún vivía, [el dolor de David era tan grande que] le hablamos, y (*ve*) no nos escuchó; ¿cómo (*ve-ekh*) le diremos que el niño ha muerto, para que (*ve*) se haga daño a sí mismo?» { **+s** &} Si David, mientras su hijo aún vivía, estaba tan afligido que se distraía por completo, entonces ahora que el niño ha muerto, David estará tan afligido que se hará daño a sí mismo. (Encontrado por primera vez por ZHK).

2 Samuel 12:21. Los siervos de David le preguntan: «¿Qué *es* esto que has hecho? Ayunaste y lloraste por el niño mientras vivía; pero cuando *murió , te levantaste y comiste pan* ». Si *David* , mientras el niño aún vivía, estaba lo suficientemente triste

como para ayunar y llorar, entonces David, después de la muerte del niño, debería haber estado (pero no lo estuvo) lo suficientemente triste como para hacer lo mismo e incluso más. (**NUEVO** – Encontrado por primera vez por ZHK).

2 Samuel 16:11 . David: «Mirad (*hine*): mi hijo, que salió de mi cuerpo, busca mi vida [aún así, no reacciono]; ¡cuánto más (*ve-af ki*): ahora [en el caso de] este benjaminita, debería [ordenaros]: dejadle en paz y dejad que me maldiga [a mí]; porque el Señor se lo ha ordenado». { **+p** } Si David tuvo el suficiente autocontrol como para no reaccionar ante el ataque de su propio hijo rebelde, entonces David tendrá el suficiente autocontrol como para no reaccionar ante el ataque de un enemigo más lejano. (Encontrado por primera vez por ZHK).

1 Reyes 8:27 . Salomón: «Pero (*ki*) ¿acaso Dios habitará realmente en la tierra? He aquí (*hine*), ni los cielos ni los cielos de los cielos pueden contenerte; ¡cuánto menos (*af ki*) esta casa que he edificado !». 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. (Encontrado por primera vez por SYA).

2 Reyes 5:12. Naamán: «¿Acaso no son (*ha-lo*) Amaná y Farfar, los ríos de Damasco, mejores que todas las aguas de Israel? ¿No puedo (*ha-lo*) lavarme en ellos y quedar limpio?» { **-s** } Si los ríos de Damasco, en los que a menudo me he bañado, no fueron suficientes para sanarme, las aguas de Israel no pueden serlo. (NUEVO – Encontrado por primera vez por MS.)

2 Reyes 5:13 . Los siervos de Naamán: «Si el profeta te hubiera pedido que hicieras algo grande, ¿no *lo* habrías hecho? ¡Cuánto más cuando simplemente te dice: " *Lávate y limpia"!» { + s } Si el profeta, al hacerte una petición difícil* **,** te hubiera parecido lo suficientemente poderoso como para sanarte y hacerte obedecerle, entonces su petición sencilla sugiere que puede ser más poderoso de lo que esperabas y, de hecho, lo suficientemente poderoso como para sanarte y hacerte obedecerle. (Encontrado por primera vez por R.)

2 Reyes 10:4 . Los gobernantes de Jezreel en Samaria: «Mirad (*hine*): los dos reyes [Joram y Ocozías] no pudieron resistir a Jehú; ¿cómo, pues , podremos nosotros resistir [a él]?» { **-s** *}* Si los dos reyes (que eran hombres poderosos) no fueron lo suficientemente fuertes para resistir a Jehú, entonces nosotros (que somos comparativamente débiles) no somos lo suficientemente fuertes para hacerlo. (Encontrado por primera vez por SYA).

2 Reyes 18:23-24 . Rabsaqués (emisario del rey de Asiria): «Puesto *que* confías en Egipto para 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 vencernos.] ¿Cómo,

pues, podrás [sin el regalo de los caballos] hacer retroceder el rostro de un capitán, incluso del más pequeño de los siervos de *mi señor* ?» Esto se repite en Isaías 36:8-9 . Si tuvieras 2000 caballos, no tendrías suficiente poder para derrotar al ejército asirio; entonces **,** sin tal regalo, seguramente no tienes suficiente poder para hacerlo, ni siquiera para derrotar a un capitán menor. (Encontrado por primera vez en un manuscrito).

2 Reyes 18:35. Rabsaqués, en nombre del rey de Asiria: «¿Quiénes son, entre todos los dioses de los países, que (*asher*) han librado a su país de mi mano, para que (*ki*) el Señor libre a Jerusalén de mi mano?» { **-s** } Si los dioses de los otros países ya conquistados no fueron lo suficientemente fuertes para impedir mis conquistas, entonces el Dios de Israel no es lo suficientemente fuerte para ello. (NUEVO – Encontrado por primera vez por MS.)

Isaías 1:3. Dios: «El buey conoce a su dueño, y el asno **el** pesebre de su amo; pero Israel no conoce, mi pueblo no entiende». Si dichos animales son lo suficientemente inteligentes como para obedecer a sus amos, entonces el pueblo debería (en principio, aunque no lo sea en la práctica) ser lo suficientemente inteligente como para obedecer a su amo (Dios). (NUEVO – Encontrado por primera vez por MS.)

Isaías 10:11. Dios relata los pensamientos de Senaquerib (el rey asirio): «¿No haré (*ha-lo*), como (*ka- asher*) hice con Samaria y sus ídolos, así (*ken*) haré con Jerusalén y sus ídolos?» { **+s** } Si los ídolos de Samaria eran lo suficientemente débiles como para permitir su propia destrucción, entonces los ídolos de Jerusalén [siendo las mismas imágenes talladas] serán lo suficientemente débiles para el mismo resultado. (NUEVO – Encontrado por primera vez por MS.)

Isaías 20:6. Dios cita a los habitantes de los alrededores de Asdod: «He aquí (*hine*), tal es nuestra expectativa [es decir, ser llevados cautivos como Egipto y Etiopía], adonde huimos en busca de ayuda para ser librados del rey de Asiria; ¿y cómo (*ve-ekh*) escaparemos nosotros [los judíos, que somos más débiles que las demás naciones]?» { **-s** } Si Egipto y Etiopía, naciones a las que solemos huir en busca de ayuda, no fueron lo suficientemente fuertes para evitar la derrota del rey de Asiria, entonces nosotros, los judíos, ciertamente no somos lo suficientemente fuertes para hacerlo. (NUEVO – Encontrado por primera vez por SYA.)

Isaías 36:8-9 . Rabsaqués (emisario del rey de Asiria): "[Ya que] pones tu confianza en Egipto para carros y jinetes, te daré dos mil caballos, si (*im*) puedes por tu parte poner jinetes sobre ellos. [Pero ni siquiera puedes hacer eso, y por lo tanto no puedes esperar vencernos.] ¿Cómo (*ve-ekh*) puedes [sin el regalo de caballos] rechazar el rostro de un capitán, incluso del más pequeño de los siervos de mi señor?" { **-s &**} (Encontrado por primera vez por MS.) Esta es la misma narración que 2 Reyes 18:23-24 .

Isaías 36:20. Rabsaqués, en nombre del rey de Asiria: «¿Quiénes son entre todos los dioses de estos países que (*asher*) han librado a su país de mi mano, para que (*ki*) el Señor libre a Jerusalén de mi mano?» { **-s** } Si los dioses de los otros países ya conquistados no fueron lo suficientemente fuertes para impedir mis conquistas, entonces el Dios de Jerusalén no es lo suficientemente fuerte para ello. (NUEVO – Encontrado por primera vez por MS.) Esta es la misma narración que 2 Reyes 18:35 .

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 que sea mi morada ? " {2 instancias, ambas **-s** } Claramente hay dos antecedentes y dos consecuentes aquí; por lo tanto, en realidad hay *dos* argumentos entrelazados, aunque su intención es aproximadamente la misma [16]; a saber: (a) Si su trono celestial no es lo suficientemente grande para albergar a Dios, entonces una casa terrenal no es lo suficientemente grande para hacerlo; y (b) si toda la tierra no es lo suficientemente grande como lugar de morada para Dios, entonces un lugar delimitado no es lo suficientemente grande para eso. (Encontrado por primera vez por LJ.) Nótese que su narrativa es comparable a 1 Reyes 8:27 y 2 Crónicas 6:18.

Jeremías 2:11. Dios: «¿Acaso ha cambiado alguna nación sus dioses, que ya no son dioses? Pero (*ve*) mi pueblo ha cambiado su gloria por lo que no aprovecha». { **+s** } Si los dioses de otras naciones son lo suficientemente creíbles y dignos como para permanecer inalterados por sus naciones, entonces el Dios de Israel es (es decir, debería ser) lo suficientemente creíble y digno como para permanecer inalterado por su nación. (NUEVO – Encontrado por primera vez por MS.)

Jeremías 8:7. Dios: «Sí (*gam*), la cigüeña en el cielo conoce sus tiempos señalados; y la tortuga, la golondrina y la grulla observan el tiempo de su llegada; pero (*ve*) mi pueblo no conoce la ordenanza del Señor». { **+s** } Si dichos animales son cognitivamente eficaces para conocer ciertos hechos relevantes para ellos, entonces el pueblo de Dios es (es decir, debería ser) cognitivamente eficaz para conocer ciertos hechos relevantes para ellos. (NUEVO – Encontrado por primera vez por MS.)

Jeremías 12:5 . Dios: (a) «Si (*ki*) has corrido con los infantes y (*ve*) te han cansado, ¿cómo (*ve-ekh*) podrás contender con los caballos [y no cansarte]?» (b) «Y si (*u*) en la tierra de paz te sientes [apenas] seguro, ¿cómo (*ve-ekh*) te sentirás seguro en la tierra salvaje del Jordán?» {2 instancias, 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. (Encontrado por primera vez por EbJ).

---

[16] Los confundí erróneamente en AFL , al igual que Jacobs. Son dos casos distintos, no uno solo.

Jeremías 25:29 . Dios: «Porque (*ki*), he aquí (*hine*), comienzo a traer maldad sobre la ciudad en que se invoca mi nombre, y (*ve*) ¿acaso vosotros [los menos virtuosos] quedaréis totalmente impunes?» { **-s** } Si los que invocan mi nombre no son lo suficientemente absueltos para escapar de mi ira, entonces vosotros, los menos virtuosos, tampoco sois lo suficientemente absueltos para escapar de mi ira. (Encontrado por primera vez por SYA).

Jeremías 45:4-5 . Dios: «Mira (*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 eres menos valorado] grandes cosas para ti?» { **-s** } Si las cosas por las que he trabajado no son lo suficientemente valiosas para Mí como para evitar ser destruidas, entonces las cosas por las que tú trabajas no son lo suficientemente valiosas para Mí como para evitar ser destruidas. (Encontrado por primera vez por SYA.)

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?» { **+s** } Si las personas que no son reprobables están suficientemente implicadas como para ser castigadas, entonces las personas que sí lo son también lo están. (Encontrado por primera vez por SYA).

Ezequiel 3:4-7. Dios a Ezequiel: « Hijo de hombre, ve, dirígete a la casa de Israel y háblales con mis palabras. Porque (*ki*) no has sido enviado a un pueblo de habla ininteligible y de lengua lenta, sino a la casa de Israel; no a muchos pueblos de habla ininteligible y de lengua lenta, cuyas palabras no puedes entender. Ciertamente, si (*im lo*) te enviara a ellos, te escucharían. Pero (*u*) la casa de Israel no consentirá en escucharte; porque (*ki*) no consienten en escucharme; porque (*ki*) toda la casa de Israel es de frente dura y de corazón endurecido». { **+s** } Si pueblos menos inteligentes fueran lo suficientemente inteligentes como para escuchar las palabras que envío por medio de ti, entonces la casa de Israel es (es decir, debería ser) lo suficientemente inteligente como para escuchar mis palabras. (NUEVO – Encontrado por primera vez por MS.)

Ezequiel 14:13-21 . Dios: "Hijo de hombre, cuando (*ki*) 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 podrán salvar ni a su hijo ni a su hija; solamente 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!" { **-p** } Si tales hombres santos carecen del crédito espiritual suficiente para impedir la ejecución de cada uno de los cuatro decretos negativos (castigos por los pecados

cometidos) por separado, entonces carecen de lo suficiente para detener los cuatro decretos juntos. (Encontrado originalmente por R/AS.)

Ezequiel 15:5 . Dios: "He aquí (*he aquí*): cuando (*sea*) [la vid] estaba entera, no era apta para ningún trabajo; cuánto menos cuando (*a través de ki*) el fuego lo ha devorado y (*ve*) está quemado, ¿podrá (*ve*) aún servir para algún trabajo? { **-s** } Si cuando estaba entero el árbol de la vid no estaba en buenas condiciones para ser útil, entonces ahora que está dañado no está en buenas condiciones para ser útil. (Encontrado por primera vez por GR.)

Ezequiel 33:24 . Dios: «Los que habitan esos lugares desolados de la tierra de Israel dicen: "Abraham era uno, y heredó la tierra; pero (*va*) nosotros somos muchos; la tierra nos ha sido dada en herencia"». 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 de 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). (Encontrado por primera vez por R.)

Jonás 4:10-11 . Dios: «Tuviste compasión de la calabaza, por la cual no trabajaste ni la hiciste crecer, que brotó en una noche y pereció en una noche; ¿y no debería yo 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). (Encontrado por primera vez en un manuscrito).

Salmos 25:8-9 . «Bueno y recto es el Señor; por tanto (*al ken*) instruye a los pecadores en el camino. Guía a los humildes en justicia y les enseña su camino». { **+p** } La lectura propuesta a fortiori parece ser: Si Dios es lo suficientemente bueno y recto como para instruir a los pecadores en el camino, entonces también es lo suficientemente bueno y recto como para guiar a los humildes en justicia y enseñarles su camino. (NUEVO – Encontrado por primera vez por ZHK).

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?» { **+p** } Si Dios es lo suficientemente poderoso como para sacar agua de una roca [17], entonces es lo suficientemente poderoso como

[17] 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).

para alimentar a su pueblo con pan y alimento. (Encontrado por primera vez por ZHK).

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, las 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. (Encontrado por primera vez por AS).

Proverbios 11:31 . Salomón: «He aquí (*hen*): el justo será recompensado en la tierra; ¡cuánto más (*af ki*) el impío y el pecador [serán recompensados en la tierra]!» { **+s** } Si el justo es lo suficientemente imperfecto como para ser recompensado en la tierra, entonces el impío y el pecador también lo son. (Primera vez encontrado por GR.)

Proverbios 15:11 . Salomón: «El infierno y la destrucción están delante del Señor; ¡cuánto más (*af ki*): 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. (Encontrado por primera vez por R.)

Proverbios 17:7. "La palabra arrogante no le sienta bien a un patán; mucho menos (*af ki*) los labios mentirosos a un príncipe." { **+p** } Si la palabra maliciosa es suficientemente impropia en un patán, entonces también lo es en un príncipe. (NUEVO – Encontrado por primera vez por R.)

Proverbios 19:7 . Salomón: «Todos los hermanos de los pobres lo odian, ¡cuánto más (*af ki*): se alejan de él sus amigos!» { **+p** } Si el pobre es tan impopular que sus hermanos lo evitan, entonces es tan impopular que sus amigos también lo evitan. (Encontrado por primera vez por R.)

Proverbios 19:10 . Salomón: «No es apropiado que un necio tenga lujos; ¡cuánto menos (*af ki*): que un siervo gobierne a los príncipes [sería apropiado]!» { **+s** } Si que un necio tenga lujos es lo suficientemente inapropiado como para ser indecoroso, entonces que un siervo gobierne a los príncipes es lo suficientemente inapropiado como para ser indecoroso. (Encontrado por primera vez por R.)

Proverbios 21:27 . Salomón: «El sacrificio de los impíos es abominable; ¡cuánto más (*af ki*): ofrecido con mala intención!» { **+s** } Si el sacrificio de una persona impía ofrecido con buena intención es lo suficientemente abominable como para ser rechazado, entonces el sacrificio de una persona impía ofrecido con mala intención también lo es. (Encontrado por primera vez por R.)

Job 4:18-19 . Elifaz el temanita : «Mirad (*hen*): Él no confía en sus siervos, y (*u*) a sus ángeles acusa de insensatez; ¡cuánto más (*af*): a los que habitan en casas de barro, cuyo fundamento está en el polvo [desconfía y acusa de insensatez]?» { **+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. (Encontrado por primera vez por SYA).

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?» { **-s** } Si los ayudantes de Rahab no fueron dignos de discutir con Dios, entonces Job tampoco lo es. (Encontrado por primera vez por R.)

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 ki*): al hombre abominable y vil, 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. (Encontrado por primera vez por R.)

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 ki*): el hombre, que 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. (Encontrado por primera vez por SYA.)

Job 35:13-14. Eliú: «En verdad (*akh*) Dios no escucha la vanidad, ni el Todopoderoso la toma en cuenta. Sí, cuando (*af ki*) dices que no puedes verlo, la causa está delante de Él; por lo tanto, espéralo». { **+s** } Si Dios ignora a los vanidosos por un tiempo, entonces ignorará a los que dudan por el mismo tiempo (o quizás más). (NUEVO – Encontrado por primera vez por R.)

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 (*meh*) han hecho? [es decir, ¡seguramente muchos más!]» { **+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. (Dudosamente una intención a fortiori, en mi opinión; pero mantuve el caso porque tradicionalmente se da por sentado). (Encontrado por primera vez por EbJ).

Daniel 2:9 . Nabucodonosor: «Así (*lahen*): dime el sueño, y (*ve*): sabré que puedes explicármelo [ya que es más difícil contarlo que interpretarlo]». { **+p** } Si Daniel tiene el poder suficiente para contar el sueño, entonces tiene el poder suficiente para interpretarlo. (Encontrado por primera vez por R.)

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 lo hicieron pecar las mujeres extranjeras. ¿Acaso, pues *,* te haremos caso para cometer todo este gran mal, para quebrantar la fe de nuestro Dios casándonos con mujeres extranjeras?» 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. (Encontrado por primera vez por R.)

2 Crónicas 6:18 . Salomón: «¿Pero acaso Dios habitará en verdad con los hombres en la tierra? He aquí (*hine*), ni los cielos ni los cielos de los cielos pueden contenerte; ¡cuánto menos (*af ki*) esta casa que he edificado ! » { **-s** } Si los cielos no son lo suficientemente grandes para contener a Dios, entonces una casa terrenal no es lo suficientemente grande para hacerlo. (Encontrado por primera vez por ZHK). Esta es la misma narración que en 1 Reyes 8:27.

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; así también (*af ki*): tu Dios [considerado por el hablante como igual a los demás dioses] no podrá librarte de mi mano». { **-s** } 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). (Encontrado por primera vez por AS).

4. MISHNA y 2 TALMUDS

Puede que haya menciones de algunos argumentos bíblicos a fortiori en la **Mishná** (revisada y cerrada alrededor del año 200 d. C. por R. Judah HaNasi, abreviado M), pero hasta ahora no he investigado el asunto (ni nadie más, que yo sepa).

Hace diez años publiqué [18]una lista de 46 argumentos a fortiori en la Mishná, basada principalmente en el trabajo del profesor Alexander Samely, con algunas modificaciones (menores) mías. Al revisar esta lista, no encuentro ningún pasaje de interés para la presente investigación; es decir, ninguno que mencione un argumento a fortiori bíblico. Los argumentos enumerados son, sin duda, argumentos a fortiori, pero no bíblicos; son todos mishnáicos. Aún es posible que en otras partes de la Mishná se haga referencia a algunos versículos bíblicos con una intención fortiori. De ser así, debemos encontrarlos y colocarlos al principio de nuestra lista cronológica.

En cuanto a la época de la Mishná, cabe mencionar a Tanna **R. Eliezer ben R. Jose HaGelili** [19](abreviado EbJ), del siglo II d. C. En una *baraita* sobre las 32 reglas hermenéuticas de interpretación bíblica, distingue entre argumentos *qal vachomer explícitos (meforash*) e implícitos (*satum*) (reglas 5 y 6). Ofrece dos ejemplos bíblicos de cada uno [20]: **Jeremías 12:5 y Ester 9:12 para los explícitos** , y Salmos 15:4-5 para los implícitos. Los dos casos explícitos aparecen mucho más tarde en la lista de diez *del Génesis Rabá* (véase más adelante), y Rashi comenta los casos implícitos posteriormente (véase más adelante).

Cabe destacar que uno de los dos ejemplos de argumento «explícito» a fortiori que se presentan aquí es Ester 9:12, que podría considerarse más creíblemente «implícito». En este caso, el término *meh* (qué) se interpreta como «cuánto más», aunque la lectura más sencilla es que simplemente se refiere a un signo de interrogación (es decir, *¿ cuántos* antisemitas más fueron asesinados?), sin perjuicio de si la respuesta es más o menos (fueron asesinados). El hecho de que sea posible una lectura alternativa del texto es suficiente, en mi opinión, para clasificarlo como *qal vachomer*

---

18 Véase AFL, apéndice 2 (véase también el capítulo 23).

19 HaGelili significa el Galileo.

20 Obtuve esta información de L. Jacobs, quien llama la atención sobre la mención de estos argumentos bíblicos a fortiori en la baraita *en* su ensayo “El argumento Qal Va-Homero en el Antiguo Testamento” (en su libro *Pensamiento rabínico en el Talmud* , pág. 111). Sin embargo, tenga en cuenta que los ejemplos dados podrían no ser parte de la *baraita original* , sino de un comentario posterior añadido a ella. Véase: https://jewishencyclopedia.com/articles/2500-baraita-of-the-thirty-two-rules. En hebreo, las reglas hermenéuticas se conocen como *midot* .

implícito en lugar de explícito . Sin embargo, he mantenido este caso en la lista de casos explícitos porque es ampliamente aceptado como tal en la tradición rabínica.

El siguiente en orden cronológico es probablemente el Midrash *Genesis Rabbah* (abreviado GR). Probablemente fue iniciado por el Amora R. Oshaya ben Hama, quien floreció en el siglo III d. C., e incluía material tanaítico con escritos de ese autor. Posteriormente, se amplió con el tiempo con aportaciones de otros editores y autores, hasta que se cerró efectivamente alrededor del 300-500 d. [21]C.

En cuanto a los dos Talmud, hasta la fecha solo conozco uno o dos argumentos bíblicos a fortiori mencionados en cada uno de estos documentos. Por supuesto, se necesita más investigación para elaborar listas exhaustivas de tales menciones en esos dos documentos (y, de hecho, en otros de esa época).

El **Talmud de Jerusalén** (en hebreo Talmud *Yerushalmi* , abreviado JT), en el tratado *Sanedrín* 10:1 (27d), menciona [22]el *qal vachomer* de **Génesis 4:24** . Al ir allí, veo que dice: "Un argumento *de menor a mayor* : Porque Caín sería vengado siete veces, etc." [23].

El **Talmud babilónico** (heb. Talmud *Bavli* , abreviado BT). Hasta la fecha hemos encontrado dos casos. En el tratado *Sanedrín* 108a del BT, se percibe un *qal vachomer en* **Génesis 6:9** . El pasaje relevante es el siguiente [24]:

> "Estas son las generaciones de Noé: Noé fue un hombre justo y perfecto en su generación. Rabí Johanan dijo: En su generación, pero no en otras generaciones [25]. Resh Lakish sostuvo: [Incluso] en su generación, ¡cuánto más en otras generaciones [26]!"[27]

---

21 https://jewishencyclopedia.com/articles/3056-bereshit-rabbah.

22 Esto lo señala Louis Jacobs en la nota al pie 3 de dicho ensayo.

23 https://www.sefaria.org/Jerusalem_Talmud_Sanhedrin.10.1.10?lang=bi **&** with=all **&** lang2=en.

24 Textos en inglés basados en la edición del Talmud de Soncino, disponibles en línea en Halakhah.com.

25 Nota al pie de página en la edición de Soncino: " Así que Noé: en comparación con el resto de su generación, que eran excepcionalmente malvados, se destacó como un justo. hombre; en otras generaciones no habría sido superior a la persona promedio."

26 Nota a pie de página en la edición de Soncino: «Así pues, si Noé fue justo incluso cuando todo su entorno era malvado, ¡cuánto más lo habría sido viviendo entre hombres justos!»

27 El pasaje continúa: "R. Hanina dijo: Como ejemplo de la opinión de R. Johanan, ¿a qué se puede comparar esto? A un barril de vino que yace en una bóveda de ácido: en su lugar, su aroma es fragante [por comparación con el ácido]; en otro lugar, su aroma no será fragante. R. Oshaia dijo: Como ejemplo de la opinión de Resh Lakish, ¿a qué se puede comparar esto? A un frasco de aceite de nardo que yace entre basura: [si] es fragante donde está, ¡cuánto más entre especias!"

Analizo este argumento a fortiori más adelante en este ensayo, en la sección (capítulo 6) sobre Rashi [28]. Allí lo considero implícito, no explícito.

El tratado *Baba Qama* 25a menciona el *qal vachomer* de **Números 12:14** , en relación con la Mishná *Baba Qama* 2:5, que introduce el concepto y principio de *dayo* (suficiencia) para inferencias rabínicas a fortiori. El tratado comenta esta Mishná de la siguiente manera, citando el mencionado pasaje de la Torá:

> ¿Acaso R. Tarfon ignora realmente el principio de *dayo* ? ¿No es *dayo* de origen bíblico? Como se enseña: ¿Cómo funciona la regla de *qal vachomer* ? Y el Señor le dijo a Moisés: «Si su padre le hubiera escupido en la cara, ¿no habría de avergonzarse durante siete días?» ¡Cuánto más, pues, en caso de reprensión divina, debería avergonzarse durante catorce días! Sin embargo, el número de días sigue siendo siete, pues basta con que la ley respecto de lo inferido sea equivalente a aquello de lo que se deriva.

La Guemará se extiende extensamente sobre este tema. He analizado su discurso con gran detalle y de forma muy crítica en mi obra *A Fortiori Logic* (AFL, capítulos 7 y 8), por lo que no necesito repetirme aquí. En resumen, este comentario asume erróneamente (en contra de la teoría lógica y de la práctica real en el resto del Talmud) que *todo* argumento fortiori es un crescendo formal; además, se refiere únicamente a uno de los dos argumentos formulados por Rabí Tarfón en la Mishná (ignorando por completo el segundo, que sin duda no es proporcional). Evidentemente, la Guemará intenta fundamentar el *dayo de la Mishná* en el pasaje bíblico mencionado; pero esto es lógicamente imposible, ya que el principio *dayo* se refiere a la inferencia de una ley de la Torá/Divina a una rabínica/humana, mientras que la narración de Números es enteramente divina.

Para reiterar, puede que haya otras menciones de argumentos bíblicos a fortiori en estos dos documentos masivos, pero aún no las hemos buscado sistemáticamente.

Génesis 4:24 y Números 12:14, que se encuentran en el Talmud de Jerusalén y el Talmud de Jerusalén respectivamente, también aparecen en el Talmud de Jerusalén (aunque solo este último como parte de la lista de diez). Gabay cree que la lista del Talmud de Jerusalén probablemente fue anterior, en cuyo caso pudo haber influido en los Talmudes. Sin embargo, es posible que, dado que los Talmudes se completaron (según los historiadores) aproximadamente entre el 350 y el 400 d. C. y alrededor del 500 d. C. respectivamente, pero tardaron siglos en desarrollarse (como la Mishná, que se completó en el 200 d. C.), algunas partes de estos precedieran al Talmud de

---

[28] Encontramos este caso a través de Rashi, y el comentario de Rashi a través de Hirschensohn. La traducción al inglés del comentario de Rashi en Chabad.org cita, así como San. 108a, Gen. Rabbah 30:9 y Tan. Noach 5.

Jerusalén o se superpusieran con él. En ese caso, los autores del Talmud de Jerusalén podrían haber tenido acceso privilegiado a borradores tempranos de los Talmudes, o tal vez haber oído hablar de ellos de forma oral. De hecho, incluso es posible que algunos de los autores del Talmud de Jerusalén estuvieran entre los autores del Talmud de Jerusalén y el Talmud de Jerusalén. Por lo tanto, nos resulta muy difícil hipotetizar el orden cronológico de estos documentos. En consecuencia, considero GR como el documento anterior, pero también trato los hallazgos en JT y BT como hallazgos independientes de este.

Nos resultaría relativamente fácil encontrar casos de argumentos bíblicos de a fortiori en la Mishná y los dos Talmudes si existiera *un índice* con dicha información. En tal caso, podríamos comenzar comprobando de inmediato, para cada uno de los 72 versículos bíblicos que ya conocemos, si está indexado en alguno de estos tres documentos. Luego examinaríamos el pasaje mishnáico o talmúdico en cuestión y veríamos si menciona explícitamente, o incluso alude, al carácter a fortiori del versículo bíblico indexado. Después, podríamos profundizar en el tema, revisando minuciosamente todas las demás entradas del índice (puede haber cientos de ellas) en busca de casos adicionales de *qal vachomer bíblicos* que aún no conozcamos.

5. GÉNESIS RABBAH y después

En el Midrash *Génesis Rabá* (Heb. *Bereshit) Rabbah* , «Exégesis Mayores del Génesis» (abreviado GR) [29], que data de ca. 300-500 d. C., R. Ishmael (siglo II d. C.), es citado (GR 92:7) diciendo que **Génesis 44:8** es «uno de los diez argumentos *qal vachomer* dados en la Torá» (el término «la Torá» se entiende aquí como «el Tanaj», como se hace evidente). Luego se enumeran nueve instancias más en el texto recibido, a saber: **Éxodo 6:12, Números 12:14, Deuteronomio 31:27, 1 Samuel 23:3, Jeremías 12:5 (2 instancias), Ezequiel 15:5, Proverbios 11:31 y Ester 9:12** . Esta es la afirmación más antigua conocida sobre el número de argumentos a fortiori en la Biblia judía. Podemos asumir, y de hecho asumiremos, que todos los comentaristas posteriores sobre el argumento bíblico a fortiori estaban al tanto de esta lista (aunque algunos no estuvieran del todo de acuerdo con ella).

He analizado estos diez casos clásicos de *qal vachomer* y demostrado su relevancia en mis trabajos anteriores sobre este tema [30]; además, se enumeran y aclaran brevemente en el capítulo 3 del presente ensayo. No entraré en detalles sobre estos ni sobre otros casos mencionados en este trabajo si ya los he tratado suficientemente en mis trabajos anteriores; el propósito del presente ensayo es abordar casos «nuevos» (es decir, casos que solo han llegado a mi conocimiento durante el transcurso del presente estudio).

Esta lista de diez casos es puesta en duda por algunos comentaristas, como veremos más adelante. Para empezar, algunos han cuestionado la antigüedad de los nueve casos adicionales (además del primero mencionado en Génesis 44:8), sugiriendo que podrían haber sido añadidos posteriormente a modo de editorial, o incluso como una glosa posterior [31], ya que Rabí Ismael no es identificado explícitamente como su autor. Además, muchos comentaristas se han percatado de que, de hecho, existen más de diez casos de *qal vachomer* en el Tanaj; y algunos han intentado explicar este hecho sorprendente pero innegable.

---

[29] https://en.wikipedia.org/wiki/Genesis_Rabbah. El autor tradicionalmente considerado (o quizás solo el iniciador) de este libro es R. Oshaya ben Hama. El texto en hebreo se puede descargar en https://hebrewbooks.org/14385.

[30] Concretamente en los capítulos 5 y 6 de JL, y en AFL, apéndice 1. Véase también mi ensayo "Los 46 argumentos *de Qal vachomer* en el Tanaj" (que se basó en AFL en 2023).

[31] Véase el ensayo de Jacobs citado anteriormente; en la nota al pie 2, se refiere a una extensa nota de Theodor-Albeck que sugiere que la lista dada es una glosa.

Es importante señalar que se cita a Rabí Ismael diciendo *sin reservas* que hay diez (es decir, precisamente diez) casos de *qal vachomer* en el Tanaj. No sugiere que los diez a los que se refiere (cualquiera que sea el conjunto de diez que se le atribuya) sean, de alguna manera, los más significativos o los más informativos; ni implica con ello que conozca otros casos, ya sean pocos o muchos más. Sin duda, si él (o quienquiera que haya escrito este pasaje de GR en su nombre) hubiera conocido casos adicionales, naturalmente lo habría dicho, y habría mencionado su cantidad, los habría enumerado o habría explicado (aunque brevemente) por qué no hizo ninguna de las dos cosas. Por esta razón, todo intento de afirmar que el número diez fue concebido como selectivo de alguna manera, y que de hecho Rabí Ismael (o quienquiera que fuera) conocía todos los demás casos, es una proyección anacrónica de información hipotética en el texto dado, es decir, una obra de ficción, no una investigación académica seria.

Es evidente, pues, que el número diez se concibió originalmente como exhaustivo; además, al parecer, se consideró exacto durante toda la Antigüedad y hasta bien entrada la Edad Media. Como veremos, Rashi, en su comentario al Tanaj, también menciona el número diez, al tiempo que en otros pasajes señala explícitamente otros casos. Evidentemente, los rabinos sentían un fuerte apego al número redondo diez desde el principio y eran muy reacios a apartarse de él [32].

Y sin embargo... en GR se mencionan otros dos argumentos a fortiori, a saber, **Génesis 4:24** y Génesis 17:20-21 [33]. Así, GR aparentemente menciona 12 casos en total. Suponiendo que un solo autor sea responsable de toda la obra, esto contradice la afirmación de GR 92:7 de que solo hay diez argumentos a fortiori en total. Concediendo que estos dos casos no estaban entre la lista original de diez, podemos preguntarnos por qué fueron excluidos. Parece que, aunque Gén 4:24 es técnicamente un caso válido y explícito, el hecho de que el argumento sea pronunciado por un personaje desagradable (es decir, Lemekh) y pueda ser un intento de justificar de alguna manera un acto malvado (es decir, matar) lo descalificó por razones éticas (desde la perspectiva rabínica) para su inclusión en la lista [34]. En cuanto a Gén 17:20-21, su exclusión, en cualquier etapa, probablemente se debió al reconocimiento de que es implícito más que explícito.

---

[32] Podrían haberse centrado igualmente en siete casos, en trece o en cualquier otro número popular entre ellos, ¡y nos estaríamos haciendo las mismas preguntas!

[33] Esta información la baso en Jacobs. Véanse las notas a pie de página 3 y 4 de su ensayo.

[34] Allen Wiseman (en su tesis doctoral de 2010, *A Contemporary Examination of the A Fortiori Argument Involving Jewish Traditions,* pp. 174-6) sugiere que este caso se encuadra en la categoría rabínica de *qal vachomer «malvado»* . No menciona otros ejemplos de esta categoría, pero es fácil sugerir algunos; por ejemplo, 2 Crónicas 32:15 sería uno. Huelga decir que, incluso si un argumento a fortiori es «malvado» en este sentido, conserva su validez lógica. Por muy desagradable o inverosímil que sea el contenido, lo que cuenta es la forma, no el contenido.

Por lo tanto, debemos centrarnos en Génesis 4:24 y plantearnos la pregunta obvia: ¿por qué no se incluyó en la lista clásica de diez casos? Son posibles muchas respuestas. Es posible que la Biblia de Génesis (GR) fuera una compilación de diferentes documentos de los mismos o de distintos autores; y que el o los editores que los unieron no se percataran de la inconsistencia, o tal vez no quisieran alterar el texto fusionado, incluso si esa abstención implicaba que la inconsistencia persistiría. Incluso un solo autor podría haber encontrado y enumerado primero los diez casos; y luego, tiempo después, descubrir el undécimo caso, pero ser reacio a reescribir la lista. (¡ Recordemos que los autores de aquella época no contaban con procesadores de texto como los nuestros!). O bien, el autor podría haber conocido el caso de Génesis 4:24 antes de elaborar su lista de diez, pero luego lo pasó por alto accidentalmente al componerla; o tal vez lo omitió intencionadamente, para tener una lista de exactamente diez casos (un número redondo y conveniente). Aún podrían ofrecerse otras explicaciones.

Génesis 4:24 dice: «Si (*ki*): Caín será vengado siete veces, entonces (*ve*): Lemekh [será vengado] setenta y siete veces». Aparentemente, Lemekh está diciendo: Un asesino intencional es más aborrecible que uno no intencional (premisa mayor tácita); de donde se deduce que si un asesino intencional no es lo suficientemente aborrecible como para ser castigado de inmediato, entonces un asesino no intencional permanecerá impune por mucho más tiempo. Este es *un argumento negativo de tipo crescendo* (**-s&**); y es razonablemente explícito (difícilmente podría interpretarse de otra manera).

Génesis 17:20-21 dice: "Y en cuanto a Ismael, te he oído; he aquí (*hine*), 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 próximo año."

Gabay señala, con respecto a estos versículos, la necesidad de ver a Rashi en el nombre de Midrash Rabbah (GR 47:5), y a Maharzu en el Midrash "que la razón por la cual una KV es evidente es porque hay una repetición aquí de lo que ya se dijo en el v19", que dice: "Y Dios dijo: 'En verdad (*aval*), tu esposa Sara te dará un hijo, y lo llamarás Isaac, y estableceré mi pacto con él como un pacto perpetuo para su descendencia después de él'".

Rashi menciona el pasaje del Midrash Rabbah (47:5) con la lectura *qal vachomer* para el versículo 21 en su comentario al versículo 19:

> «"Y mi pacto". ¿Por qué está escrito esto? ¿Acaso no está ya escrito (versículo 9): "Y guardaréis mi pacto, vosotros y vuestra descendencia, etc."? Pero como Él dijo (versículo 7): "Y estableceré, etc.", uno podría pensar que los hijos de Ismael y los hijos de Cetura están incluidos en el establecimiento [del pacto].

> Por lo tanto, la Escritura afirma: "Y estableceré mi pacto con él", y no con otros. Ahora bien, ¿por qué dice [de nuevo en el versículo 21]: "Pero mi pacto estableceré con Isaac"? Esto nos enseña que él era santo desde el vientre materno. Otra explicación [para la repetición del versículo 19]: Dijo el rabino Abba: La Escritura aquí deriva una conclusión a fortiori (*qal vachomer*) con respecto al hijo de la señora de [lo que está escrito con respecto a] el hijo de la sierva. Aquí está escrito: "He aquí que lo he bendecido, y lo haré fecundo, y lo multiplicaré". Esto se refiere a Ismael. ¡Cuánto más (*qal vachomer*), «Pero yo estableceré mi pacto con Isaac» (*Génesis Rabá* 47:5)!

El argumento a fortiori propuesto en GR es el siguiente: Si Ismael, hijo de la sierva, será bendecido con fertilidad y multiplicación (premisa menor), entonces *qal vachomer* Isaac, hijo de su ama, será bendecido igualmente, y además con Mi pacto (conclusión). La premisa mayor tácita aquí es: Isaac (P) , hijo de Sara, es más digno (R) que Ismael (Q) , hijo de Agar; y la premisa tácita de proporcionalidad es que cuanto más digno es uno, más bendecido (S) . Por lo tanto, la forma del argumento es positivo sujeto a crescendo (**+s&**).

El propósito de la lectura a fortiori es, primero, argumentar que Isaac, al igual que Ismael (en el versículo 20), está siendo bendecido con descendencia; segundo, argumentar que Isaac está siendo bendecido (en el versículo 21) más que Ismael. Pero la inferencia de que Isaac tendrá descendencia claramente no es necesaria aquí, ya que el versículo 19 ya nos informa *explícitamente* que Isaac tendrá «descendencia después de él» que también estará sujeta al pacto «eterno». La intensificación de la conclusión pura en una conclusión a crescendo tampoco es claramente necesaria aquí, ya que Isaac ya es *explícitamente* bendecido con el pacto de Dios en el versículo 19 y nuevamente en el versículo 21, mientras que Ismael no lo es (no se le menciona en estos dos versículos ni en ningún otro lugar al respecto).

Así pues, no hay necesidad de las inferencias propuestas, ya que están dadas textualmente. Por lo tanto, contrariamente al comentario mencionado anteriormente de Maharzu (es decir, Einhorn), el versículo 19 no hace que la interpretación *qal vachomer sea «evidente», ¡sino redundante* ! Lo que no es necesario para la comprensión de un texto es un adorno inútil. ¿Por qué, entonces, se menciona dos veces aquí la bendición de Isaac con el pacto? Podemos remitirnos al Midrash para obtener respuestas a esta pregunta. Según este, el versículo 19 sirve para excluir a Ismael y a los hijos de Cetura (mediante una lectura *davka*): «Y estableceré mi pacto con él, y no con otros»; y el versículo 21 sirve para explicar por qué se dice la bendición antes del nacimiento de Isaac, a saber: «era santo desde el vientre».

Que existan interpretaciones alternativas autorizadas a la lectura a fortiori de R. Abba confirma mi argumento razonado de que esta lectura es implícita (*satum*) en lugar de

explícita (*meforash*). Es notable que el autor de la lista GR 92:7 de diez argumentos *qal vachomer* en el Tanaj también consideró implícito el *qal vachomer de Génesis 17:20-21* propuesto en GR 47:5, puesto que no lo incluyó en su lista. Nótese también que *Avot de-Rabbi Nathan* no incluye Génesis 17:20-21 en su lista de cinco *qal vachomer* en la Torá, aunque este caso se menciona en el documento anterior (es decir, en GR). Estas ausencias demuestran que no estoy solo en mi argumento [35].

Cabe señalar, sin embargo, que ***Avot de-Rabbi Nathan*** (abreviado ARN), una obra hagádica (de autor incierto) que data de la era geónica (ca. 650-950 d. C.) [36], incluye Génesis 4:24 como uno de los cinco argumentos *qal vachomer* de la Torá (en este caso, el Pentateuco), junto con los cuatro casos enumerados en GR (mostrados arriba), mientras que no incluye Génesis 17:20-21 en esta lista [37]. Esto confirma que, incluso en tiempos relativamente antiguos, el primer caso se reconocía como válido y explícito, mientras que el segundo no se consideraba así. Pero la principal importancia histórica de ARN radica en que agrupa Génesis 4:24 con los cuatro casos de la Torá mencionados en GR.

Para complicar aún más las cosas, la obra midrásica mucho posterior llamada ***Yalkut Shimoni*** (abreviatura YS), que significa «[La] Reunión de Simón», compilado (autoría incierta) en la época medieval, entre los siglos XI y XIV [38], afirma que hay diez casos de *qal vachomer* en el Tanaj, pero aparentemente solo enumera nueve, omitiendo Ezequiel 15:5 [39]. Esta lista incompleta de YS ha generado cierta controversia. Objetivamente, podría tratarse simplemente de una omisión involuntaria del autor, o más probablemente de un error de copista posterior. Estas son las explicaciones más razonables de la omisión. Dado que el *qal vachomer* implícito en este versículo es técnicamente impecable, no había razón lógica para rechazarlo.

---

35 Cabe señalar que anteriormente, en AFL 16:4, llegué a la misma conclusión, argumentando que, si bien el argumento puede interpretarse a partir del texto, este también puede leerse de forma más sencilla. Cabe destacar, además, que, como indico allí, Louis Jacobs considera este caso «sumamente dudoso».

36 https://en.wikipedia.org/wiki/Avot_of_Rabbi_Natan. https://jewishencyclopedia.com/articles/355-abot-de-rabbi-nathan.

37 Jacobs da como referencias: "(versión B) 44; *Gen. Rabbah* 4:24 y Gen. 17:20-1 (ed. Theodor-Albeck, p. 225) y Jerusalem Talmud *Sanh* . 10:1 (27d)". Nótese también, de paso, que ARN no menciona otros tres casos de Torah *qal vachomer* , a saber, Gen. 3:22, 11:6-7, 17:17, defendidos posteriormente por Hirschensohn (pero rechazados por Jacobs y por mí como, en el mejor de los casos, implícitos).

38 https://en.wikipedia.org/wiki/Yalkut_Shimoni. https://jewishencyclopedia.com/articles/15057-yalkut#anchor4.

39 https://www.sefaria.org/Yalkut_Shimoni_on_Torah?tab=contents. En la sección 132, un comentario sobre 1 Sam. 23:3.

Pero algunos comentaristas [40]han interpretado esta omisión como *intencional.* El autor del YS *rechazó* el caso de Ezequiel 15:5 de la lista de diez casos del GR (lo que implica que fue una adición tardía); e incluso propuso un reemplazo. Personalmente, no estoy de acuerdo con esta última opinión. En mi opinión, si el autor del YS hubiera criticado la inclusión de Ezequiel 15:5, lo habría dicho claramente y explicado su rechazo (y tal vez habría sugerido otro caso en su lugar); no simplemente habría ignorado el caso y esperado que otros lo siguieran basándose únicamente en su autoridad, sin justificación. ¿Se dio tal explicación y con el tiempo se extravió? Es más fácil suponer que el caso de Ezequiel se omitió accidentalmente del *Yalkut. La lista de Shimoni* , en lugar de asumir (como uno tendría que hacerlo de otro modo) que la explicación requerida y faltante para su ausencia fue lo que se perdió accidentalmente.

El *Yalkut* Por cierto, *Shimoni es* uno de los comentarios que intentó explicar por qué GR solo enumeró diez casos de *qal vachomer* en el Tanaj, aunque evidentemente hay muchos más. Gabay me informó que YS propone que cada uno de los diez casos enumerados nos enseña alguna «novedad» (*chiddush*), alguna lección que habría permanecido desconocida sin el *qal vachomer dado* . Por ejemplo: de no ser por Éxodo 6:12, podríamos haber supuesto que el faraón escucharía a Moisés; de Números 12:14 aprendemos el principio *dayo* ; y así sucesivamente.

En mi opinión, esta explicación es demasiado imprecisa y carece de fundamento. Para ser creíble, cada caso incluido en la lista de diez de GR tendría que explicarse de forma clara y convincente según lo propuesto; además, habría que demostrar que cada caso *no incluido en dicha lista carece* de esta propiedad didáctica. Dado que la diferencia alegada se identifica de forma muy vaga (en efecto, como «algún tipo de lección»), la tarea resulta prácticamente imposible de aplicar [41]. Que el autor de ese comentario no utilizara este método de investigación es evidente, en cualquier caso, por el hecho de que no propone (como sería necesario) una lista completa de todos los casos de *qal vachomer* en el Tanaj, y mucho menos un análisis detallado de todos los casos (tanto los incluidos como los excluidos) que demuestren su descabellada tesis.

Evidentemente, esta teoría se formuló simplemente como una hipótesis especulativa, un mero acto de fe y esperanza. Era solo una expresión del deseo del autor de encontrar una solución al problema en cuestión, una que confirmara la supuesta infalibilidad y omnisciencia del antiguo autor rabínico del *Génesis Rabá* respecto a los argumentos *qal vachomer* en el Tanaj (si bien su breve lista solo incluye diez

---

40 Cabe destacar al comentarista del siglo XIX Zeev Wolf Einhorn , como se verá más adelante en la sección dedicada a él.

41 En realidad, cada versículo bíblico enseña algo ; por lo tanto, un criterio tan vago resulta inútil. YS no ha especificado un criterio más preciso.

casos). Lo cierto es que nada distingue realmente los diez casos enumerados en GR 92:7 de todos los demás casos de *qal vachomer* en el Tanaj. Ni la forma lógica, ni el lenguaje empleado, ni el contenido, ni la utilidad pueden señalarse como distintivos de estos diez casos, ni como requisitos para los diez. Por lo tanto, solo podemos suponer con honestidad y seguridad que el autor de GR solo conocía los casos que enumeró (en el momento en que los enumeró).

Se me ocurre una idea: ¿quizás esto tenga algo que ver con el Talmud? ¿Quizás la lista de argumentos *qal vachomer* en GR sea una lista de ejemplos bíblicos de a fortiori mencionados como tales en el Talmud? Hemos visto anteriormente que cada uno de los dos Talmudes menciona al menos un argumento bíblico de a fortiori. Quizás existan otras menciones similares en JT y/o BT; quizás las diez que aparecen en GR. Es posible, suponiendo que el orden cronológico no excluya esta hipótesis, que la lista de GR pretenda reflejar información talmúdica. Sin duda, vale la pena investigar este asunto.

De todos modos (como ya se ha sugerido), sería interesante investigar, por sí mismo, todas las menciones, explícitas o por alusión, de *qal vachomer bíblico* en ambos Talmud. Podría haber más o menos casos que los 10 o 12 mencionados en GR. Incluso podríamos descubrir nuevos casos, casos que nadie ha redescubierto desde entonces...

Algunas de las premisas de la discusión anterior se verán considerablemente refutadas más adelante en el presente estudio, cuando examinemos (en el capítulo 11) la obra de Chaim Hirschensohn, ya que aparentemente tuvo la brillante idea de interpretar la afirmación de R. Ishmael (en GR 92:7) de que hay "diez argumentos *qal vachomer* dados en la Torá" como literalmente en *la Torá* (el Chumash), y no como todos han asumido durante siglos que se refiere *al Tanaj* . Además, Hirschensohn logró reunir diez ejemplos de la Torá (e incluso más de diez), confirmando así su interpretación. Analizaremos y discutiremos este cambio con mayor detalle más adelante en este volumen, cuando contemos con más datos .

6. R. Shlomo Yitzchaki (Rashi)

R. Shlomo Yitzchaki, más conocido por su acrónimo Rashi (abreviatura R, n. 1040 en Troyes, Francia, m. 1105) [42], escribió un comentario continuo sobre el Tanaj [43]en el que ocasionalmente llama la atención sobre un discurso fortiori, utilizando las expresiones hebreas *qal vachomer* y/o *kol. sheken* como banderas.

Desconozco si alguien ya ha elaborado una lista de todos los casos que él señala; pero se me ocurrió que podría, al menos, comprobar si alguno o todos los 67 casos que hemos identificado hasta ahora a través de otros autores en este estudio (enumerados en el capítulo 3) fueron señalados por él con anterioridad. Este método no revelaría necesariamente todos los casos conocidos por Rashi, ya que podría haber detectado casos que no figuran en nuestra lista (y, por lo tanto, que aún desconocemos). Además, podría haber revelado algunos casos desconocidos para nosotros en otros lugares, como en sus comentarios sobre el Talmud o en alguna otra obra. Sin embargo, de este modo podríamos identificar, al menos, cuáles *de los casos que hemos encontrado* deberían atribuirse a Rashi como «primeros hallazgos históricos», dado que vivió y escribió mucho antes que los demás autores que hemos investigado.

Y, en efecto, resulta que Rashi descubrió al menos **14 instancias** de *qal vachomer* en el Tanaj antes que nadie más que conozcamos (14 instancias además de las 11 instancias dadas en el Midrash GR, por supuesto). A saber: **Génesis 6:3; 2 Reyes 5:13; Ezequiel 14:13-21, 33:24; Proverbios 15:11, 17:7, 19:7, 19:10, 21:27; Job 9:13-14, 15:15-16, 35:13-14; Daniel 2:9; Nehemías 13:26-27** . Estos, entonces, deben ser categorizados como ' primeros hechos históricos' . Rashi señala los versículos como un argumento fortiori mediante el uso de los términos *qal vachomer* (o *q"v*) y/o *kol. sheken* (o *k"sh*) [44], generalmente solo sobre la base del versículo en cuestión que involucra una expresión típica como *af ki* .

Cabe señalar que el caso de Job 35:13-14 que se menciona no fue uno de los 67 casos hallados por autores posteriores, sino que fue hallado por mí en el curso de la presente investigación (véase más abajo).[45]

---

42 https://en.wikipedia.org/wiki/Rashi. https://jewishencyclopedia.com/articles/12585-rashi-s**olomon** -bar-isaac.

43 https://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/63255/jewish/The-Bible-with-Rashi.htm.

44 Podemos asumir, creo, con seguridad que Rashi quiere decir lo mismo con ambas expresiones, incluso si en su comentario a Ezequiel 14:21 usa una conjunción de ambas por alguna razón (supuestamente solo para enfatizar).

45 Otro caso que descubrí recientemente fue Génesis 18:12. Atribuí este caso a Hirschensohn, porque se inspiró en uno de sus hallazgos.

En la mayoría de los casos, Rashi se limita a señalar los argumentos de esta manera, sin analizarlos más a fondo; es decir, sin identificar suficientemente los términos y proposiciones involucrados, algunos de los cuales pueden encontrarse en versículos distintos al que comenta directamente . A veces, estos detalles faltantes son bastante obvios; pero en otras ocasiones, una presentación más detallada habría sido didácticamente útil. Esto demuestra que la comprensión de Rashi de un argumento fortiori era intuitiva más que formal (lo cual, por supuesto, no sorprende, ya que los estudios formales de un argumento fortiori se desarrollaron mucho más tarde históricamente en los círculos judíos).

Cabe señalar que Rashi propone tres casos más como *qal vachomer* , pero los rechazo por las razones que se exponen a continuación.

Casos derivados . Los 14 casos de *qal vachomer* atribuidos a Rashi pueden considerarse "primeros casos históricos" a menos que se encuentre que algún comentarista anterior los haya mencionado. Por otro lado, los 11 casos mencionados en GR pueden considerarse "derivados", es decir, aprendidos por Rashi de esa (u otra) fuente anterior.

Respecto a estos últimos casos, cabe destacar lo siguiente: (a) Rashi no ofrece ningún comentario sobre tres de ellos, a saber: Deut. 31:27, Jer. 12:5b y Esth. 9:12; sin embargo, es razonable suponer que conocía y aprobaba estos casos de GR. (b) Rashi, en su comentario, señala explícitamente como a fortiori siete casos, a saber: Gen. 4:24, Gen. 44:8, Ex. 6:12, Num. 12:14, Jer. 12:5a, Ez. 15:5 y Prov. 11:31. El caso restante de 1 Sam. 23:3 se señala indirectamente: no hay comentario *ad loc* ., pero el comentario a Ez. 14:21 se refiere a él [46]también como a fortiori.

(c) En un caso, concretamente en Génesis 44:8, Rashi afirma explícitamente: «Este es uno de los diez *qal vachomer* [argumentos] que se mencionan en la Torá, y todos ellos están enumerados en *Bereshit Rabbah* »; demostrando así su conocimiento de GR y, de hecho, reiterando su enfoque principal en Génesis 44:8 y su peculiar uso de la palabra «Torá» en el sentido de «Tanaj». El comentario de Rashi a Éxodo 6:12 dice simplemente: «Este es uno de los diez *qal vachomer* [argumentos] que se encuentran en la Torá»; sin mencionar GR (aunque hay una referencia a GR 92 entre corchetes, que sospecho que es simplemente una glosa editorial). En los nueve casos restantes de GR, no se menciona ni GR ni el número diez. Por lo tanto, Rashi especifica claramente solo dos casos como pertenecientes a los diez enumerados en GR (y ambos son casos de la Torá).

---

[46] También hace referencia a Ezequiel 15:5, aunque este último también contiene un comentario directo con el mismo efecto.

Rashi ofrece comentarios más extensos sobre el contenido de algunos de los 11 casos de GR, concretamente sobre Gén. 4:24, Éx. 6:12, Núm. 12:14, Jer. 12:5 (a y b), Ez. 15:5 y Prov. 11:31. Algunas de sus lecturas detalladas, a fortiori, difieren ligeramente, pero no radicalmente, de las mías. Por ejemplo, interpreta Jer. 12:5a como: «Si incluso tus hermanos los sacerdotes vienen a matarte, sin duda los príncipes de Judá se levantarán contra ti para matarte», dando así significados más específicos a los términos utilizados en el texto.

Una de sus interpretaciones más completas, sin embargo, es especialmente destacable por ser muy diferente de la mía. Se trata de la relativa a Números 12:14, pues en ella reitera la interpretación de este relato de la Torá que se encuentra en BT *Baba Qama* 25a, donde el argumento a fortiori va en aumento desde un confinamiento de 7 días hasta 14 días, tras lo cual la pena se reduce de nuevo a 7 días mediante la aplicación del principio *dayo* . Esta afirmación, como he explicado detalladamente en AFL, no es una lectura literal (*pshat*) del versículo, sino una interpolación fantasiosa susceptible de muchas críticas. Véase mi breve comentario sobre este caso en el capítulo 4 (arriba).

Resulta interesante observar que Rashi no rechaza Ezequiel 15:5 como un auténtico a fortiori (y, por lo tanto, implícitamente, como no perteneciente a la lista de los diez casos de GR). Esto merece atención, ya que (como hemos mencionado anteriormente) el YS no incluye este caso entre los diez de GR (solo enumera nueve casos en total), y esta omisión ha llevado a algunos comentaristas (en particular a Einhorn, como veremos) a dudar de su credibilidad como discurso fortiori. El tratamiento que Rashi da a este caso, sin sugerir que sea anormal, contradice efectivamente esa tesis escéptica.

Dado que los historiadores consideran que el Libro de los Judíos data de algún momento entre los siglos XI y XIV, y Rashi se fecha específicamente entre 1040 y 1105, podemos suponer con seguridad que Rashi es anterior al Libro de los Judíos y nunca lo leyó. A menos que se descubra que Rashi menciona claramente el Libro de los Judíos en algún lugar, en cuyo caso los historiadores tendrán que fecharlo con mayor precisión, antes o durante la vida de Rashi [47]. Pero en este último caso, cabría

[47] En la edición en línea que he utilizado, en el comentario en inglés de Génesis 4:24, hay una sugerencia editorial al respecto. Donde Rashi dice: «Así lo explicó el rabino Tanchuma», aparece un comentario entre corchetes que dice: «Esto no aparece en las ediciones existentes de Tanchuma, pero en Yalkut Shim'oni se cita de Tanchuma». Sin embargo, en mi opinión, esta sugerencia editorial no debe interpretarse como una recomendación de que Rashi leyera el YS, sino más bien como una simple afirmación de que existían ediciones de Tanchuma en la época en que se escribió el YS, y por lo tanto también durante la vida probablemente temprana de Rashi, que incluían la explicación en cuestión.

esperar que Rashi diera su opinión sobre la ausencia de Ezequiel 15:5 en la lista del Libro de los Judíos, lo cual (como era de esperar) no hace.[48]

Además, cabe destacar que Rashi no cuestiona en ningún momento (que yo sepa) la afirmación de GR de que existen (solo) diez casos *de qal vachomer* en la Torá (Tanaj), ¡a pesar de que él mismo ha descubierto con entusiasmo muchos más! De hecho, al comentar Génesis 44:8, afirma: «Este es uno de los diez *qal vachomer* [argumentos] expuestos en la Torá, y todos ellos se enumeran en *Bereshit Rabbah* », dando la impresión de que está de acuerdo sin reservas con la afirmación de GR. Sin embargo, paradójicamente, defiende al menos catorce casos explícitos válidos más, tres implícitos más y uno inválido. Resultaría sorprendente que alguien tan perspicaz e inteligente como Rashi, un pensador dispuesto a expresar críticas cuando es necesario, no se percatara de la discrepancia, y al menos no la mencionara, si no ofreciera alguna explicación. Quizás lo haga en algún lugar, sin que yo lo sepa. Esta es una cuestión abierta.

Primeros hechos históricos . Examinemos ahora con más detalle los 14 casos válidos y explícitos de a fortiori bíblico descubiertos por primera vez por Rashi. Haré breves anotaciones y, en ocasiones, comentarios sobre las observaciones de Rashi. Todos estos casos, excepto tres, ya han sido analizados por mí en mi lista de 47 casos de 2013 (en AFL), reproducida en el presente ensayo (en el capítulo 3). Los tres casos nuevos para mí, a saber, Génesis 6:3, Proverbios 17:7 y Job 35:13-14, serán analizados aquí por primera vez y, por lo tanto, con mayor detalle. No obstante, también revisaré los otros 11 casos para relacionarlos con el comentario de Rashi.

Génesis 6:3 . "Y dijo Jehová: «Mi espíritu no contenderá jamás sobre el hombre, pues (*beshagam*) es carne; y (*ve*) sus días serán ciento veinte años»."

Este caso nos llamó la atención gracias a la lista de Hirschensohn. Gabay informa que Hirschensohn se refiere a la lectura de Rashi de este versículo como *qal vachomer* . Él (es decir, presumiblemente Gabay) resume la interpretación de Rashi de la siguiente manera: «Y el Señor dijo: Mi espíritu no contenderá [en Mí] para siempre [es decir, interminablemente] acerca del hombre, [si destruirlo o no], porque [esto] también, [está en él, que] es carne, [y no una sustancia dura, ¡y aun así no se humilla ante Mí!] y sus días serán ciento veinte años, [en el cual, si no se ha arrepentido, traeré un diluvio]».

Al examinar el comentario real de Rashi, el a fortiori percibido por Rashi se relaciona con la oración בְּשַׁגַּם, הוּא בָשָׂר , donde Rashi toma la primera palabra como בְּשֶׁגַּם (cambiando una vocal). Esta oración se traduce (en el sitio web Chabad.org) como

---

48 En https://jewishencyclopedia.com/articles/15057-yalkut#anchor4 , se afirma claramente que Rashi no menciona en ningún lugar el YS.

“porque también en él está el hecho de que es [solo] carne”. Rashi añade el comentario: “y sin embargo (*af al pi*), no se subordina ante Mí. ¿Qué pasaría si (*umah) im*) ¿ sería fuego o una sustancia dura?” Lo que el traductor explica entre corchetes como: “[es decir, ¡cuánto mayor sería su insubordinación!].”

“Mi espíritu no contenderá (*yadon*) sobre (*ba*) el hombre para siempre” significa que Dios ha tomado una decisión sobre el destino del hombre. “En eso también es carne” implica la expresión בשגם , que puede verse como la suma de: en (*ser*) + que (*ella*) + también (*gam*). Las palabras 'en eso' pueden traducirse como 'porque'; pero ¿cuál es la intención aquí de la palabra añadida 'también'? Creo que *gam* aquí significa más bien 'especialmente', y por lo tanto leo la oración como: "especialmente porque es carne". Esta lectura implica que si el hombre *no estuviera* hecho de carne, la decisión de Dios podría ser de alguna manera diferente. La referencia subyacente a una criatura 'no de carne' justifica la introducción de Rashi de 'fuego o una sustancia dura' como un antónimo descriptivo.

“Y sus días (*yamav*) serán ciento veinte años.” Esto deja clara la decisión que Dios ha tomado. La primera palabra de esta oración es la conjunción *ve* , que generalmente significa 'y', pero en el presente contexto obviamente significa 'por lo tanto', porque proporciona un vínculo necesario con la oración anterior, que aún no especifica cuál es el veredicto de Dios. Además, el 'especialmente' (*gam*) en la oración anterior sugiere que la inferencia implícita por el 'por lo tanto' aquí se hace a través de un argumento a fortiori. Es decir, 'especialmente' puede leerse como 'más aún'. Esta parece ser la señal de Rashi para formular un *qal vachomer* . Nótese que este es el único lugar en todo el Tanaj donde la expresión בשגם (*b- sh -gm*) se utiliza.

Una interpretación simple (*pshat*) del término «sus días» sería que la esperanza de vida de la humanidad será, en adelante, de 120 años (presumiblemente como máximo, aunque quizás ocasionalmente menos). Pero Rashi insiste en una interpretación más compleja: «Hasta ciento veinte años retrasaré mi ira contra ellos, pero si no se arrepienten, les enviaré un diluvio...». En ese caso, « sus días» se refiere a la supervivencia de la humanidad en su conjunto (excepto Noé y su familia, como se verá). Esta frase, entonces, es un llamado al arrepentimiento y una amenaza de castigo si ese llamado permanece desatendido.

Se podría argumentar a favor de la explicación más simple diciendo que la pecaminosidad del hombre se debe a su sentimiento de invulnerabilidad ante la expectativa de disfrutar de una larga vida, de modo que reducir drásticamente la esperanza de vida limitaría su *chutzpah* , su arrogancia. Pero el mismo argumento podría aplicarse a la tesis de Rashi diciendo que la amenaza de un diluvio mortal dentro del plazo especificado podría llevar a la gente al arrepentimiento. La interpretación de Rashi de los 120 años tiene la ventaja de mencionar el diluvio como

la esencia de la decisión de Dios, mientras que la interpretación más simple ni siquiera alude al diluvio, aunque contextualmente sea el tema principal.

En vista de las interpretaciones anteriores, es evidente que, si queremos presentar la narración bíblica en su forma más fortiori, debemos utilizar *la lesa majestad* contra Dios (el motivo de la decisión divina) como término medio (R) y la destrucción de la humanidad en 120 años (la decisión divina, introducida por *ve*) como término subsidiario (S). El pecado impenitente debe mencionarse en los términos mayor y menor, como condición para la mencionada pena final. Finalmente, el hombre de carne y hueso debe aparecer en la conclusión (ya que es sobre él que se toma la decisión divina); y, por lo tanto, la criatura hecha de fuego o de alguna sustancia dura, más invulnerable que el hombre y, por ende, más cercana a lo divino, que Rashi propone hipotéticamente, debe aparecer en la premisa menor.

Así pues, el argumento se desarrolla de la siguiente manera: El pecado impenitente, cometido por una criatura poderosa hecha de fuego o alguna sustancia dura, (Q) es una insubordinación a Dios (R) suficiente para merecer la aniquilación en 120 años (S) (premisa menor); más aún, el pecado impenitente, cometido por una criatura débil y humilde hecha como el hombre de mera carne, (P) es una insubordinación a Dios suficiente para merecer la aniquilación en 120 años (conclusión). La premisa mayor tácita aquí es: el pecado impenitente cometido por una criatura débil y humilde hecha como el hombre de mera (*beshagam*) carne es más insubordinado a Dios que el pecado impenitente cometido por una criatura poderosa y humilde hecha de fuego o alguna sustancia dura. El argumento es positivo subjetivo a fortiori argument (**+s**).

Sin embargo, el *qal vachomer* aquí formulado, aunque basado en el comentario de Rashi, no es el que Rashi tenía en mente. Él tiene [49]: "porque también en él hay que ser [solo] carne, y no obstante, no se subordina ante Mí. ¿Qué pasaría si fuera fuego o una sustancia dura? [es decir, ¡cuánto mayor sería su insubordinación!]". Este *qal vachomer* es inadecuado porque no refleja el significado completo de Génesis 6:3, sino que solo busca comprender la frase "en que también es carne"; no menciona el juicio que Dios está emitiendo en consecuencia. Además, argumenta a fortiori erróneamente, partiendo de la insubordinación de una criatura de "carne" a la de una criatura de "fuego y sustancia dura" a fin de que lo sea aún más, cuando el argumento debería ir en la dirección opuesta, porque obviamente Dios busca llegar a una conclusión sobre el hombre y no sobre una hipotética criatura más invulnerable que el hombre jamás llegará a ser.

qal vachomer de Rashi en Génesis 6:3, aunque significativa, solo puede considerarse implícita (*satum*). Sin embargo, es posible una lectura explícita (*meforash*) a

[49] Las explicaciones adicionales entre corchetes son proporcionadas por el traductor en la edición de Chabad.org.

fortiori, como he demostrado anteriormente; esta debe considerarse la interpretación completa y precisa del versículo en cuestión. Puede decirse que Rashi la mencionó, pero no la verbalizó por completo.[50]

2 Reyes 5:13 . Los siervos de Naamán: «Si el profeta te hubiera mandado hacer algo grande, ¿no *lo* habrías hecho? ¡Cuánto más cuando simplemente te dice: *lávate* y limpiate!» *(* corchetes *míos*).

Este es un argumento positivo subjetivo (**+s**) a fortiori. Mi paráfrasis: Si el profeta, al hacer una petición difícil, te hubiera parecido lo suficientemente poderoso como para curarte y llevarte a obedecerle, entonces su petición fácil sugiere que puede ser más poderoso de lo que esperabas y, de hecho, lo suficientemente poderoso como para curarte, y esto debería llevarte a obedecerle. El análisis de Rashi: "¿No lo harías incluso si te ordenara hacer algo que requiriera esfuerzo? *Qal vachomer* (a fortiori), puesto que te dijo que hicieras algo fácil, [a saber] sumergirte y purificarte".

Ezequiel 14:13-21 . Dios: “Hijo de hombre, cuando (*ki*) una tierra peque contra mí, transgrediendo gravemente, y yo extienda mi mano sobre ella… y envíe hambre sobre ella… [O] si hago pasar bestias feroces 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, vivo yo, dice Jehová Dios, no salvarán ni a hijo ni a 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 feroces y la peste, para exterminar de ella a hombres y bestias!” (corchetes míos).

Este es un argumento predicativo negativo (**-p**) a fortiori. Mi paráfrasis: Si tales hombres santos carecen del crédito espiritual suficiente para impedir la ejecución de cada uno de los cuatro decretos negativos (castigos por los pecados cometidos) por separado, entonces carecen del suficiente para detener los cuatro decretos juntos. El comentario de Rashi afirma que *af ki* es “ *lashon qal vachomer ve-k”sh* ” (lenguaje de a fortiori y mucho más); pero no señala los versículos 13-20 como premisas para la conclusión del versículo 21.

Ezequiel 33:24 . Dios: «Los que habitan esos lugares desolados en la tierra de Israel dicen: “Abraham era uno, y heredó la tierra; pero (*va*) nosotros somos muchos; la tierra nos ha sido dada en herencia”».

Este es un argumento positivo subjetivo (**+s**) a fortiori. Mi paráfrasis: Si un hombre es lo suficientemente importante como para heredar la tierra, entonces muchos hombres son lo suficientemente importantes como para heredarla. (Obviamente, aunque Dios informa este argumento, Él no es su autor. No es muy creíble y se refuta

---

[50] Por eso, en la lista general de argumentos bíblicos a fortiori que se presenta arriba en el capítulo 3, identifico este caso como “Encontrado por primera vez por R/AS”.

correctamente en los versículos 25 y 26: no es el número sino el valor moral lo que hace posible la herencia de la tierra). La interpretación de Rashi es notablemente diferente: informa la lectura de R. Shimon ben Yochai como "Avraham, a quien se le ordenó con un solo mandamiento [a saber, la circuncisión], heredó la tierra. Nosotros, entonces, a quienes se nos han ordenado muchos mandamientos, seguramente deberíamos recibir la tierra como herencia (*Tosefta Sotah* , 6,7)". Afirma que esta lectura difiere de la de R. Akiva, pero no explica la versión de este último. Rashi luego lee los versículos 25-26 como la respuesta del profeta: que él parafrasea como "Aunque se os ordenaron [muchos mandamientos], no los guardáis".

Proverbios 15:11 . Salomón: "El Hades y la destrucción están delante del Señor; ¿cuánto más (*af ki*): los corazones de los hijos de los hombres [están delante del Señor]?" (corchetes míos).

Este es un argumento predicativo positivo (**+p**) a fortiori. Mi paráfrasis: 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. Rashi simplemente dice que *af ki* es indicativo de *q"v* (*qal vachomer*).

Proverbios 17:7. "La palabra arrogante no le sienta bien a un patán; mucho menos (*af ki*) los labios mentirosos a un príncipe."

Este es un predicado positivo (**+p**) un argumento fortiori (al menos). Mi paráfrasis: Se espera un comportamiento más inapropiado de un patán que de un príncipe (premisa mayor tácita); de donde se deduce que si el habla inapropiada es suficientemente inapropiada en un patán (premisa menor), entonces es suficientemente inapropiada en un príncipe (conclusión). Nótese que aquí he usado el término "habla inapropiada" como el terreno común de los términos " habla prepotente" y " labios mentirosos" . Si consideramos que los labios mentirosos son más inapropiados que el habla prepotente, como parece ser la intención, el *qal vachomer* aquí sería un crescendo (**+p&**). Rashi lee *af ki* como *k"sh* (*kol sheken*). Tenga en cuenta que *nadiv* , traducido arriba como 'príncipe', también puede entenderse de manera más amplia como una referencia a cualquier persona de carácter 'principesco'.[51]

Proverbios 19:7 . Salomón: "Todos los hermanos de los pobres lo odian, ¿cuánto más (*af ki*): se alejan de él sus amigos?"

Este es un argumento predicativo positivo (**+p**) a fortiori. Mi paráfrasis: Si el pobre hombre es tan impopular que sus hermanos lo evitan, entonces es tan impopular que sus amigos también lo evitan. Podemos inferir del "distanciamiento" de los amigos

---

[51] Este es otro caso que de alguna manera pasé por alto en mi investigación anterior, a pesar de su uso de la expresión clave *af ki* .

que el "odio" de los hermanos también se expresa mediante la evitación. No necesariamente hay una intención de decir que el distanciamiento es una reacción peor que el odio; es decir, el argumento no tiene por qué interpretarse como un crescendo (**&**). Rashi interpreta la expresión *af ki* como *kol sheken* (con mayor razón).

Proverbios 19:10 . Salomón: "No es apropiado que un necio tenga lujos; mucho menos (*af ki*): que un siervo gobierne a los príncipes [sería apropiado]" (corchetes míos).

Este es un argumento positivo subjetivo (**+s**) a fortiori. Mi paráfrasis: Si para un tonto tener lujos es lo suficientemente inapropiado como para ser indecoroso, entonces para un sirviente tener dominio sobre príncipes es lo suficientemente inapropiado como para ser indecoroso. Rashi interpreta la expresión *af ki* como *q"v* (*qal vachomer* , a fortiori).

Proverbios 21:27 . Salomón: "Si [incluso ofrecido con buena intención] el sacrificio de los impíos es abominación, ¿cuánto más (*af ki*): ofrecido con mala intención [es abominación]?" (corchetes míos).

Este es un argumento positivo subjetivo (**+s**) a fortiori. Mi paráfrasis: Si el sacrificio del malvado traído con una intención sincera es lo suficientemente abominable como para ser rechazado, entonces el sacrificio del malvado traído con una intención insincera es lo suficientemente abominable como para ser rechazado. Nótese el efecto de "espejo" utilizado para transmitir información brevemente: "el sacrificio del malvado" y su "abominación" se mencionan en la primera mitad del dictamen, pero no en la segunda; mientras que la cualidad de "intención" se menciona en la segunda mitad (mala), pero no en la primera (buena). Rashi lee la expresión *af ki* como *k"sh* (*kol sheken* , con mayor razón).

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?»

Este es un argumento subjetivo negativo (**-s**) a fortiori. Mi paráfrasis: Si los ayudantes de Rahab no eran lo suficientemente dignos para discutir con Dios, entonces Job no es lo suficientemente digno para hacerlo. El comentario de Rashi es simplemente leer la expresión *af*[52]en el v. 14 como *k "sh* (abreviatura de *kol sheken*), es decir, como 'tanto más'; pero no relaciona explícitamente esto con el versículo 13.

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 ki*): al hombre abominable y vil, que bebe iniquidad como agua [confía o considera limpio]!» (corchetes míos).

---

52 No se menciona el *ki* en la versión de Rashi de Chabad.org.

Este es un argumento predicativo positivo (**+p**) a fortiori. Mi paráfrasis: 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. El comentario de Rashi al versículo 16 afirma que *af ki* significa *kol sheken* (tanto más); pero no menciona explícitamente la relación de este versículo con el versículo 15.

Job 35:13-14. " Ciertamente (*akh*) Dios no escucha vanidades, ni el Todopoderoso las toma en cuenta. Sí, cuando (*af ki*) dices que no puedes verlo, la causa está delante de él; por lo tanto, espéralo."

Este es un argumento positivo subjetivo (**+s**) a fortiori (o posiblemente uno a crescendo, **&**). El hablante es Eliú, nota. El significado previsto, siguiendo las breves explicaciones de Rashi, parece ser el siguiente: Dios no se mueve inmediatamente (*akh*) por las expectativas de las personas vanidosas, y menos aún (*af ki*) por las demandas de las personas que dudan de Él; sin embargo, a su debido tiempo responde a todas las causas que se le presentan para su juicio si uno es paciente. El argumento a fortiori, entonces, sería aproximadamente: Los que dudan de Dios y le hacen demandas le resultan más molestos que las personas vanidosas con diversas expectativas (premisa mayor tácita); de donde se deduce que si Dios ignora a los vanidosos por un tiempo (premisa menor), entonces ignorará a los que dudan por el mismo tiempo (o tal vez más) (conclusión). Rashi señala este caso, con referencia a la expresión *af ki* en él, como *k"sh* (*kol sheken*).[53]

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]" (corchetes míos).

Este es un argumento predicativo positivo (**+p**) a fortiori. Mi paráfrasis: Si Daniel es lo suficientemente poderoso como para contar el sueño, entonces es lo suficientemente poderoso como para interpretarlo. Rashi lee la expresión *lahen* como *k"sh* (*kol sheken* , con mayor razón).

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 lo hicieron pecar las mujeres extranjeras. ¿Acaso, pues *,* les haremos caso para cometer toda esta gran maldad, quebrantando la fe de nuestro Dios al casarnos con mujeres extranjeras?»

---

[53] Encontré este caso durante mi investigación actual al buscar versículos bíblicos que contuvieran la frase clave *«af ki»* . De alguna manera, lo pasé por alto en mi investigación anterior, a pesar de haber buscado casos que incluyeran esa expresión. Probablemente, en aquel momento no me pareció tan relevante; solo gracias a la explicación de Rashi ahora lo percibo como tal.

Este es un argumento positivo subjetivo (**+s**) a fortiori. Mi paráfrasis: Somos moralmente más débiles que el gran rey Salomón (premisa mayor tácita); de donde se deduce que si incluso (*gam*) un hombre del calibre espiritual de Salomón fue lo suficientemente débil como para ser llevado al pecado por mujeres extranjeras (premisa menor), entonces nosotros, que estamos en un nivel espiritual inferior, somos lo suficientemente débiles como para ser llevados al pecado por mujeres extranjeras (conclusión); por lo tanto, para evitar pecar y, por ende, romper la fe con nuestro Dios, no debemos casarnos con mujeres extranjeras (implicación de la conclusión). Rashi interpreta la expresión *gam* como *kol sheken* (con mayor razón).

Influencias en comentaristas posteriores. Rashi descubrió 5 casos antes de Ashkenazi, a saber: Proverbios 15:11, 19:10, 21:27; Job 9:13-14, 15:15-16. Rashi descubrió 3 casos antes de Katzenellenbogen, a saber: Ezequiel 33:24; Proverbios 17:7, 19:7. Rashi descubrió 1 caso antes de Einhorn, a saber: Nehemías 13:26-27. Rashi descubrió 1 caso antes de Strashun, a saber: 2 Reyes 5:13. Rashi descubrió 1 caso antes de Hirschensohn, a saber: Génesis 6:3. Rashi descubrió 2 casos antes que yo (1 en JL y 1 en AFL), a saber: Ezequiel 14:13-21; Daniel 2:9.

Debido a que los descubrimientos bíblicos a fortiori de Rashi están dispersos a lo largo de su comentario continuo, y tal vez también en otros lugares, y no hay una lista de todos ellos juntos: (a) no se puede suponer que alguien que enumera uno de los casos de Rashi lo aprendió de Rashi (a menos que, por supuesto, mencione haberlo hecho); y (b) no se puede inferir del hecho de que alguien (por su propia admisión) aprendió uno o más casos de Rashi que conocía todos los demás casos de Rashi; y de hecho, (c) no se puede inferir del hecho de que alguien enumera algunos pero *no* todos los casos de Rashi que *no* aprendió ningún caso de Rashi.

De hecho, al observar los resultados de la presente investigación, ningún comentarista (hasta el momento) ha demostrado conocer todos los 1 4 casos de Rashi. La lista de Ashkenazi tiene 5 casos encontrados en Rashi, pero le faltan otros 9. La lista de Katzenellenbogen tiene 7 casos encontrados en Rashi, pero le faltan otros 7. Einhorn tiene 1 caso encontrado en Rashi, pero le faltan otros 1 3. La lista de Strashun tiene 10 casos encontrados en Rashi, pero le faltan otros 4. Mi lista de 1995 tiene 7 casos encontrados en Rashi, pero le faltan otros 7. La lista de Hirschensohn tiene 8 casos encontrados en Rashi, pero le faltan otros 6. La lista de Jacob tiene 8 casos encontrados en Rashi, pero le faltan otros 6. Mi lista de 2013 tiene 11 casos encontrados en Rashi, pero le faltan otros 3 s . Podemos concluir que Rashi no ha sido estudiado como fuente de casos bíblicos a fortiori, al menos no de manera sistemática, por ninguno de los comentaristas aquí investigados (yo incluido).

Rechaza . Además de los 14 casos válidos y explícitos de a fortiori bíblico mencionados anteriormente , Rashi aparentemente propuso otros 5 casos, que, sin

embargo, no reconozco como válidos y explícitos, y por lo tanto los he excluido deliberadamente de nuestra lista. Estos son: **Génesis 6:9, Ezequiel 23:39-40 , Habacuc 2:4-5 y Salmos 15:4, 15:5** . Ahora los analizaré en detalle y explicaré por qué merecen ser rechazados (el segundo como no a fortiori, y los otros cuatro como a fortiori implícitos en el mejor de los casos).

Génesis 6:9 . "Estas son las generaciones de Noé. Noé fue un hombre justo y íntegro en su generación; Noé caminó con Dios."

Gabay informa que Hirschensohn cita a Rashi, quien en su comentario *ad loc.* escribe, con respecto al término 'en sus generaciones' (*bedorotav*):

> "Algunos de nuestros Sabios lo interpretan [este término] favorablemente: ¡Cuánto más (*kol sheken*) Si hubiera vivido en una generación de gente justa, habría sido aún más justo. Otros lo interpretan de forma despectiva: En comparación con su generación, era justo; pero si hubiera estado en la generación de Avraham, no se le habría considerado de ninguna importancia [Sanh. 108a, Gen. Rabbah 30:9, Tan. Noach 5].

Rashi se refiere a BT *Sanhedrin* 108a. Nótese que Rashi coloca la lectura positiva antes de la negativa, mientras que el Talmud coloca la negativa antes de la positiva. Nótese también que el Talmud señala explícitamente un *qal vachomer* en la tesis positiva, diciendo "cuánto más", pero no hace lo mismo para la negativa. El pasaje relevante es el siguiente [54]:

> "Estas son las generaciones de Noé: Noé fue un hombre justo y perfecto en su generación. Rabí Johanan dijo: En su generación, pero no en otras generaciones [55]. Resh Lakish sostuvo: [Incluso] en su generación, ¡cuánto más en otras generaciones [56]!"

El texto bíblico afirma que Noé es justo, etc., «en sus generaciones», lo que implica una *cualificación* de algún tipo del atributo de la rectitud. Esta cualificación no puede ignorarse; su intención debe aclararse; por lo tanto, los comentarios del Talmud y Rashi están plenamente justificados. La palabra «en» (*be*) se interpreta como «en comparación con otros en». Nótese también que el término «sus generaciones» está en plural, presumiblemente para sugerir que Noé abarca dos o más generaciones.

---

[54] Textos en inglés basados en la edición del Talmud de Soncino, disponibles en línea en Halakhah.com.

[55] Nota al pie de página en la edición de Soncino: " Así que Noé: en comparación con el resto de su generación, que eran excepcionalmente malvados, se destacó como un justo. hombre; en otras generaciones no habría sido superior a la persona promedio."

[56] Nota a pie de página en la edición de Soncino: «Así pues, si Noé fue justo incluso cuando todo su entorno era malvado, ¡cuánto más lo habría sido viviendo entre hombres justos!»

La interpretación positiva es: puesto que Noé era justo entre gente injusta, con mayor razón sería justo incluso en una generación de gente justa, e incluso más justo en ese entorno hipotético que en el real. La interpretación negativa es: Noé fue considerado justo solo en comparación con otras personas de su generación, pero si se le comparara con personas como Abraham, no merecería tal estatus.

Primera pregunta: ¿qué es exactamente el *qal vachomer* propuesto en el escenario positivo? Es que si Noé (S) hizo un esfuerzo moral (R) suficiente para ser justo mientras vivía en un entorno vicioso (P) (premisa menor), entonces necesariamente habría hecho un esfuerzo moral suficiente para ser justo viviendo en un entorno virtuoso (Q), e incluso más (conclusión). La premisa mayor tácita aquí es que se requiere más esfuerzo moral para ser justo en medio de un entorno vicioso (donde las tentaciones al vicio son generalizadas) que para ser justo en medio de un entorno virtuoso (donde el buen ejemplo de los demás facilita la virtud). Este es un razonamiento predicativo positivo a fortiori (**+p**). El argumento no es un crescendo, aunque las influencias ambientales afectan la escala, así como el potencial, del vicio o la virtud, porque el término subsidiario (S), es decir, Noé, permanece inalterado en sí mismo.

Siguiente pregunta: ¿qué tipo de razonamiento subyace al escenario negativo propuesto? Se argumenta que, si bien Noé era digno de ser considerado justo viviendo en un entorno perverso, *no se deduce que* fuera digno de ser considerado (particularmente) justo viviendo en un entorno virtuoso. La premisa es que el atributo de la «justicia» no es absoluto, sino relativo. Dado que alguien es digno hasta cierto punto, puede parecer «justo» si se le compara con personas muy indignas, y no parecer (particularmente) «justo» si se le compara con personas muy dignas.

En la formulación positiva, se considera que la rectitud es más difícil de alcanzar en un entorno vicioso que en uno virtuoso, mientras que en la formulación negativa, se considera que la apariencia de rectitud es más difícil de obtener en un entorno virtuoso que en uno vicioso. Estas tesis rivales apuntan en direcciones opuestas, por lo que entran en cierto conflicto. Sin embargo, ambas parecen razonables. No se contradicen estrictamente porque el término «rectitud» se trata de manera diferente en cada una. No obstante, la tesis negativa atenúa el entusiasmo de la positiva, lo que exige una evaluación más crítica.

La objeción que se plantea es que las apariencias pueden ser ilusorias. El esfuerzo moral que alguien requiere para parecer justo entre los injustos puede no ser suficiente para que esa persona destaque como particularmente justa en una sociedad justa. *El mismo* esfuerzo moral puede dar una apariencia de rectitud en un contexto moralmente pobre y no tener el mismo efecto en un contexto moralmente rico. De hecho, uno puede incluso ejercer menos virtud en el primer caso y parecer justo, y

más virtud en el segundo y no parecer (muy) justo. Esta reflexión no niega la veracidad de la premisa principal del argumento anterior, pero exige un enfoque más sutil.

Así, si intentáramos construir un argumento a fortiori para la evaluación negativa, usando el término medio «parecer justo» en lugar de «justo», obtendríamos lo siguiente: Se requiere más esfuerzo moral (R) para parecer comparativamente justo en un entorno virtuoso (P) que en uno vicioso (Q) (premisa mayor en dirección opuesta). Noé (S) hizo suficiente esfuerzo moral para parecer justo en un entorno vicioso (premisa menor similar); pero no lo suficiente, *ceteris paribus* , para parecer justo en un entorno virtuoso (conclusión disímil). Claramente, este intento es un fracaso porque el argumento es predicativo positivo y, por lo tanto, no puede ir del término menor (vicioso) al término mayor (virtuoso).

Sin embargo, cabe reiterar que sigue siendo posible que Noé generara un esfuerzo moral diferente en ambos entornos, y que, por lo tanto, pareciera ser, y de hecho fuera, virtuoso o vicioso en ambos. Por eso, las dos tesis no son estrictamente contradictorias: la positiva presupone un esfuerzo *variable* en ambos ambientes, mientras que la negativa presupone un esfuerzo *similar en ambos.*

Evidentemente, la interjección «en sus generaciones» requiere explicación; pero no está claro cuál de las dos explicaciones ofrecidas por los Sabios es la más acertada. La primera busca alabar a Noé, el virtuoso padre de la humanidad posterior al diluvio; mientras que la segunda (según Rashi) rinde homenaje a Abraham, el virtuoso patriarca del pueblo judío. Ambas sugerencias, al ser obra de los Sabios, se consideran verdaderas.

En conclusión, si bien el versículo bíblico sugiere un argumento válido de a fortiori, también es compatible con él un contraargumento creíble. Esto implica que el argumento de a fortiori enunciado es solo implícito (*satum*); no puede considerarse explícito (*meforash*) porque, como nos informa el propio Rashi (y el Talmud), no es la única lectura posible del texto. La ambigüedad inherente al texto implica que ninguna de las dos lecturas puede declararse con certeza como la interpretación exclusiva.

Ezequiel 23:39-40. 39 Porque habiendo sacrificado a sus hijos a sus ídolos, vinieron ese mismo día a mi santuario para profanarlo; y he aquí, (*ve-hine*) así han hecho en medio de mi casa. **40** Y además (*ve af ki*) habéis mandado llamar a hombres que vienen de lejos; a quienes se envió un mensajero, y he aquí, (*ve-hine*) vinieron; para quienes te lavaste, te pintaste los ojos y te adornaste con ornamentos...

No veo ningún argumento a fortiori en estos dos versículos, explícito o implícito, válido o inválido, incluso teniendo en cuenta sus contextos (versículos anteriores y

posteriores). ¿Cuál sería el supuesto argumento a fortiori? Se da a entender que el comportamiento del pueblo denunciado en el versículo 40 es *peor que* el denunciado en el versículo 39. Esto podría usarse como premisa mayor; pero no veo ningún argumento, sea cual sea la intención, ningún discurso adicional que nos lleve de una premisa menor a una conclusión. Sin embargo, Rashi lee la expresión *ve af ki* como aquí equivalente a *kol sheken* (más aún), lo que implica que se trata de un argumento a fortiori [57]. Pero no aclara cuáles considera que son las premisas y la conclusión de ese argumento.

La traducción al inglés del comentario de Rashi aquí dice: "Y ciertamente, lo peor de todo es que enviarían a traer [invitarían] a algunos de los príncipes de las naciones, sus amantes, y estos ven la profanación con la que profanan Mi santuario". Esto suele traducir *kol sheken* como "seguramente". Pero todas las traducciones al inglés del versículo mismo que he visto [58], incluida la que se muestra arriba, traducen *ve af ki* aquí más vagamente como "Y además" o como "Además". Esta traducción es, en mi opinión, inadecuada, porque sugiere una mera conjunción mientras que el contexto sugiere que se está produciendo una intensificación. Por lo tanto, *ve Aquí , af ki* debería leerse más bien como "Y peor aún". Pero esta expresión , en sí misma, no conlleva ninguna connotación de un argumento fortiori; simplemente implica un progreso de malo a peor.

Rashi interpreta correctamente a menudo el uso de *af ki* como indicativo de *qal vachomer* , a saber, en los siguientes 12 casos: 1 Samuel 23:3; Ezequiel 14:13-21, 15:5; Proverbios 11:31, 15:11, 17:7, 19:7, 19:10, 21:27; Job 9:13-14, 15:15-16, 35:13-14. Puedo nombrar 9 casos más que él no menciona, donde *af ki* señala un discurso fortiori: Deuteronomio 31:27; 1 Sam. 14:29-30, 21:6; 2 Sam. 4:10-11, 16:11; 1 Reyes 8:27; Job 25:5-6; 2 Crónicas. 6:18, 32:15. Pero Rashi va más allá, en su comentario a Ezequiel 14:13-21, y generaliza en exceso al decir *af ki* que "es el lenguaje de *qal vachomer* y *k"sh* [es decir a fortiori y tanto más] *en toda la Escritura* " (cursivas mías).

Sin embargo, es evidente que los 21 ejemplos mencionados no demuestran la afirmación general de Rashi, por la sencilla razón de que existen al menos dos versículos bíblicos donde se utiliza *af ki y claramente* no hay una intención de a fortiori. De hecho, Rashi comenta ambos , sin sugerir que se pretenda ningún *qal vachomer* . Los casos son Génesis 3:1, donde Rashi interpreta *af ki* como «aunque» (*af al pi* , sin sugerir una intención de a fortiori); y Nehemías 9:18, donde Rashi no

---

[57] Gabay me hizo notar el comentario de *Metzudot David* (de R. David Altschuler de Praga, 1687-1769), que presenta la misma lectura. Posteriormente, Strashun (siglo XIX, véase más abajo) ofrece la misma interpretación a fortiori. Quizás ambos simplemente seguían la afirmación de Rashi.

[58] La Biblia de Jerusalén está disponible en formato impreso y en línea: Chabad, Mechon-Mamre, JPS y Sefaria.

hace ningún comentario (y la traducción al inglés lee correctamente *af ki* como «aunque»).

Por lo tanto, es bastante legítimo que yo diga que Ezequiel 23:39-40 no contiene un argumento a fortiori aunque use la expresión *af ki* que, ciertamente, suele ser indicativa de tal argumento. Me queda claro que Rashi interpretó *af ki* como *kol sheken* En este caso, un poco apresuradamente; en esta instancia, es inexacto.

Le pedí a Gabay que buscara alguna justificación para la postura de Rashi, y me señaló que varios comentaristas [59]se centraron en el panorama general y sugirieron que el versículo 46 (entre otros), que describe las horribles consecuencias de los pecados graves enumerados en los versículos 39-40 (y anteriores), podría ser la conclusión del supuesto argumento *qal vachomer* . Este versículo posterior en Ezequiel 23 lee:

46 Porque así dice el Señor Dios: Se levantará contra ellos una asamblea, y serán convertidos en horror y botín.

Basándonos en la respuesta de Gabay, el *qal vachomer previsto* podría formularse de la siguiente manera: Invitar a la gente a presenciar la profanación del santuario de Dios, etc. (v. 40) es un pecado mayor que solo profanar el santuario, etc. (v. 39 y anteriores) (premisa mayor tácita); de donde se deduce que si solo profanar el santuario, etc. es lo suficientemente pecaminoso como para acarrear los severos castigos descritos (en v. 46 y siguientes) (premisa menor), entonces invitar a personas ajenas a presenciar dicha profanación es lo suficientemente pecaminoso como para recibir esos mismos castigos o peores (conclusión). Este sería un argumento positivo subjetivo (**+s**) a fortiori, o posiblemente uno a crescendo (**+s&**).

Sin embargo, al examinar esta propuesta, sigo sin estar convencido. Me gustaría apoyarla, pero honestamente no puedo hacerlo. Es bastante claro que se nos dice que divulgar la profanación es peor que la mera profanación (vv. 39-40), y que se prometen castigos severos (v. 46). Pero en ninguna parte del texto recibido hay indicio alguno de que la pena por la divulgación se *deduzca* (ya sea en igual o mayor medida) de la pena por la profanación. Incluso si la lista de faltas es claramente progresiva de peor a peor (vv. 39-40), es evidente que la pena prescrita (v. 46) está destinada a *todas* las faltas *en conjunto* . Si la intención del texto hubiera sido otra, habría indicado que los castigos mencionados (v. 46) se deben *específicamente para los pecados anteriores, menores* (v. 39), y nos dejó a nosotros *inferir* castigos

[59] Mencionó a David Kimchi (Radak, 1160-1235), Isaac Abarbanel (1437-1508), Meir Lob Ben Yehiel Michal (Malbim, 1809-1879) y Mattityahu Strashun (1817-1885). No he visto lo que dicen exactamente.

similares o mayores para los pecados posteriores, mayores (v. 40). El texto en cuestión claramente no hace tal distinción.

Una proposición comparativa no necesariamente da lugar a un argumento a fortiori. Se necesita más información para ello. Si bien se nos proporciona lo que podría haber sido una premisa mayor, no se nos da una premisa menor de la cual extraer la supuesta conclusión, ni una conclusión a partir de la cual reconstruir la premisa menor. Por lo tanto, sostengo que no existe ninguna intención argumentativa *qal vachomer* en este pasaje bíblico, ya sea explícita o implícita; es decir, Ezequiel 23:39-40 (46) no pertenece a nuestra lista.

Permítanme ahora añadir un comentario sobre Habacuc 2:5. Aunque incluye la expresión *af ki* , y por lo tanto podría (siguiendo la suposición habitual de Rashi) interpretarse como *qal vachomer* , Rashi no lo señaló como tal. Sin embargo, merece la pena examinarlo con más detenimiento.

Habacuc 2:4-5. 4 He aquí (*he aquí*), su alma está envanecida, no es recta en él; mas el justo vivirá por su fe. **5** Sí, además (*he aquí), af ki*), el vino es un mercader traicionero; el hombre arrogante no permanece ; aquel que ensancha su deseo como el inframundo, y es como la muerte, y no puede ser saciado, sino que reúne para sí a todas las naciones, y amontona para sí a todos los pueblos.

Como ya se mencionó, el comentario de Rashi sobre el v. 5 no lo señala *qal vachomer* (o *kol sheken*). Eso en sí mismo no prueba que Rashi no lo viera así; pero asumir que lo hizo sería especulativo. Si observamos lo que dice, vemos que relaciona la narración con personas y eventos históricos. Sin embargo, por mi parte, no percibo ninguna intención de a fortiori en su análisis. Pero si existiera tal intención, solo podríamos decir, en el mejor de los casos, que estaba interpretando un argumento implícito de a fortiori, porque los términos que implicaría (Belsasar, beber vino con los vasos del Templo, etc.) no se dan explícitamente en el versículo. Ciertamente, la redacción del versículo es bastante vaga.

Buscando algún tipo de argumento a fortiori en este pasaje, interpretaría la siguiente lectura más literal y más general (ética en lugar de histórica), usando el versículo 4 así como el versículo 5: «Ciertamente (*hine*), el alma engreída, que carece de rectitud interior, [no sobrevivirá,] a diferencia del justo que por su fe vivirá; mucho más (*ve af ki*), un hombre altivo, afligido por la embriaguez y lleno de deseos ilimitados e insaciables, no permanecerá. Si esta interpretación es correcta, entonces el *qal vachomer previsto* sería el siguiente: Un hombre que es altivo, etc. (P) es más malvado (R) que uno que es engreído, etc. (Q) (premisa mayor tácita); de donde se sigue que si el hombre engreído es lo suficientemente malvado como para merecer una vida más corta (S) (premisa menor), entonces el hombre altivo es lo suficientemente malvado como para merecer una vida más corta (conclusión). Ese

sería un argumento positivo subjetivo (**+s**) a fortiori. El comentario de Rashi parecería entonces ser una aplicación de este argumento general a las circunstancias históricas que especifica.

¿Deberíamos entonces considerar este caso (en su formato más general propuesto) como un *qal vachomer explícito* ? De ser así, no sería atribuible a Rashi, ya que no lo señala explícitamente como un fortiori. Si bien, como hemos visto, ha afirmado categóricamente que todos los versículos bíblicos que contienen la expresión *af ki* son un fortiori, no podemos asumir que tuviera en mente este caso, puesto que no lo identifica como tal *ad loc* ., y además hemos encontrado otros casos similares que claramente no consideró como un fortiori. En ese caso, yo sería el descubridor de este nuevo caso.

Sin embargo, dudo en afirmarlo, porque también se podrían interpretar los dos versículos como enunciados separados, donde *af ki* funciona simplemente como intensificador [60]en lugar de como señal de inferencia. Es decir, debido a la vaguedad de los términos empleados (engreído, arrogante, etc.), los dos versículos podrían referirse al mismo hombre necio, simultáneamente o a lo largo del tiempo, describiendo el versículo 4 algunos aspectos (malos) de él, y el versículo 5 añadiendo otros (aún peores) [61]. En ese caso, no podría afirmar una intención explícita (*meforash*) *qal vachomer* , sino, en el mejor de los casos, una implícita (*satum*).

A continuación, consideremos los casos de los Salmos 15:4 y 15:5. Como ya se mencionó (en el capítulo 4, arriba), estos dos casos se presentan como ejemplos de *qal vachomer implícito* (*satum*). en la *baraita* de R. Eliezer ben R. Jose HaGelili (o al menos en el comentario adjunto a esa *baraita*). Por lo tanto, estos dos casos no pueden atribuirse a Rashi. Pero como él usa la expresión *q"v* (*qal vachomer*) en su comentario a ambos versículos, pero no los señala como implícitos (*satum*), es apropiado que los analice aquí.[62]

Salmos 15:4. Jura para su propio perjuicio y no se retracta (de su juramento).

Rashi comenta: ¡Cuánto más (*q"v*) no se retracta si se trata de algo que no le perjudica! [63]Su lectura a fortiori es así: evitar el daño a uno mismo es normalmente

---

60 Nótese, en apoyo de esta tesis, la traducción anterior de *ve af ki* como "sí, además".

61 O la necedad del primer versículo podría ser más genérica y la del segundo más específica, es decir, la primera podría incluir a la segunda.

62 Cabe señalar que ya analicé estos dos casos en AFL, capítulo 16, porque Louis Jacobs los mencionó en su ensayo citado anteriormente. Jacobs los rechaza, y coincido con él. Menciona la *baraita* como su fuente, pero no menciona a Rashi.

63 En su ensayo citado anteriormente, Jacobs traduce el versículo como: «Jura para su propio perjuicio y no se retracta»; y lo interpreta como «si no se retracta (es decir, no falta a su palabra) cuando le perjudica, ¡cuánto menos se retractará cuando le beneficia!». Esto parece una paráfrasis del comentario de Rashi.

más apremiante psicológicamente que hacerse el bien (premisa mayor tácita); de donde se sigue que, para un hombre virtuoso, si evitar el daño no es lo suficientemente apremiante como para hacerle retractarse de su palabra (premisa menor), entonces hacerse el bien no es lo suficientemente apremiante como para hacerle retractarse de su palabra (conclusión). La forma del argumento es sujeto negativo (**-s**).

¿Por qué se clasifica esto como implícito en lugar de explícito? Porque, si bien es cierto que si un hombre bueno, una vez jurado, no revoca su juramento incluso cuando le perjudica, es aún más cierto que no lo hará cuando le beneficia; sin embargo, el versículo no hace esta afirmación más amplia. El versículo no pretende presentar un argumento a fortiori dirigido a dicha «conclusión» implícita; solo se ocupa de hacer la afirmación explícita que hemos utilizado como «premisa menor». El contexto muestra que describe las diversas virtudes *propias* de un hombre bueno [64]. El acto de «no revocar un juramento ventajoso» también se encuentra en los hombres malos; por lo tanto, no es relevante para esta lista de virtudes específicas de un hombre bueno.

Por lo tanto, el Salmo 15:4 no pretende comunicarnos un *qal vachomer* . Así pues, el comentario *q"v de Rashi* debe interpretarse como una referencia al *qal vachomer implícito* que, en última instancia, puede deducirse. La presentación de este versículo por parte de R. Eliezer como ejemplo de *qal vachomer implícito* confirma esta interpretación.

Salmos 15:5. Ni aceptó soborno contra (*al*) el inocente.

El comentario de Rashi dice: (Tampoco aceptó un soborno) "contra un hombre pobre, para condenarlo en juicio juzgando perversamente. Nuestros Sabios explicaron además que significa que no aceptaría un soborno para exonerarlo en juicio, y él a fortiori (*q"v*) no aceptará un soborno para pervertir el juicio". Entonces, el *qal vachomer propuesto* aquí es: un soborno para condenar a un inocente en juicio es más inmoral que un soborno para exonerar a un inocente en juicio (premisa mayor tácita); de donde se sigue que si un juez considera que un soborno ofrecido para exonerar a un inocente en juicio es lo suficientemente inmoral como para rechazarlo (premisa menor), entonces considerará que un soborno ofrecido para condenar a un inocente en juicio es lo suficientemente inmoral como para rechazarlo (conclusión). La forma del argumento es sujeto negativo (**+s**).

---

64 Definido en el versículo 1 como aquel "que morará en el tabernáculo [de Dios], que habitará en su monte santo".

La traducción anterior interpreta la palabra *al* como 'contra'. Louis Jacobs utiliza otra traducción [65]: «Ni acepta soborno para ponerse del lado *del* inocente»; y lo interpreta como: «si se niega a aceptar un soborno para apoyar al inocente, ¡cuánto más se negará a aceptarlo para apoyar al culpable!». Aquí, como señala Jacobs, la palabra *al* se interpreta como «en nombre de», en lugar de «contra». En la interpretación de Jacobs, el término menor (apoyar a un inocente) es el mismo, mientras que el término mayor (apoyar al culpable) cambia ligeramente, lo que sugiere un conflicto entre dos partes. Obviamente, si un juez corrupto aceptara un soborno para exonerar (o ser más indulgente con) la parte verdaderamente culpable, estaría condenando (o siendo más severo con) la parte inocente. Por lo tanto, el argumento a fortiori permanece esencialmente sin cambios (sigue +**s**).

Este versículo, independientemente de cómo se lea la expresión *«al»* , puede clasificarse como un *qal vachomer implícito en lugar de explícito* por la misma razón que el anterior. Evidentemente, no hay intención de construir un argumento aquí; solo hay una afirmación. Si se pretendiera argumentar, se habría añadido una afirmación (la premisa mayor o la conclusión de esa premisa menor) para estimular una inferencia, un proceso de razonamiento. *Si una sola afirmación fuera suficiente para plantear un argumento a fortiori, entonces cada afirmación podría convertirse en tal argumento, y no habría fin a ello* .

Una vez más, el contexto muestra que nuestro versículo es meramente descriptivo, parte de una lista de las virtudes propias de un hombre bueno. Un hombre así no aceptará sobornos, ni para apoyar ni para oponerse a los inocentes, ni tampoco a los culpables. La afirmación «Ni acepta sobornos para ponerse del lado de los inocentes ni para oponerse *a ellos* » se entiende como una afirmación general. Esto contrasta implícitamente con el hombre malo, quien se deja tentar fácilmente por alguno de estos propósitos nefastos (aunque considere que uno u otro es más fácil o más difícil, para así pretender tener una conciencia tranquila).

Así pues, puesto que el Salmo 15:5 no pretende comunicarnos un *qal vachomer , el comentario q"v* de Rashi debe interpretarse como una referencia al *qal vachomer implícito* que, en última instancia, puede deducirse de él. La presentación de este versículo por parte de R. Eliezer como ejemplo de *qal vachomer implícito* confirma esta interpretación.

Discurso incidental a fortiori . Además de que Rashi señala casos de discurso bíblico a fortiori, recurre frecuentemente a este argumento en su comentario continuo, con fines homiléticos o halájicos. En tales casos, su intención no es llamar la atención sobre una intención a fortiori en la narrativa bíblica, sino más bien discutir algún tema tangencial. Aunque a veces desarrolla este argumento por sí mismo, a menudo recurre

65 En su ensayo mencionado anteriormente.

a fuentes midráshicas o talmúdicas donde se ha utilizado dicho argumento. Hay muchos ejemplos de esto, como se puede comprobar fácilmente utilizando, en la función de búsqueda de la edición en línea de su comentario al Tanaj, las siguientes cadenas de búsqueda: כ"ש ; כָּל שֶׁכֵּן ; ק"ו ; קַל וָחֹמֶר .

Por ejemplo: al comentar Génesis 1:12, Rashi afirma, en nombre de la *hagadá* del Tratado *Chulin* (60a), que si bien el Creador no ordenó a las hierbas crecer «según su especie», al oír que a los árboles sí se les había ordenado, aplicaron un argumento *qal vachomer* a sí mismos, es decir, se consideraron sujetos a la misma obligación. En este caso, el versículo bíblico en sí no tiene intención *de qal vachomer* , pero se utiliza como punto de partida para una afirmación adicional.

A veces, en un capítulo, o incluso en un solo versículo, se encuentran varios argumentos incidentales de a fortiori; por lo tanto, es necesario seguir cuidadosamente cada pista que arroja el buscador para asegurarse de ver todos los casos involucrados. Cabe mencionar, sin embargo, que entre estos numerosos casos incidentales de discurso a fortiori, bien podría haber uno o más casos de *qal vachomer directo* , es decir, versículos bíblicos con una clara intención a fortiori, que hasta ahora no hemos detectado ni registrado en el presente estudio. Por lo tanto, es una tarea de investigación que vale la pena emprender, si no obligatoria, para examinar todos los casos encontrados mecánicamente. Pero no he encontrado el tiempo para realizar este arduo trabajo personalmente.

7. R. Shmuel Yaffe ASKENAZI

R. Shmuel Yaffe Ashkenazi (SYA, n. 1525, Bursa, Turquía otomana, m. 1595) [66]escribió ***Yefeh Toar*** («Hermosa forma», abreviado YT), publicado en Venecia en 1597 (compuesto ca. 1560-80) [67]. Cabe señalar que finales del siglo XVI ya se considera, intelectualmente, la era «moderna»; esta no es una lista «antigua» ni «medieval».

Gabay informa que en esta obra se enumeran **trece instancias** de *qal vachomer en el Tanaj (además de las 11 instancias dadas en el Midrash GR). Estas 13 son:* **1 Reyes 8:27 [68]; 2 Reyes 10:4; Isaías 20:6; Jeremías 25:29, 45:4-5, 49:12; Proverbios 15:11, 19:10, 21:27; Job 4:18-19, 9:13-14, 15:15-16, 25:5-6** .

Parece que *ocho de estos casos son «primeros hallazgos históricos»* , a saber: 1 Reyes 8:27; 2 Reyes 10:4; Isaías 20:6; Jeremías 25:29, 45:4-5, 49:12; Job 4:18-19, 25:5-6. Los cinco restantes, a saber, Proverbios 15:11, 19:10, 21:27 y Job 9:13-14, 15:15-16, pueden considerarse hallazgos «independientes». Estos últimos cinco se encuentran en el comentario de la Torá de Rachi; pero dado que hay otros ocho casos enumerados en él que *no* aparecen en YT, no podemos inferir que Ashkenazi basara su lista en los comentarios dispersos de Rashi. Ciertamente, Ashkenazi pudo haber derivado uno o más de estos casos de Rashi; pero a menos que lo mencionara explícitamente, no podemos suponer que lo hiciera.

Mi lista de 2013 (reproducida arriba, en el capítulo 3) incluye (por supuesto, mucho después) y analiza todos los casos de la Traducción de Yale, excepto Isaías 20:6; por lo tanto, no es necesario que analice aquí ningún otro caso que no sea este último. Isaías 20:6 no es a primera vista claramente un fortiori, razón por la cual algunas listas (la mía y la de Jacobs) no lo incluyeron. Sin embargo, Ashkenazi, y (como veremos) otros después de él, sí lo incluyeron. Para comprender su intención de fortiori, es necesario examinar el contexto narrativo, es decir, los cinco versículos

---

66 https://www.jewishvirtuallibrary.org/jaffe-s **amuel** -ben-isaac-ashkenazi.

67 https://beta.hebrewbooks.org/42241.

68 Curiosamente, 2 Crónicas 6:18 (una repetición de 1 Reyes 8:27 , salvo por una letra, *heh*) *no está* incluido en la lista de YS. Solo comienza a aparecer en la lista de Katzenellenbogen (véase la siguiente sección).

anteriores [69]. Entonces obtenemos la siguiente lectura; observe el lenguaje que sugiere un argumento bíblico de fortiori (*hine* - *ve-ekh*) [70]:

Isaías 20:6. Y el habitante de esta costa [alrededor de Asdod, cf. v. 1] dirá en aquel día: "Mirad (*hine*), tal es nuestra expectativa [es decir, ser llevados cautivos como Egipto y Etiopía, cf. v. 4-5], adonde huimos para pedir ayuda y ser librados del rey de Asiria; ¿y cómo (*ve-ekh*) escaparemos nosotros [los judíos, que somos más débiles que ellos]?" (corchetes míos).

Mi paráfrasis: Dios predice cómo argumentarán los judíos: Si Egipto y Etiopía, naciones a las que solemos acudir en busca de ayuda, no fueron lo suficientemente fuertes para evitar la derrota ante el rey de Asiria, entonces nosotros tampoco lo somos. Dicho de forma más formal: Egipto y Etiopía (P) son más fuertes (R) que Judea (Q) (premisa mayor tácita); de ahí que si Egipto y Etiopía no fueron lo suficientemente fuertes para evitar la derrota (S) (premisa menor), entonces Israel no es lo suficientemente fuerte para evitarla (conclusión). Este es un argumento negativo subjetivo (**-s**) a fortiori.

---

69 Gabay me aclaró el texto basándose en los comentarios de David Altschuler (también conocido como *Metsudat David* , 1687-1769) y Meir Leibush ben Yehiel Michel Wisser (también conocido como *Malbim* , 1809-1879).

70 Compárese con el argumento muy similar de 2 Reyes 10:4. En vista de su lenguaje, creo que debí haber visto este caso allá por 1995, pero evidentemente no vi su carácter a fortiori.

8. R. Zvi Hirsch KATZENELLENBOGEN

R. Zvi Hirsch Katzenellenbogen (ZHK , n. 1796, en Vilna, Lituania rusa, m. 1868) [71], escribió ***Netivot Olam*** ("Caminos del mundo", abreviado 'NO'), publicado en Vilna, 1822. [72]Nótese que ya estamos aquí a principios del siglo XIX.[73]

Gabay informó que **veinte instancias** de *qal vachomer* en el Tanaj se enumeran (p. 30) en esta obra (además de las 11 instancias dadas en Midrash GR). Inicialmente, encontró 16 casos, a saber: **1 Samuel 14:29-30; 2 Samuel 4:10-11, 12:21, 16:11; 1 Reyes 8:27; 2 Reyes 10:4; Ezequiel 33:24; Proverbios 15:11, 17:7, 19:7, 19:10, 21:27; Job 4:18-19, 15:15-16, 25:5-6; 2 Crónicas 6:18** (repetición de 1K8:27). Pero más tarde, después de encontrarlos mencionados en la obra de Hirschensohn, encontró cuatro casos más, a saber: **Deuteronomio 32:39 ; 2 Samuel 12:18; Salmos 25:8-9, 78:20** .

Cabe señalar que Gabay no mencionó inicialmente estos cuatro pasajes adicionales cuando investigó por primera vez la obra de Katzenellenbogen. Sin embargo, posteriormente informó que Hirschensohn los había catalogado como ejemplos de *qal vachomer* presentes en la obra de Katzenellenbogen . Por lo tanto, le pedí que revisara nuevamente la lista de Katzenellenbogen, y confirmó que los había pasado por alto y que ahora los veía allí. Pero cuando le pregunté cómo Katzenellenbogen o Hirschensohn habían formulado los supuestos argumentos a fortiori, no obtuve respuesta.[74]

Parece que *9 de los 20 casos válidos son 'primeros históricos'* , a saber, Deuteronomio 32:39 ; 1 Samuel 14:29-30; 2 Samuel 4:10-11, 12:18, 12:21, 16:11; 2 Crónicas 6:18; Salmos 25:8-9, 78:20. Los 11 casos restantes pueden considerarse como hallazgos

---

71 https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Katzenellenbogen_Tsevi_Hirsh.

72 https://beta.hebrewbooks.org/24940.

73 Esto ocurría aproximadamente al mismo tiempo que el movimiento de la "Ciencia del Judaísmo" comenzaba a tomar forma en Berlín.

74 Parto de la base de que Gabay citó correctamente los cuatro casos, aunque ocasionalmente cometió errores por descuido o mecanografía. No tengo forma de verificar personalmente los datos que me transmitió. Cabe señalar que también mencionó otros tres pasajes como hallazgos de Katzenellenbogen *qal vachomer* , a saber: Proverbios 10:17, Job 28:5-6 y Daniel 14:16. Sin embargo, omitió Proverbios 10:17 en una lista posterior, presumiblemente de forma intencionada (aunque quizás no). Job 28:5-6 fue probablemente un error tipográfico, pues se refería a Job 25:5-6. Y Daniel 14:16 también debe haber sido un error tipográfico, ya que el libro de Daniel solo tiene 12 capítulos. Revisé los versículos 14-16 en todos los capítulos que tienen versículos numerados de esa manera, pero no encontré nada que se asemejara a un argumento fortiori.

'independientes'. De ellos, 3 casos fueron señalados previamente por Rashi pero no por Ashkenazi, a saber, Ezequiel 33:24, y Proverbios 17:7, 19:7; 4 casos fueron señalados previamente por Rashi y luego por Ashkenazi, a saber, Proverbios 15:11, 19:10, 21:27, y Job 15:15-16; y cuatro casos fueron señalados previamente por Ashkenazi pero no por Rashi, a saber, 1 Reyes 8:27, 2 Reyes 10:4 y Job 4:18-19, 25:5-6. Uno o más de los siete casos mencionados atribuidos a Rashi podrían haber sido derivados de su comentario disperso de la Torá por Katzenellenbogen; pero no hay forma de saberlo si él no lo mencionó. En cuanto a los ocho casos señalados previamente por Ashkenazi, no podemos asumir que Katzenellenbogen los derivó de su lista, ya que hay otros cuatro casos listados en YT que *no están* listados en 'NO', a saber, Jeremías 25:29, 45:4-5, 49:12 y Job 9:13-14. Por estas razones, debemos considerar los once casos mencionados como hallazgos independientes de Katzenellenbogen (a menos, por supuesto, que finalmente se encuentre información que indique lo contrario).

Cabe señalar que el descubrimiento de Deuteronomio 32:39 por Katzenellenbogen es el primer hallazgo de un *qal vachomer adicional* en la Torá propiamente dicha (es decir, el *Chumash*) desde que Rashi descubrió Génesis 6:3 en el siglo XI. Aparentemente [75], Katzenellenbogen desconocía el caso de Génesis 6:3.

Mi lista de 2013 (reproducida arriba, en el capítulo 3) incluye (por supuesto, mucho después) y analiza todos los casos de "NO", excepto Deuteronomio 32:39 , 2 Samuel 12:21 y Salmos 25:8-9; por lo tanto, no hay necesidad de que analice aquí ningún otro caso que no sean esos tres.

Deuteronomio 32:39 . “Vea ahora (*reu ata*) que (*ki*) yo, yo mismo, soy Él, y no hay dios conmigo; yo mato y yo doy vida; yo hiero y yo sano; y (*ve*) no hay quien pueda librar de mi mano.”

La lectura propuesta a fortiori es presumiblemente: Si nadie más que Dios (S) es lo suficientemente poderoso (R) para matar y revivir, para herir y sanar (como Él lo hace, solo) (P); entonces seguramente, nadie más que Él es lo suficientemente poderoso para librar de su mano (es decir, para impedir que mate y reviva, que hiera y sane, a voluntad) (Q). La premisa mayor tácita es que los actos de matar y revivir, herir y sanar, requieren más poder que (o al menos tanto poder como) la liberación de estos actos. Este es un argumento predicativo positivo a fortiori (**+p**). Esto puede considerarse un caso explícito y válido.

2 Samuel 12:21. “Entonces sus siervos le dijeron [a David]: '¿Qué (*mah*) es esto que has hecho? Ayunaste y lloraste por el niño mientras vivía; pero cuando (*ve -ka- asher*) el niño murió, te levantaste y comiste pan?'” (corchetes míos).

---

75 Suponiendo que la lista de casos reportada por Gabay fuera correcta.

Podemos inferir del texto qué/cómo pensaban los siervos del rey David. Después de la muerte de un niño, el comportamiento de uno debería ser más triste (R) que mientras el niño vivía (premisa mayor tácita); de donde se sigue que si David mientras el niño aún vivía (Q) estaba lo suficientemente triste como para ayunar y llorar (S) (premisa menor), entonces David después de la muerte del niño debería estar lo suficientemente triste como para hacer lo mismo e incluso más (>S) (conclusión). Esto es un sujeto positivo (**+s&**) un argumento en crescendo (que puede caracterizarse como explícito, aunque se refiere a un pensamiento inferido, porque no hay otra explicación de su afirmación) . Pero para sorpresa de los sirvientes , el comportamiento de David fue menos triste. En el versículo 22, les explica por qué (refutando así su premisa principal).

Salmos 25:8-9 . «Bueno y recto es el Señor; por eso (*al ken*) instruye a los pecadores en el camino. Guía a los humildes en justicia y les enseña su camino».

La lectura propuesta a fortiori parece ser: Si Dios (S) es lo suficientemente bueno y recto (R) como para instruir a los pecadores en el camino (P), entonces es lo suficientemente bueno y recto como para guiar a los humildes en la justicia y enseñarles su camino (Q). La premisa mayor tácita es que instruir a los pecadores en el camino requiere más bondad y rectitud que guiar a los humildes en la justicia y enseñarles el camino de Dios. Este es un argumento predicativo positivo a fortiori (**+p**). Esto puede considerarse un caso explícito y válido.

Rechaza. Según se informa, Katzenellenbogen afirma como *qal vachomer* al menos otros dos pasajes del Tanaj, a saber: **Levítico 10:19** ; **Proverbios 6:30** . Debo rechazar estos casos, el primero como meramente implícito y el segundo como no a fortiori.

Levítico 10:19. "Y Aarón habló a Moisés: 'Mira (*hen*), ¿han ofrecido hoy su sacrificio por el pecado y su holocausto delante del Señor? Y (*ve*) me han acontecido tales [acontecimientos trágicos] como estos; y (*ve*) si hubiera comido hoy el sacrificio por el pecado, ¿habría sido agradable a los ojos del Señor?'" (corchetes míos).

Rashi ofrece una extensa explicación de este pasaje y su contexto (versículos 16-20). Trata sobre las leyes del sacrificio y las leyes de luto para los sacerdotes. Si entendí correctamente, los puntos principales del comentario de Rashi son los siguientes: Dos de los hijos de Aarón, Nadab y Abiú, murieron ese día (v. 2), convirtiendo a Aarón y a sus hijos sobrevivientes, Eleazar e Itamar, *en onanim* (dolientes por un pariente cercano en el día de su muerte). Moisés los reprende por quemar (v. 16) y no comer (v. 17) la ofrenda por el pecado. Aarón replica que ni sus hijos ni él podían comerla legalmente. Si los hijos sobrevivientes, siendo *kohanim* (sacerdotes) comunes y corrientes en luto ese día, hubieran rociado la sangre del sacrificio, lo habrían

invalidado y, por lo tanto, no podrían comerlo. Pero no fueron ellos quienes realizaron la ofrenda por el pecado, sino el propio Aarón, como *Kohen Gadol* (Sumo Sacerdote). La ley era diferente para él: normalmente podría haber realizado el sacrificio y haber comido de él, excepto que la ofrenda por el pecado en cuestión era especial, relacionada con *Rosh Jodesh* (el Mes Nuevo), y en tal caso, a Aarón le estaba legalmente prohibido comer del sacrificio durante el día en que lo realizó (aunque podía hacerlo después del anochecer).

Según se informa, Katzenellenbogen propone una lectura *qal vachomer* ; pero no la he visto. Sin embargo, basándome en el comentario de Rashi, supongo que la lectura propuesta era la siguiente: La realización del sacrificio por el pecado por parte de los hijos de Aarón (Q) habría sido, por diversas razones, legalmente inapropiada (R) lo suficiente como para impedirles comer de él (S) (premisa menor); del mismo modo, la realización del sacrificio por el pecado por parte de Aarón (P) fue, por diversas razones, legalmente inapropiada lo suficiente como para impedirle comer de él (conclusión). La premisa mayor tácita sería que, en las circunstancias dadas, aunque las razones de la inapropiedad sean diferentes en ambos casos, que Aarón ofrezca este sacrificio es tan legalmente inapropiado como que lo ofrezcan sus hijos. Esto constituiría un argumento positivo subjetivo a fortiori (**+s**). Nótese que lo he planteado como igualitario (diciendo «del mismo modo»), porque la ley es igual de estricta en ambos casos, aunque las razones sean diferentes.

Aun así, el argumento a fortiori propuesto me parece artificial, porque en realidad no estamos infiriendo de la premisa menor a la conclusión, ya que esta última se sabe que es verdadera independientemente de la primera. La premisa mayor, necesaria para justificar la inferencia, solo nos es conocida porque ya se nos han dado (como aclaran las explicaciones de Rashi) tanto la premisa menor como la conclusión. Por lo tanto, si bien el argumento propuesto es formalmente válido, es bastante artificial y difícilmente puede considerarse explícito (*meforash*). En consecuencia, lo declararía meramente implícito (*satum*), suponiendo que lo haya entendido bien, es decir, suponiendo que ese fuera realmente el *qal vachomer* que Katzenellenbogen tenía en mente y defendía.

Puedo reforzar esta valoración de la siguiente manera. Retrocedamos un momento y preguntémonos: ¿de qué trata la narración? Es una conversación entre Moisés y Aarón. El primero critica el comportamiento de los sacerdotes, y el segundo lo justifica. Ambos se refieren al mismo conjunto de leyes, pero aparentemente (como señala Rashi en relación con el versículo 29) Moisés olvidó algunas leyes y Aarón se las recuerda. La réplica de Aarón es doble. Primero, exonera a sus hijos; segundo, a sí mismo, demostrando que la ley, en ambos casos, les prohíbe, aunque por razones diferentes, comer de la ofrenda por el pecado en las circunstancias especificadas, contrariamente a lo que Moisés suponía. Aarón no argumenta a partir de la

prohibición aplicable a sus hijos para derivar la aplicable a él. Le recuerda a Moisés dos conjuntos de leyes *distintos e independientes* ; ambos tan complejos que ninguno puede deducirse del otro. Esta es probablemente la interpretación más precisa de la narración. Podría construirse un argumento a fortiori (como lo hice yo anteriormente o de alguna otra manera), pero el mero hecho de que sea posible una lectura sin un argumento a fortiori implica que cualquier lectura propuesta a fortiori está destinada a ser meramente implícita. Solo podría ser explícita si fuera la única lectura posible.

Proverbios 6:30 . "Los hombres no desprecian al ladrón, si roba *para* saciar su alma cuando *tiene* hambre."

Rashi comenta extensamente este versículo, situándolo en su contexto (versículos 29-35). El contexto es el adulterio, y se menciona a un ladrón hambriento para establecer un contraste: mientras que a un hombre hambriento que roba comida se le puede perdonar y eventualmente podría compensar a la víctima con el reembolso, un adúltero no tiene excusa para su acto y no puede enmendarlo a posteriori. Por lo tanto, el primero no es tan despreciado como el segundo. Pero no veo qué argumento *qal vachomer* podría construirse sobre la base de esta afirmación; yo llamaría al discurso a contrario en lugar de a fortiori. Quizás Katzenellenbogen haya tenido éxito, pero hasta que no vea lo que escribió, no puedo confirmar que sea válido y explícito. Por lo tanto, por ahora debo rechazar este caso.

9. R. Zeev Wolf EINHORN

R. Zeev Wolf Einhorn (ZWE, también conocido como *Maharzu* o *Maharzav* , n. 1813, en Grodno, en la Lituania rusa, m. 1862) [76]; escribió ***Midrash Tannaim*** ("Exégesis de los Tanaim ", abreviatura MT) , publicado en Vilna, 1839 [77].

La siguiente es una traducción de Gabay del pasaje relevante de ese libro (KV aquí es la abreviatura de *qal vachomer*).

> "Este es uno de los diez KV . Esta enseñanza es un misterio, ¿por qué solo se enumeran diez KV , cuando se pueden encontrar muchos más en los libros de los Profetas y los Escritos? He compilado una lista que he escrito en un *kontras* (un cuaderno) de unos cuarenta KV más además de estos diez.
>
> Consideré que la principal intención de los Sabios que enumeraron estos KV era que aprendiéramos el principio de cómo razonar desde una premisa menor a una mayor y viceversa, para así construir un argumento convincente. Esto es exclusivo de los diez ejemplos aquí enumerados, mientras que los demás solo sirven para reforzar el tema y no pretenden convencer, por lo que no pueden utilizarse como modelo de aprendizaje.
>
> Después de haber escrito esto, descubrí que todo lo anterior ya está contenido en las palabras del *Yefeh. Toar* , por lo tanto, mantendré mis comentarios breves. Mi única dificultad con la explicación de *Yefeh Toar* es el versículo "Si la madera de una vid tiene poco valor cuando está entera, ¡obviamente no tiene ningún valor cuando está carbonizada!" (Ezequiel 15:5), que obviamente solo sirve para reforzar el tema en lugar de ser convincente (ya que vemos que está carbonizada, obviamente no tiene valor) y, por lo tanto, no es similar a los otros nueve ejemplos.
>
> Parece que *Yefeh Toar* tiene razón al afirmar que esto nunca formó parte del Midrash original, sino que fue una adición posterior de uno de los eruditos. Tras investigar un poco, creo que la décima KV que completa la lista proviene del final de Nehemías 13:26-27: «¿Acaso no pecó Salomón, rey de Israel?...

---

[76] https://he-m-wikipedia-org.translate.goog/wiki/%D7%96%D7%90%D7%91_%D7%95%D7%95%D7%9C%D7%A3_%D7%90%D7%99%D7%99%D7%A0%D7%94%D7%95%D7%A8%D7%9F?_x_tr_sl=auto **&** _x_tr_tl=en **&** _x_tr_hl=en-US.

[77] https://www.hebrewbooks.org/7058.

¿Acaso te escucharemos, pues?...», lo cual parece ser un argumento diseñado para persuadir.

Ahora comentaré lo anterior. La "enseñanza" a la que se hace referencia es la afirmación del Midrash *Génesis Rabá* 92:7 de que existen diez argumentos *qal vachomer* en el Tanaj. En la antigüedad, aparentemente siempre se asumió que el número de casos era literalmente *solo* diez; significativamente, no se menciona un número mayor en ningún texto conocido de esa época. Solo en tiempos más recientes, los comentaristas han notado otros casos de *qal vachomer* además de los inicialmente enumerados en el Midrash y han comenzado a preguntarse por qué el Midrash no los incluyó. Esta pregunta es, por supuesto, muy pertinente. Einhorn intenta responderla afirmando, sin ninguna evidencia escrita, que los autores de GR sabían que hay más de diez casos, pero limitaron intencionalmente su lista a diez.

Analicemos primero la jactancia de Einhorn de haber encontrado unos 40 casos de argumentos a fortiori bíblicos, además de los diez mencionados en GR. Cabe señalar que esta afirmación se hizo en la primera mitad del siglo XIX · Lamentablemente, Gabay no encontró una lista de esos supuestos cuarenta casos; presumiblemente, nunca se publicó; o, si se publicó, el texto pertinente se ha perdido. En ausencia de una lista escrita, no podemos dar por sentado que Einhorn encontrara realmente cuarenta casos más. Tengamos en cuenta que no podemos asumir sin más que los supuestos cuarenta nuevos casos de Einhorn fueran todos argumentos a fortiori formalmente válidos y explícitos; algunos podrían haber sido meramente implícitos, y otros inválidos. ¿Por qué dice «unos cuarenta» en lugar de dar un número exacto? Esto resulta sospechoso, pues sugiere que no consideró cuidadosamente los casos aparentes, sino que solo los examinó superficialmente. Necesitamos verlos antes de poder aceptarlos. Una afirmación inverificable es una afirmación irrelevante.

Si analizamos el resto del comentario de Einhorn, si leemos su afirmación de que "todo lo anterior ya está contenido en las palabras del *Yefeh Consideramos que la explicación que Toar da* sobre por qué no propuso públicamente una lista de 40 casos adicionales *de qal vachomer* , es decir, como una sugerencia de que estos casos ya estaban enumerados en YT, es errónea. La lista de YT que conocemos incluye solo 13 casos adicionales, muy lejos de los 40 que afirma conocer. Podemos suponer, a partir de su discurso, que efectivamente leyó YT (publicado más de dos siglos antes). Si realmente hubiera tenido 40 casos enumerados en su cuaderno, seguramente se habría apresurado a informar a sus lectores sobre los 27 casos que no se encuentran en YT. El hecho de que no lo hiciera es en sí mismo un misterio.

Cabe señalar, de paso, que no hay pruebas de que Einhorn conociera la lista publicada relativamente hace poco por su contemporáneo y compatriota Katzenellenbogen (en *Netivot Olam* , «NO»), que incluía cinco casos nuevos no mencionados en YT. Quizás

sí la conocía, puesto que vivió en Vilna durante muchos años (desde 1830 hasta su muerte), y dado que ambos autores publicaron allí sus obras (en 1822 y 1839, respectivamente); pero, al parecer (que yo sepa), no la menciona en ningún sitio. En cualquier caso, incluso si la hubiera mencionado, sigue siendo un misterio por qué no hizo pública su lista de 22 casos adicionales (40 menos 13 de YT menos 5 de «NO»). Es decir, le habría bastado con unos minutos y unas pocas líneas para añadir esta valiosa información a su libro.

Quizás , entonces, el "todo lo anterior" de Einhorn no se refiere a la información estadística, sino que solo concierne a sus reflexiones sobre "la intención principal de los Sabios que enumeraron estos KV ", es decir, los diez casos en GR. Einhorn afirma (quizás estaba siguiendo y mejorando la sugerencia hecha siglos antes en *Yalkut Shimoni* afirma que estos diez ejemplos son «únicos» por su capacidad de enseñarnos «cómo razonar» mediante un argumento fortiori. Otros ejemplos solo sirven para «reforzar el tema» y «no pretenden convencer ni pueden utilizarse como modelo de aprendizaje». Estas afirmaciones son un completo disparate, y lo digo sin rodeos. Desde luego, no las aclara ni las demuestra. Es evidente que no comprendía del todo la naturaleza de un argumento fortiori.

Además, la descripción que hace Einhorn de un argumento fortiori [78], como razonamiento «de una premisa menor a una mayor y de una mayor a una menor», deja claro que no lo comprendía del todo. Este malentendido por parte de Einhorn genera dudas sobre su capacidad para discernir entre un argumento fortiori y uno que no lo es. Para ser precisos, una inferencia fortiori parte de una premisa mayor y una menor para llegar a una conclusión. Dicha inferencia puede ser, para una premisa mayor dada, del término menor de la premisa menor al término mayor de la conclusión, o del término mayor de la premisa menor al término menor de la conclusión.

La explicación que propone Einhorn sobre por qué el Midrash enumera solo diez casos de *qal vachomer* es que estos diez eran necesarios y suficientes para enseñar un argumento fortiori, mientras que los no enumerados eran inútiles o, al menos, innecesarios en este sentido. Critico esa explicación de la siguiente manera: en apariencia, es mera apologética, diseñada para defender el mito de la infalibilidad y la omnisciencia de los rabinos de la antigüedad; pero su motivación práctica es permitir que Einhorn busque y encuentre nuevos casos sin parecer contradecir la creencia tradicional en solo diez casos. Cualquiera que sea su motivación, es metodológicamente una mera conjetura por parte de Einhorn que los rabinos del pasado (quienesquiera que fueran los autores de GR) conocieran sus supuestos

78 Suponiendo que la traducción de Gabay sea precisa.

cuarenta casos adicionales; no cita ningún texto antiguo que respalde esa afirmación, y sin tal evidencia, es gratuita.

Además, el análisis de los diez casos, *tanto en lo que respecta a la forma lógica como al lenguaje utilizado* , no confirma el estatus especial de modelos didácticos que Einhorn les atribuye. En mi libro de 1995, *Lógica Judaica* (LJ), capítulo 3, demuestro que solo existen cuatro formas de argumento a fortiori lógicamente válido: las formas sujeto-positiva y negativa (en las que los términos mayor y menor son sujetos) y las formas predicativo-positiva y negativa (en las que los términos mayor y menor son predicados). De hecho, la lista de diez casos de GR (afortunadamente) incluye ejemplos de las cuatro formas válidas (a saber, **+s** , **-s** , **+p** , **-p**). Sin embargo, si el propósito de enumerar diez casos era la enseñanza lógica, cuatro casos habrían bastado y seis casos eran obviamente redundantes.

En JL , capítulo 5, realizo un análisis lingüístico de los diez casos. El lenguaje utilizado en ellos incluye varias expresiones condicionales como *hen* o *ki* con *ve-ekh* , *gallina* o *hine* con *de ki* o *ve - af -ki* y *ve* con *ha-lo* . Utilicé estas expresiones para encontrar casos adicionales del argumento *qal vachomer* , por lo que resultaron útiles como modelos en mi investigación. Sin embargo, algunas de estas expresiones se repiten en la lista de diez (por ejemplo, *hen/ ve-ekh*), por lo que no se necesitaban todos los casos. Además, encontré muchos casos adicionales que *no* involucraban el idioma utilizado en los diez, por lo que dicha lista *no era* lingüísticamente completa ni capaz de señalarnos todos los demás casos.

Por lo tanto, la afirmación de Einhorn de que los diez casos presentados fueron concebidos y necesarios como modelos es espuria.

En cuanto a la afirmación de Einhorn de que los casos de *qal vachomer bíblicos* no incluidos entre los diez de GR solo sirven para "reforzar el tema" y "no tenían la intención de convencer" ni de ser "utilizados como modelo de aprendizaje", es completamente absurda. ¿Qué significa "reforzar el tema"? ¿A qué tema se refiere? ¿Y acaso los diez casos no "refuerzan el tema", sea lo que sea que eso signifique? ¿Qué significa "no tener la intención de convencer"? ¿Acaso no todos los argumentos pretenden convencer? Además, ¿de qué manera se relacionan las características de "reforzar el tema" y "no tener la intención de convencer"? ¿Por qué solo los diez casos pueden ser "utilizados como modelo de aprendizaje"? ¿Qué les falta a los demás para ese propósito didáctico? Afirmaciones tan extrañas son pura fantasía, un sinsentido inverosímil. Fueron inventadas por Einhorn *ad hoc.* con el fin de dar una falsa impresión (a los no iniciados) de que él aplicaba criterios lógicos abstractos.

Cabe destacar que Einhorn no muestra en ningún momento cómo sus supuestas categorías (a saber, sujeto reforzador, sin intención de convencer, no utilizables como modelos de aprendizaje) se aplicarían literal y exclusivamente a todos los casos de

qal vachomer bíblicos no incluidos en los diez. Las aplica únicamente a un caso, concretamente a Ezequiel 15:5. Es evidente que las inventó y las adaptó solo para ese propósito específico. Para aclarar y demostrar verdaderamente su teoría, habría tenido que enumerar literalmente todos los casos, o al menos los 40 que afirmaba conocer, y luego demostrar que dichas categorías eran aplicables a todos ellos. Esto, evidentemente, nunca lo hizo. Por lo tanto, no solo sus categorías carecían de sentido, sino que su teoría no fue debidamente probada ni verificada.

En conclusión, hasta donde sabemos de la evidencia publicada existente, Einhorn solo puede reclamar un único Un hallazgo bíblico, a fortiori, propio, a saber, el caso de **Nehemías 13:26-27** . Sin embargo, aunque aparentemente creía que se trataba de un hallazgo original suyo (que, como veremos pronto, paradójicamente intentó proyectar en la antigua lista GR de diez), dado que no figuraba en la lista de su predecesor Ashkenazi (de la que tenía conocimiento, ni tampoco en la de Katzenellenbogen, de la que aparentemente no tenía conocimiento), *no fue* , de hecho, el primero en mencionarlo. El primer comentarista en mencionarlo fue nada menos que Rashi, como hemos visto (en el capítulo 6, arriba). Dado que aparentemente (hasta donde sé) no menciona a Rashi como su fuente para este caso, podemos considerarlo razonablemente como un hallazgo «independiente» suyo (a menos que surja información contraria con el tiempo).

Consideremos ahora el tratamiento que hace Einhorn de Ezequiel 15:5. Como hemos visto anteriormente, la obra midrásica de los siglos XI-XIV llamada *Yalkut Shimoni* (YS) declara que hay diez argumentos *qal vachomer* en el Tanaj, pero luego enumera solo nueve de los que aparecen en GR, omitiendo Ezequiel 15:5. Como ya se ha señalado, esta omisión puede haber sido completamente involuntaria y probablemente lo fue. Pero Einhorn la aprovecha, aparentemente siguiendo una sugerencia de *Yefeh. Toar* (YT) sugiere que este caso podría haber sido una adición de algún erudito posterior. Profundiza en la especulación, afirmando que la omisión de YS fue intencional y pretendiendo saber con precisión el motivo. En su opinión, este caso es «obviamente» distinto de los otros nueve y, por lo tanto, debería descartarse y reemplazarse por otro. He aquí el versículo en cuestión:

Ezequiel 15:5. "He aquí (*hine*): cuando (*be*) [la vid] estaba entera, no servía para ningún trabajo; ¡cuánto menos (*af*): cuando (*ki*) el fuego la ha consumido y (*ve*) se ha quemado, ¿seguirá (*ve*) sirviendo para algún trabajo?" (corchetes míos).

Mi paráfrasis: El que habla es Dios y advierte a los habitantes de Jerusalén (simbolizados aquí por la vid) de la destrucción que se avecina. Dice: Una vid entera (P) está en mejores condiciones (R) que una completamente quemada (Q) (premisa mayor tácita); por lo tanto, si cuando estaba entera la vid no estaba en buenas

condiciones para ser útil (S) (premisa menor), se deduce que ahora, cuando está completamente quemada, no está en buenas condiciones para ser útil (conclusión).

Este es un argumento formalmente válido y suficientemente explícito de subjetividad negativa (**-s**) a fortiori. Nótese que el argumento no parece estar pensado como un argumento a crescendo, a juzgar por el original hebreo; es decir, la madera era igual de inútil (no adecuada) en la premisa menor (cuando la madera aún estaba entera) como lo es (retóricamente dicho, ¿aún adecuada?) en la conclusión (cuando la madera está quemada) – es decir, el término subsidiario involucrado permanece igual. Pero incluso si tomamos el argumento como un crescendo, como parece hacer Einhorn, y suponemos que la madera entera aún tenía alguna utilidad, mientras que la madera quemada no tiene ninguna, no hay base lógica para rechazar el argumento. Sigue siendo válido (**-s&**).

El hecho de que la madera sea finalmente *inservible* no resta validez formal al argumento; se trata simplemente de una cuestión material. La forma no se ve afectada por el contenido, contrariamente a lo que Einhorn parece imaginar. El valor nulo del resultado final no provoca que el sujeto se vea «reforzado», sea lo que sea que eso signifique (no lo aclara), y el argumento no es menos «convincente» que si existiera algún valor residual. El intento de Einhorn de diferenciar este caso de los demás es pura fantasía. Además, existe otro caso de sujeto negativo (**-s**) en la lista de diez casos de GR: Éxodo 6:12. En este caso, la conclusión es que el faraón no «escuchará» a Moisés, o bien no mucho o nada. Aquí también, como en Ezequiel 15:5, el resultado podría considerarse inservible; sin embargo, Einhorn no rechaza este caso formalmente similar.

En realidad, todo argumento a fortiori válido es igualmente informativo y contundente. Como demuestro en detalle en mi estudio de 2013 sobre la lógica a fortiori (AFL), esta forma de razonamiento permite cualquier valor en la conclusión (al igual que en la premisa menor): un valor positivo, un valor cero e incluso un valor negativo [79]. Lo único que importa lógicamente es que la comparación declarada en la premisa mayor (que, por supuesto, puede ser incluso igualitaria) se mantenga en la premisa menor y en la conclusión. No existe un control formal sobre el contenido material. Evidentemente, Einhorn no se percató de ello.

El motivo detrás de la elaborada manipulación de Einhorn respecto a Ezequiel 15:5, la verdadera razón de su intento de excluirlo de la lista de diez casos de la GR, es que quiere reemplazarlo con el único caso que cree haber descubierto, a saber , Nehemías

---

79 "Un rango (inclusivo) R puede tener cualquier valor desde menos infinito pasando por cero hasta más infinito" (AFL, capítulo 1.4) . Aquí, R se refiere al término medio, que en la premisa mayor relaciona los términos mayor (P) y menor (Q), y en la premisa menor y la conclusión relaciona estos dos términos, mediante la suficiencia del término medio, con el término subsidiario (S).

13:26-27. Su menosprecio del primero es simplemente un pretexto para justificar su defensa del segundo. Afirma que, «tras cierta investigación», llegó a creer que este nuevo caso («que parecería ser un argumento diseñado para convencer») era el reemplazo más apropiado para el que él (deliberadamente) había descartado. ¿Qué «investigación» exactamente? No lo dice. ¿Qué tipo de «investigación» podría haber dado lugar a tal conclusión? Tampoco lo dice.

Además, no explica por qué eligió este argumento en particular , es decir Nehemías 13:26-27, como un sustituto adecuado para Ezequiel 15:5, *en lugar de Ninguno de los otros 39 argumentos* que afirma haber encontrado (sin aportar pruebas). No explica en qué sentido su *argumento principal* debe considerarse superior a todos los demás y, por lo tanto, más merecedor de ser incluido en esta antigua lista de diez. Lo único que alega para justificar su elección es que la realizó «tras cierta investigación», pero una afirmación tan vaga resulta obviamente insuficiente. Por consiguiente, su propuesta debe considerarse arbitraria y carente de credibilidad.

Y, por supuesto, debemos cuestionar el derecho de Einhorn a modificar la lista de diez que aparece en un Midrash (GR) escrito milenios y medio antes de su nacimiento. Anteriormente, parecía defender el texto GR recibido; ahora intenta ponerlo en duda y corregirlo, negando de hecho una tradición antigua y basando su iniciativa en argumentos muy débiles.

Cabe destacar también que Einhorn no solo propone el caso de Nehemías como un undécimo caso, sino que intenta incluirlo entre los diez originales. Esto demuestra, incidentalmente, que era consciente de que la antigua tradición de diez era una tradición de *davka* ten, es decir, «solo diez», y no de «diez y más». Además, puesto que, según sabía Einhorn, el caso de Nehemías fue un descubrimiento original suyo (de hecho, el único que presentó explícitamente), ya que sus predecesores conocidos no lo mencionaron antes que él, debería haber deducido que era muy improbable que este caso hubiera formado parte de la antigua lista de diez.

Un candidato mejor, sin duda, sería Génesis 4:24, que se conocía siglos antes del *Yalkut. La omisión de Shimoni* , que se menciona en GR fuera de la lista de diez, luego en el *Avot de-Rabbi Nathan* (ARN) como uno de los cinco casos de *qal vachomer* en el Pentateuco, y en un comentario *ad loc.* de Rashi. Pero lo más seguro, sugiero, es dejar las cosas como están y aceptar Ezequiel 15:5 como uno de los diez casos. La razón aducida para querer excluir este caso es simplemente demasiado endeble.

Una última aclaración sobre Einhorn. En mi lista de 2013 de argumentos bíblicos a fortiori (en AFL), atribuí erróneamente a Louis Jacobs todos los casos mencionados (excepto los de GR), etiquetándolos como WE (por Wolf Einhorn). Este error se debió a una mala interpretación del ensayo de Jacobs sobre este tema (véase mi

explicación más detallada más adelante, en la sección dedicada a Jacobs). En este ensayo, renombro los casos en cuestión como LJ.

10.R. Mattityahu STRASHUN

R. Mattityahu Strashun (MS, n. 1817, en Vilna, Lituania rusa, m. 1885) [80]escribió ***Mattat Yah*** («Regalo de Dios», abreviado MY), publicado póstumamente en Vilna en 1892 (compuesto entre 1838 y 1878) [81]. A este autor se le puede atribuir, entre los aquí considerados, el haber enumerado los argumentos bíblicos más sólidos.

Gabay informa que en esta obra se enumeran **veintitrés casos** de *qal vachomer* en el Tanaj (pág. 21) (además de los once casos que aparecen en el Midrash GR), por lo que pueden atribuirse a Strashun. Sin embargo, se pueden añadir otros veinte casos a su lista, concretamente todos los incluidos en la lista de Katzenellenbogen (véase el capítulo 8, más arriba), ya que sabemos que Strashun leyó y comentó la obra de este último.

Los 23 reclamados por Strashun son: **Jueces 14:16; 1 Samuel 14:39; 2 Samuel 11:11; 2 Reyes 5:12, 5:13, 18:23-24, 18:35; Isaías 1:3, 10:11, 20:6, 36:8-9 (repetición de 2K18:23-24 [82]), 36:20 (repetición de 2K18:35 [83]); Jeremías 2:11, 8:7, 25:29, 45:4-5, 49:12; Ezequiel 3:4-7,** 23:39-40 **; Jonás 4:10-11; Job 9:13-14,** 28:17 **; Nehemías 13:26-27** . Sin embargo, no reconozco como válidos y explícitos dos De estos casos, a saber: Ezequiel 23:39-40 y Job 28:17; por lo tanto, el recuento real para Strashun es de solo 21 casos. A los que, por supuesto, podemos añadir los 20 casos de Katzenellenbogen, lo que hace un total de 41. Si a eso le añadimos los 11 de GR, el gran total es de 52 casos.

Con respecto a los 21 casos, parece que *14 de ellos son "primeros históricos"* , a saber: Jueces 14:16; 1 Samuel 14:39; 2 Samuel 11:11; 2 Reyes 5:12, 18:23-24, 18:35; Isaías 1:3, 10:11, 36:8-9, 36:20; Jeremías 2:11, 8:7; Ezequiel 3:4-7; Jonás 4:10-11. Otros 7 son posibles "hallazgos independientes" de Strashun, a saber: 2 Reyes 5:13, Isaías 20:6; Jeremías 25:29, 45:4-5, 49:12; Job 9:13-14; Nehemías 13:26-27; porque no fueron incluidos en la lista de Katzenellenbogen. El primero y el último de estos fueron señalados inicialmente por Rashi; y los otros cinco fueron previamente mencionados por Ashkenazi, pero como aún no podemos determinar si Strashun

---

80 https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/strashun-mathias.
Además, https://publishup.uni-potsdam.de/opus4-ubp/frontdoor/deliver/index/docId/41778/file/pardes24_S.27-45.pdf.

81 https://beta.hebrewbooks.org/6310.

82 Palabra por palabra, excepto que Isaías tiene *ha-melekh* , donde Reyes tiene *et-melekh.*

83 Palabra por palabra, excepto que Isaías tiene una palabra extra, *ha-eleh* .

estaba al tanto de esos descubrimientos anteriores, debemos clasificarlos como «independientes» [84]. Además, como ya se mencionó, podemos atribuir a Strashun, bajo el epígrafe de «derivados», los 11 casos de GR y los 20 casos de Katzenellenbogen.

Ahora debemos examinar con más detalle los 14 casos de «primera vez histórica» mencionados anteriormente. Mi lista de 2013 (reproducida arriba, en el capítulo 3) incluye (por supuesto, mucho tiempo después) y analiza 4 de ellos, a saber: Jueces 14:16, 2 Reyes 18:23-24, Isaías 36:8-9 y Jonás 4:10-11; por lo tanto, no es necesario examinarlos de nuevo aquí. Esto nos deja con 10 casos nuevos para examinar aquí, a saber: 1 Samuel 14:39; 2 Samuel 11:11; 2 Reyes 5:12, 18:35; Isaías 1:3, 10:11, 36:20; Jeremías 2:11, 8:7; y Ezequiel 3:4-7.

1 Samuel 14:39. "Aunque (*ki*) [el crimen de comer a pesar de la prohibición del rey (en el v. 24)] esté en Jonatán mi hijo, (*ki*) ciertamente morirá" (corchetes míos).

Mi paráfrasis: Saúl aparentemente está diciendo: Mi hijo (P) es para mí más valioso (R) que cualquier otro (Q) (premisa mayor tácita); de donde se sigue que si mi hijo no es lo suficientemente valioso para mí como para evitar que lo mate si comiera (S) (premisa menor), entonces nadie más es lo suficientemente valioso para mí como para hacerlo (conclusión). Este es un argumento subjetivo negativo (**-s) a fortiori** . Nótese que, según Gabay, Strashun lo considera " *satum* " (solo implícito); pero discrepo, porque no hay una interpretación alternativa de las palabras de Saúl (su mención de Jonatán); por lo tanto, lo tomo como explícito.

2 Samuel 11:11. "Y Urías dijo a David: 'El arca, Israel y Judá habitan en cabañas; mi señor Joab y los siervos de mi señor acampan en campo abierto; ¿acaso (*va*) entraré yo en mi casa a comer, a beber y a acostarme con mi mujer?'"

Mi paráfrasis: Uriah dice: El resto del ejército, etc. (P) son más dignos (R) que yo (Q) (premisa mayor tácita); de donde se deduce que si ellos no son lo suficientemente dignos como para merecer los placeres enumerados (S) (premisa menor), entonces yo no soy lo suficientemente digno como para merecer tales placeres (conclusión). Este es un argumento negativo subjetivo (**-s) a fortiori.**

---

[84] A menos que Strashun haya escrito en algún lugar haber aprendido uno o ambos de los dos casos mencionados del comentario de la Torá de Rashi, debemos asumir que no lo hizo. De igual modo, con respecto a los cinco casos encontrados previamente en la obra de Ashkenazi, desconocemos en este momento si Strashun conocía o no su obra. Si descubrimos que sí la conocía, entonces estos cinco casos deberían considerarse derivados; pero si descubrimos que no, deberían considerarse independientes. He asumido esto último hasta que se aclare el asunto. Cabe señalar que todos los casos encontrados en Ashkenazi se encuentran también en Strashun, por lo que bien podría ser que este último los haya obtenido del primero; pero también podría tratarse de una coincidencia. Con respecto al caso de Nehemías, cabe señalar que Strashun pudo haberlo aprendido de Einhorn, ya que ambos vivieron muchos años en Vilna y publicaron allí, y Einhorn publicó mucho antes que Strashun.

2 Reyes 5:12. «¿Acaso no son Amana y Farfar, los ríos de Damasco, mejores que todas las aguas de Israel? ¿No puedo *lavarme* en ellos y *quedar* limpio?» Entonces se volvió y se fue furioso.

Mi paráfrasis: Naamán dice: Los ríos de Damasco (P) son mejores (R) que todas las aguas de Israel (Q) (premisa mayor); de donde se deduce que si los ríos de Damasco, en los que me he bañado a menudo, no fueron lo suficientemente buenos para curarme (S) (premisa menor), las aguas de Israel no pueden ser lo suficientemente buenas para hacerlo (conclusión tácita, implícita en su enojo al alejarse sin bañarse). Este es un argumento negativo subjetivo (**-s**) a fortiori. Nótese el uso de la palabra clave *ha-lo* , que se encuentra frecuentemente en el argumento bíblico *qal vachomer* .

Esta lectura se basa en la del comentarista del siglo X Ibn Janakh, en *Sefer Harikma ,* pág. 21, a la que Gabay me ha llamado la atención y aclarado [85]. A primera vista, la declaración de Naamán parece implicar que volverá (tiempo futuro) a Damasco e intentará bañarse allí, en lugar de en el río Jordán de Israel. Es decir, está diciendo (con la misma premisa mayor): Si las aguas de Israel son lo suficientemente buenas para curarme (premisa menor tácita), entonces el agua de Damasco es lo suficientemente buena para eso (conclusión); por lo tanto, prefiero ir allí. Esto lo haría un argumento positivo sujeto (**+s**) a fortiori. Sin embargo, Ibn Janakh entiende [86]que Naamán dice que ya se había bañado muchas veces en las aguas de Damasco sin curarse y, por lo tanto, no cree que bañarse en el Jordán, cuyas aguas considera menos poderosas, lo sanaría. Coincido en que esta interpretación tiene más sentido. Como señala Ibn Janakh , en esta etapa Naamán imagina que la curación prometida es un poder físico del agua; aunque más tarde, cuando se baña en el Jordán y se cura, comprende claramente que la curación fue un milagro del Dios de Israel.

2 Reyes 18:35 . "¿Quiénes son, entre todos los dioses de los países, que (*asher*) han librado a su país de mi (el rey de Asiria) mano, para que (*ki*) el SEÑOR libre a Jerusalén de mi mano?" (corchetes míos).

Mi paráfrasis: Rabshakeh, en nombre del rey de Asiria: Los dioses de los países ya conquistados (P) son más fuertes o tan fuertes como el Dios de Israel (Q); por lo tanto, si los dioses de los países ya conquistados no fueron lo suficientemente fuertes (R) para impedir mis conquistas (S), entonces el Dios de Israel no es lo suficientemente fuerte para ello. Este es un argumento subjetivo negativo (**-s**) a fortiori. La premisa mayor tácita, por supuesto, refleja el sistema de creencias asirio.

---

85 Gabay también llama la atención sobre el comentario de Redak acerca de este versículo, que presumiblemente va en la misma dirección.

86 Ibn Janakh toma la letra *vav* (la palabra 'y' en nuestra traducción) como indicativa aquí de un argumento fortiori, es decir, como que significa 'tanto más' (*kol sheken*). Es decir, el par si-entonces es aquí *ha-lo/ve* .

Isaías 1:3. "El buey conoce a su dueño, y el asno el pesebre de su amo; pero Israel no me conoce, mi pueblo no me entiende."

Mi paráfrasis: Dios dice: El pueblo de Israel (P) es (es decir, teóricamente debería ser) más inteligente (R) que animales inferiores como bueyes o asnos (Q) (premisa mayor tácita); de donde se deduce que si los animales son lo suficientemente inteligentes como para obedecer a sus amos (S), el pueblo debería (en principio) ser lo suficientemente inteligente como para obedecer a su amo (Dios) . Este es un argumento positivo subjetivo (**+s**) a fortiori, que puede considerarse explícito porque solo así se puede explicar la mención de bueyes y asnos.

Dios prosigue diciendo, en esencia, que dado que su pueblo no es lo suficientemente inteligente como para obedecerle, es menos inteligente que los animales. Es decir, al negar la conclusión del *qal vachomer* , refuta la premisa principal del argumento teórico presentado inicialmente. Esto no constituye un argumento adicional a fortiori, sino simplemente la neutralización de uno ya existente. El propósito de este discurso es avergonzar al pueblo por su mal comportamiento e incitarlo a enmendarse.

Isaías 10:11. "¿No haré (*ha-lo*), como (*ka- asher*) hice con Samaria y sus ídolos, así (*ken*) haré con Jerusalén y sus ídolos?"

Mi paráfrasis [87]: según Dios, Senaquerib (el rey asirio) piensa que si los ídolos de Samaria (Q) eran lo suficientemente débiles (R) como para permitir su destrucción (S) (premisa menor), entonces los ídolos de Jerusalén (P) serán lo suficientemente débiles para el mismo resultado (conclusión). La premisa mayor tácita es que los ídolos de Jerusalén son iguales a los de Samaria (y por lo tanto son igualmente débiles). Esto es un sujeto positivo (**+s**) un argumento fortiori. Nótese que la premisa mayor propuesta es *igualitaria* , basada en el comentario de Rashi (al v. 10) de que las imágenes talladas de las naciones regionales eran "de Jerusalén y de Samaria"; por lo que el rey razonó: "puesto que los adoradores de las imágenes talladas de Samaria y Jerusalén cayeron en mis manos, y sus imágenes talladas no los salvaron [es decir, a las naciones], así tampoco Samaria y Jerusalén serán salvadas". Habiendo caído Samaria, Jerusalén estaba destinada a caer igualmente. Rashi no señala el v. 11 como un discurso fortiori. Nótese de paso el uso de la palabra clave *ha-lo* .

Isaías 36:20 . "¿Quiénes son, entre todos los dioses de estos países, que (*asher*) han librado a su país de mi mano, para que (*ki*) el Señor libre a Jerusalén de mi mano?"

Mi paráfrasis: Este versículo es el mismo que 2 Reyes 18:35, y en ambos Rabsaqués dice, en nombre del rey de Asiria: Los dioses de otros países son, en su poder, iguales o superiores al Dios de Jerusalén (premisa mayor tácita); de donde se deduce que si

[87] Gabay me dijo que el *qal vachomer* en cuestión se aclara en los comentarios de Redak y *Metzudot David* al versículo 10. Pero hasta ahora no he visto esos comentarios.

los otros dioses (P) no fueran lo suficientemente fuertes (R) para impedir mis conquistas (S) (premisa menor), entonces el Dios de Jerusalén (Q) no es lo suficientemente fuerte para ello (conclusión). Este es un argumento negativo subjetivo (**-s**) a fortiori.

Nótese además, en este contexto, 2 Reyes 19:17-18: «En verdad, Señor, los reyes de Asiria han asolado las naciones y sus tierras, y han arrojado a sus dioses al fuego; porque no eran dioses, sino obra de manos humanas, de madera y piedra; por lo tanto, los han destruido ». Esta afirmación de Ezequías, si bien admite la premisa menor del argumento a fortiori anterior, refuta su premisa mayor tácita, rechazando así su conclusión. Huelga decir que el argumento anterior era formalmente válido, incluso si contenía información falsa; Ezequías no está planteando un argumento a fortiori, sino simplemente neutralizándolo.

Jeremías 2:11. "¿ *Acaso* una nación ha cambiado sus dioses, que ya no son dioses? Pero mi pueblo ha cambiado su gloria por lo que no aprovecha."

Mi paráfrasis: Dios está diciendo: El Dios de Israel (P) tiene más credibilidad y valor (R) que los dioses de todas las demás naciones (Q) (premisa mayor tácita); de donde se deduce que si los dioses de otras naciones son lo suficientemente creíbles y dignos como para permanecer inalterados por sus naciones (S) (premisa menor), entonces el Dios de Israel es (es decir, debería ser) lo suficientemente creíble y digno como para permanecer inalterado por su nación (conclusión). Este es un argumento positivo subjetivo (**+s**) a fortiori. La intención explícita a fortiori de este versículo es evidente por las comparaciones que establece.

Dios continúa su argumento observando que su pueblo lo ha abandonado por valores inferiores. Esto niega la conclusión del *qal vachomer* y, por lo tanto, refuta la premisa principal planteada inicialmente, lo que implica que Israel no valora a su Dios como las demás naciones valoran a los suyos. Esto no constituye un argumento adicional a fortiori, sino simplemente la neutralización de uno ya existente. El propósito de este discurso es avergonzar al pueblo por su mal comportamiento e incitarlo a enmendarse.

Jeremías 8:7. "Sí (*gam*), la cigüeña en el cielo conoce sus tiempos señalados; y la tórtola, la golondrina y la grulla observan el tiempo de su llegada; pero (*ve*) mi pueblo no conoce la ordenanza del Señor."

Mi paráfrasis: Dios argumenta que su pueblo (P) es, en principio, cognitivamente más eficaz (R) que animales como la cigüeña, la tortuga o la grulla (Q) (premisa mayor tácita); de ahí se deduce que si dichos animales son cognitivamente eficaces para conocer ciertos hechos relevantes para ellos (S) (premisa menor), entonces el pueblo de Dios es (es decir, debería ser) cognitivamente eficaz para conocer ciertos hechos

relevantes para ellos (conclusión). Este es un argumento positivo subjetivo (**+s**) a fortiori.[88]

Dios continúa señalando que su pueblo, de hecho, desconoce ciertos hechos relevantes para ellos (negación de la conclusión), poniendo así en duda la afirmación teórica de que son intelectualmente superiores a los animales (refutación de la premisa mayor). Esto no constituye un argumento adicional a fortiori, sino simplemente la neutralización de uno ya existente. El propósito de este discurso es avergonzar al pueblo por su mal comportamiento e incitarlo a enmendarse.

Ezequiel 3: 4-7. " **4** Y me dijo: «Hijo de hombre, ve a la casa de Israel y háblales con mis palabras. **5** Porque (*ki*) no has sido enviado a un pueblo de habla ininteligible y de lengua lenta, sino a la casa de Israel; **6** no a muchos pueblos de habla ininteligible y de lengua lenta, cuyas palabras no puedes entender. Ciertamente, si yo te enviara a ellos, te escucharían. **7** Pero (*u*) la casa de Israel no consentirá en escucharte, porque no consienten en escucharme; porque toda la casa de Israel es de frente dura y de corazón endurecido.»

Mi paráfrasis: Dios está diciendo [89]: La casa de Israel (P) es más inteligente (R) que ciertos otros pueblos (Q) (premisa mayor, en el v. 5); de donde se deduce que si estos otros pueblos son lo suficientemente inteligentes como para escuchar las palabras que envío por medio de ti (S) (premisa menor, en el v. 6), la casa de Israel es (es decir, debería ser) lo suficientemente inteligente como para escuchar mis palabras (conclusión tácita). Este es un argumento positivo subjetivo (**+s**) a fortiori.

Dios continúa prediciendo que su pueblo, de hecho, no le obedecerá (negación de la conclusión, en el versículo 7), poniendo así en duda la afirmación teórica de que son más inteligentes (refutación de la premisa mayor). Esto no constituye un argumento adicional a fortiori, sino simplemente la neutralización de uno ya existente. El propósito de este discurso es avergonzar al pueblo por su mal comportamiento e incitarlo a enmendarse.

Ahora bien, con respecto a los dos casos de la lista de Strashun que he **rechazado** :

Ezequiel 23:39-40. "Porque habiendo sacrificado a sus hijos a sus ídolos, vinieron ese mismo día a mi santuario para profanarlo; y he aquí, (*ve-hine*) así han hecho en medio de mi casa. Y además (*ve af ki*) habéis mandado llamar a hombres que vienen de lejos; a quienes se envió un mensajero, y he aquí, (*ve-hine*) vinieron; para quienes te lavaste, te pintaste los ojos y te adornaste con ornamentos..."

---

88 Compárese Isaías 1:3 con otros argumentos similares.

89 Nótese que Strashun solo tiene 3:6-7; pero creo que 3:4-5 son necesarios para comprender completamente el argumento.

Este argumento ya fue defendido por Rashi. Ya he demostrado en la sección que le concierne (capítulo 6, arriba) que no constituye un argumento fortiori, ni explícito ni implícito.

Job 28:17. "Ni el oro ni el vidrio pueden igualarla [es decir, la sabiduría]; ni en ella se intercambiarán vasos de oro fino" (corchetes míos).

Mi análisis: Este versículo afirma que el oro y el vidrio *son inferiores en valor* a la sabiduría, y además, [90]que la sabiduría *no se puede adquirir con* vasijas de oro fino. No veo en ello un argumento a fortiori. En resumen, en la primera parte se estima que la sabiduría vale más que el oro y el vidrio, y en la segunda se declara que la sabiduría no se puede obtener mediante vasijas de oro puro. Las dos partes del versículo no se oponen, sino que simplemente reiteran la misma idea de diferentes maneras: que la sabiduría no es una mercancía material. No hay indicios de que el oro y el vidrio sean de alguna manera inferiores a las vasijas de oro fino, lo que daría lugar a un argumento a fortiori con estos términos en la premisa mayor [91]. El versículo no pretende comparar estos dos términos y formular un argumento a fortiori, sino simplemente sopesarlos de diversas maneras frente a la sabiduría.

El contexto de este versículo es una alabanza poética a la sabiduría, al estilo típico de la poesía hebrea (que dice algo y lo enfatiza con otra afirmación similar, y en algunos casos con un superlativo). La forma y el mensaje de los versículos adyacentes, antes y después, parecen idénticos: « No se puede comprar con oro, ni se puede pesar la plata para calcular su precio. No se puede valorar con el oro de Ofir, ni con el precioso ónice, ni con el zafiro... Ni se mencionará el coral ni el cristal; sí, el precio de la sabiduría es superior al de los rubíes. El topacio de Etiopía no la igualará, ni se valorará con oro puro». En resumen: la sabiduría no tiene precio. Si el versículo 17 se interpreta como un argumento a fortiori, entonces también podrían interpretarse los versículos 15, 16, 18 y 19. Ciertamente, en cualquier caso, si se pretendía un argumento a fortiori, en el mejor de los casos solo podría clasificarse como 'implícito' (*satum*), en vista de la posibilidad de interpretar el texto de manera muy diferente; es decir, simplemente no como a fortiori.

---

[90] Nótese que la traducción aplica la misma negación inicial, *lo* , a ambas partes del versículo. No se repite en el hebreo original, pero (probablemente) se interpreta como una intención tácita.

[91] Podríamos decir que la proposición «la sabiduría no se puede comprar con vasijas de oro fino» implica la proposición «las vasijas de oro fino son menos valiosas que la sabiduría». O podríamos decir que «el oro y el vidrio son menos valiosos que la sabiduría» implica «la sabiduría no se puede comprar con oro y vidrio». En cualquier caso, las dos partes de nuestro versículo se vuelven comparables. Pero como «oro» es un término genérico y «vasijas de oro fino» es uno específico, aún no se pueden considerar como términos menor y mayor, respectivamente. Tendríamos que tomar «oro y vidrio» juntos como el término menor, pero ¿qué significa este término compuesto? Claramente, cualquier intento de formular una premisa mayor con estos términos parece inverosímil.

Le pedí a Gabay que respondiera a mis dudas. Él aportó varias explicaciones posibles que se encuentran en comentarios y algunas propias. Sin embargo, como le respondí detalladamente, ninguna de estas sugerencias logra convertir de manera creíble el versículo 17 en un argumento a fortiori. No incluyo la conversación completa aquí, porque es bastante extensa y, en definitiva, no es muy importante. Todo intento de forzar este versículo a un formato a fortiori es artificial. La gente lo intentó una y otra vez, aparentemente porque alguien sugirió primero que este versículo era *qal vachomer* , pero es una búsqueda absurda. La lectura natural es poética, como ya se mencionó. Para concluir: no acepto Job 28:17 como un *qal vachomer explícito* .

11. R. Chaim HIRSCHENSOHN

R. Chaim Hirschensohn (HH, n. 1857 en Safed, f. 1935) [92]escribió ***Berure HaMidot*** ("Aclaraciones de los principios hermenéuticos", abreviado BM), publicado en Jerusalén, 1928. [93]Este parece ser el primer autor del siglo XX que aborda este tema.

Gabay informa que el trabajo de Hirschensohn (en la pág. 4 1) enumera **19 casos** de *qal vachomer* **en la Torá** . Sin embargo, como muestro en detalle más adelante, este número es engañoso. Cinco casos ya eran conocidos desde la antigüedad (GR, ARN), a saber: **Génesis 4:24, 44:8; Éxodo 6:12; Números 12:14; Deuteronomio 31:27** . Otros dos casos fueron derivados de Rashi, a saber, **Génesis 6:3** y 6:9, el primero siendo válido y explícito, pero el segundo rechazado por mí como solo implícito. Otros dos casos fueron derivados de Katzenellenbogen, a saber, Levítico 10:19 y **Deuteronomio 32:39** , el primero rechazado por mí como en el mejor de los casos implícito, mientras que el segundo fue admitido por mí como válido y explícito. Otros tres casos fueron rechazados por mí tras un examen: uno (mencionado hace mucho tiempo en GR), a saber, Génesis 17:20-21, porque solo implícito; y dos (propuestos recientemente por Hirschensohn), a saber. Génesis 3:1 y 27:37, porque no pude ver ninguna intención fortiori en ellos.

En consecuencia, según mi criterio, *solo siete casos* pueden atribuirse, total o parcialmente, a Hirschensohn como « *primeros hechos históricos* », a saber: **Génesis 3:22-23** , **4:14, 11:6, 14:23, 17:17, 39:8-9** y **Éxodo 6:30** . Cabe destacar que todos estos casos provienen de la Torá propiamente dicha, no del Tanaj. Esto no es casual. Como observó Gabay: «H busca 10 KV en la Torá misma, no en los Profetas ni en los escritos, por lo que no dedica tanta energía a Nakh». Retomaremos este aspecto central de la investigación de Hirschensohn más adelante.

Sin embargo, la atribución anterior de siete nuevos casos a Hirschensohn es una valoración generosa que requiere matizaciones considerables. Como demuestro a continuación, solo tres de estos casos son completamente atribuibles a él: Génesis 14:23, 17:7 y 39:8-9. Otros cuatro casos, a saber, Génesis 3:22-23, 4:14, 11:6 y Éxodo 6:30, fueron correctamente señalados como *qal vachomer* por Hirschensohn, pero formulados erróneamente por él, y tuve que rectificarlos para que fueran creíbles.[94]

---

92 https://en.wikipedia.org/wiki/Chaim_Hirschensohn.

93 https://hebrewbooks.org/3094.

94 Por estas razones, en la lista general de argumentos bíblicos a fortiori que se presenta arriba en el capítulo 3, identifico los tres primeros casos como "Encontrados por primera vez por HH" y los cuatro últimos como "Encontrados por primera vez por HH/AS".

Añadiría a la lista de Hirschensohn de los primeros casos *históricos de la Torá un octavo caso ,* a saber, **Génesis 18:12** . Aunque (que yo sepa) él *no* lo descubrió, propongo añadirlo a su lista porque gracias a su descubrimiento de Génesis 17:17 me percaté del argumento análogo en 18:12.[95]

Cabe señalar, además, que hasta que Hirschensohn nos habló del caso *qal vachomer* en Génesis 6:3, desconocíamos que Rashi lo hubiera señalado. Por lo tanto, aunque Hirschensohn no lo descubrió, se le debe reconocer el mérito de haberlo llamado la atención sobre él (en nombre de Rashi). Este caso, por supuesto, se enmarca dentro de la categoría de "derivado" para Hirschensohn. Es importante destacar que Hirschensohn evidentemente no buscó sistemáticamente todos los casos señalados por Rashi (véase el capítulo 6), y por ello pasó por alto muchos que podría haber aprendido de él. Sin embargo, la explicación podría ser que Rashi no encontró ningún caso nuevo en la Torá, y estos eran los casos de principal interés para Hirschensohn.

La mayoría de los demás casos mencionados por Hirschensohn provenían de Ashkenazi y Katzenellenbogen; sin embargo, sorprendentemente, no menciona todos los casos señalados por estos dos autores (véanse los capítulos 7 y 8), lo que sugiere que no examinó completamente su trabajo (suponiendo que la investigación de Gabay fue exhaustiva). También se refiere a Einhorn con gran admiración, pero no está claro qué aprendió de él, ya que Einhorn no ha publicado una lista (véase el capítulo 9). Sorprendentemente, Hirschensohn no menciona en ningún momento el trabajo de Strashun, por lo que parece desconocer los numerosos descubrimientos de este autor (véase el capítulo 10) [96].

Como ya se mencionó, Hirschensohn aparentemente no buscó nuevos casos de *qal vachomer* **En el Nakh** (los libros bíblicos posteriores a la Torá), Hirschensohn se interesó especialmente por la Torá propiamente dicha. En cambio, se refirió brevemente a la obra de Ashkenazi y Katzenellenbogen en este campo. Según Gabay, solo mencionó (en las páginas 44-45) los **22 casos** que aparecen en las obras de estos dos autores, que se enumeran a continuación. El hecho de que estos no sean todos los casos que recogen estos autores implica que no podemos asumir que Hirschensohn conociera los que no aparecen específicamente en la lista.

Gabay informó que Hirschensohn citó 5 casos encontrados *en la obra de Ashkenazi* , a saber: **Isaías 20:6 ; Jeremías 25:29 , 45:4-5 , 49:12 ; Job 9:13-14** . Todos estos son casos ya conocidos y validados. Uno de ellos, Job 9:13 , fue hallado por Rashi antes que por Ashkenazi; y los otros cuatro fueron hallados recientemente por Ashkenazi.

---

95 Por lo tanto, para ser justo, califico este caso como “Descubierto por primera vez por HH/AS”.

96 Le pedí específicamente a Gabay que verificara este dato y él lo confirmó.

Es interesante notar que estos cinco casos en Ashkenazi, y solo estos, no fueron mencionados posteriormente por Katzenellenbogen [97].

Gabay también informó que Hirschensohn citó 18 casos encontrados *en el trabajo de Katzenellenbogen* , a saber: **Deuteronomio 32:39; 1 Samuel 14:29-30 ; 2 Samuel** 10:16 , **12:18 , 16:11 ; 1 Reyes 8:27 ; 2 Reyes 10:4 ; Ezequiel 33:24 ; Salmos 25:8-9, 78:20; Proverbios 15:11 , 19:7a , 19:10 , 21:27 ; Job 4:18-19 , 15:15-16 , 25:5-6** , más uno de los dos siguientes: Inicialmente, Gabay incluyó Proverbios 10:17 (sin especificar que su intención es fortiori) como el caso número 18, pero en una lista posterior lo omitió sin explicación y, en su lugar, incluyó Proverbios 19:7b (nuevamente sin especificar que su intención es fortiori) como el caso número 18. Le pedí que aclarara esta inconsistencia, pero no respondió [98].

De los 19 casos mencionados, confirmo 16 como válidos. Dos casos válidos, a saber, Deuteronomio 32:39 y Salmos 25:8-9, no los teníamos en nuestra lista para Katzenellenbogen (ni para nadie más), y los agregamos a posteriori. Dos casos válidos, a saber, 2 Samuel 12:18 y Salmos 78:20 , No los teníamos en nuestra lista para Katzenellenbogen, pero sí los teníamos para Strashun y para mí (en JL), respectivamente. Ya conocemos dos casos válidos más que aparecen por primera vez en la lista de Katzenellenbogen, a saber, 1 Samuel 14:29-30 y 2 Samuel 16:11 . Ya conocíamos diez casos válidos más que figuran en la lista de Katzenellenbogen, pero no como los primeros: dos precedidos solo por Rashi: Ezequiel 33:24 y Proverbios 19:7a ; cuatro precedidos por Rashi y Ashkenazi: Proverbios 15:11 , 19:10 , 21:27 ; Job 15:15-16 ; y cuatro precedidos solo por Ashkenazi: 1 Reyes 8:27 ; 2 Reyes 10:4 ; Job 4:18-19 , 2 5 :5-6 . Los tres casos restantes, a saber: 2 Samuel 10:16 , Proverbios 10:17 y Proverbios 19:7b, que son nuevos para nosotros, los rechazo porque no veo ninguna intención fortiori en ellos.

Como puede verse, Gabay no incluyó previamente 4 casos en la lista de Katzenellenbogen, a saber: Deuteronomio 32:39, 2 Samuel 12:18 y Salmos 25:8-9 , 78:20. Por lo tanto, los añadí a posteriori, así como a la lista de Hirschensohn (y las cuentas de Strashun y la mía también se corrigieron según correspondiera). Cabe señalar también que Hirschensohn no siempre encontró la mención más antigua de los casos que enumeró. Así, no se percató de que varios casos eran conocidos previamente solo por Rashi (2 casos), tanto por Rashi como por Ashkenazi (4 casos),

---

97 Le pedí a Gabay que buscara una explicación; él respondió: "No tengo ni idea de por qué K no vio esto".

98 Debo mencionar la falta de respuesta de Gabay a ciertas preguntas para explicar por qué hay algunas lagunas en mi análisis de Hirschensohn. Desafortunadamente, después de seis meses de cooperación cordial y fructífera, antes de que termináramos el trabajo que nos propusimos realizar juntos, el Sr. Gabay dejó de comunicarse repentinamente, sin previo aviso ni disculpa, alegando (después de que le pidiera una explicación) que estaba demasiado ocupado.

y solo por Ashkenazi (4 casos). El hecho de que omitiera 6 casos en Rashi demuestra que no siempre consultaba los comentarios de Rashi; el hecho de que omitiera 8 casos en Ashkenazi demuestra que no leyó su obra con mucha atención y se conformó con aceptar las afirmaciones de Katzenellenbogen sin verificarlas.

Resumiendo los hallazgos anteriores, podemos decir que Hirschensohn presentó una lista de 41 casos de pasajes bíblicos a fortiori; de los cuales, 19 estaban en la Torá y 22 en el Nakh (5 en Ashkenazi y 17 en Katzenellenbogen). Hirschensohn considera que estos números son probablemente mínimos, ya que (Gabay me dijo) él dice: "¿ quién puede decir cuántos más *qal vachomer* ¿Se puede encontrar después de una investigación más profunda ?" (p. 44).

Sin embargo, tras un examen minucioso , he reconocido –como argumento válido, explícito y fortiori– únicamente los siguientes casos. Un total de tan solo **15 casos. En la Torá** propiamente dicha, incluyendo los 5 de GR, 1 de Rashi, 1 de Katzenellenbogen, 7 primicias históricas de Hirschensohn y **1** primicia histórica adicional añadida por mí. A esto podemos añadir un total de solo **26 casos en el Nakh** , incluyendo los 6 casos restantes de GR, 5 casos que encontró en la obra de Ashkenazi y 15 más que encontró en la obra de Katzenellenbogen. Por lo tanto, de los casos propuestos por Hirschensohn, por una razón u otra, los he *rechazado* . *8 casos* , de los cuales 5 son casos de la Torá (1 de GR, 1 de Rashi, 1 de Katzenellenbogen y 2 propuestos recientemente) y 3 casos de Nakh (también propuestos recientemente). Por lo tanto, su lista válida comprende solo **40 casos** (sin contar el que yo **añadí**) en lugar de los 48 casos que propuso originalmente (según los informes de Gabay).

A continuación, presento mi **análisis detallado** —narrativo, lingüístico y lógico— de los ocho casos históricos de argumento bíblico a fortiori mencionados en la lista de Hirschensohn. Otros casos que él menciona, y que he rechazado por diversas razones, serán analizados con igual detalle posteriormente.

Génesis 3:22-23 . «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*), Jehová Dios lo sacó del jardín del Edén, para que labrara la tierra de donde había sido tomado.»

Gabay informa que Hirschensohn, basándose en la afirmación del Gaón de Vilna de que el uso de la expresión *hen* en un versículo bíblico es indicativo de la intención *qal vachomer* , propone la siguiente lectura del versículo 22: "He aquí que el hombre se ha vuelto como uno de nosotros, conociendo el bien y el mal, incluso antes de comer del árbol de la vida; ahora bien, si extiende su mano y toma también del árbol de la vida, ciertamente se volverá aún más como nosotros y vivirá para siempre".

El argumento a fortiori propuesto por Hirschensohn, expresado de manera más formal, es el siguiente: El hombre antes de comer del árbol de la vida es lo suficientemente divino como para conocer el bien y el mal (premisa menor); por lo tanto, el hombre después de comer de ese árbol sería lo suficientemente divino como para vivir eternamente (conclusión). La premisa mayor tácita aquí es: El hombre después de comer del árbol de la vida será más divino ("como uno de nosotros") de lo que ya es antes de hacerlo; y la premisa de proporcionalidad es que el poder de uno puede crecer desde "conocer el bien y el mal" hasta "vivir eternamente" a medida que uno se vuelve cada vez más divino. Este es un argumento positivo subjetivo a crescendo (**+s&**).

Sin embargo, en cuanto al lenguaje empleado en este pasaje, no es solo *hen* , sino la combinación de *hen* y *ve-atah* , que juntas señalan una declaración condicional (si-entonces), lo que indica aquí (si acaso) un discurso a fortiori. Claramente, el versículo 22 no puede comprenderse lógicamente sin el versículo 23, porque el versículo 22 dice «y ahora (*ve-atah*)», lo que implica alguna consecuencia, pero la deja sin especificar, y es solo en el versículo 23 donde se menciona la consecuencia prevista. La frase «para que (*pen*) no extienda su mano, etc.» no puede ser la continuación prevista de «y ahora (*ve-atah*)». Por lo tanto, hay una elipsis al final del versículo 22, y el versículo 23 debe mencionarse junto con él para explicitar su intención.

qal vachomer de Hirschensohn no menciona ni toma en consideración el versículo 23. Por lo tanto, su interpretación es deficiente y no puede ser una representación precisa de la narración. En consecuencia, necesitamos formular una lectura a fortiori que integre toda la narración. Pero antes de continuar, examinemos el contexto general.

Los árboles de la vida y del conocimiento del bien y del mal se mencionan por primera vez en Génesis 2:9. Luego, en el versículo 16, se permite al hombre comer de todos los árboles; pero en el versículo 17 se prohíbe comer del árbol del conocimiento del bien y del mal, y se dice que la pena por hacerlo es la muerte ese mismo día. Nótese que el árbol de la vida no se menciona en esta prohibición, por lo que presumiblemente está entre los árboles permitidos. Génesis 3:1-5 cuenta la historia de la tentación de Eva por la serpiente, que termina en el versículo 6 con Eva y luego Adán comiendo del árbol del conocimiento del bien y del mal (este árbol se alude en el versículo 5 y en el versículo 6). Adán es luego condenado a trabajar en los versículos 17-19. Finalmente, Dios en el versículo 22 razona que si el hombre, que ahora ha adquirido conocimiento del bien y del mal, también come del árbol de la vida, también vivirá para siempre; Así, en el versículo 23, el hombre es expulsado preventivamente del Edén, y en el versículo 24 se toman precauciones para evitar su regreso.

De esta narración se deduce que la sentencia de muerte (en 2:17) por comer del árbol del conocimiento se ejecuta, de hecho, mediante la expulsión del hombre del Edén (en 3:23), para impedirle comer (o seguir comiendo) del árbol de la vida, lo que lo haría mortal fuera del Edén. Dado que comer del árbol de la vida aparentemente no estaba prohibido inicialmente (siendo aparentemente permitido en la declaración general de 2:16), se puede suponer que el hombre habría comido del árbol de la vida de forma totalmente legal y habría vivido eternamente si no hubiera comido del árbol del conocimiento. No se especifica si el hombre, al abandonar el Edén, conserva o pierde el conocimiento del bien y del mal adquirido ilícitamente. Tampoco se aclara qué significa exactamente «conocimiento del bien y del mal». Pero esta falta de información no es relevante aquí.

En vista de lo anterior, debemos interpretar la narración mediante el siguiente argumento a fortiori (en lugar del propuesto por Hirschensohn). Premisa menor: El hombre, habiendo comido ya del árbol del conocimiento del bien y del mal (Q), es excesivamente divino (R) lo suficiente como para tener que ser expulsado del Edén (S) (en retribución). Conclusión: si el hombre comiera además del árbol de la vida (P), sería aún más excesivamente divino lo suficiente como para tener que ser expulsado del Edén (de forma preventiva). La premisa mayor tácita aquí es: El hombre, después de comer tanto del árbol del conocimiento del bien y del mal como del árbol de la vida, es más excesivamente divino («como uno de nosotros») que el hombre después de comer del árbol del conocimiento del bien y del mal pero antes de comer del árbol de la vida. Este es un argumento a fortiori positivo subjetivo (**+s**).

Podríamos interpretarlo como un crescendo (**&**), si se añadiera la premisa de proporcionalidad apropiada, aumentando el término subsidiario (S) de «expulsión del Edén» a una pena aún más severa (por ejemplo, «expulsión y falta de hogar»). Pero el texto (v. 22) no menciona tal aumento de pena. Sin embargo, podemos observar de forma accesoria que, mientras que la pena por comer del árbol del conocimiento es retributiva, la de comer adicionalmente del árbol de la vida es preventiva. Pero el término subsidiario (S) permanece esencialmente igual: expulsión del Edén (como se decidió en el v. 23). Claramente, nuestra interpretación aquí es mucho más precisa que la de Hirschensohn, aunque inspirada en ella [99].

En resumen, acepto la afirmación de Hirschensohn de que existe una intención a fortiori en Génesis 3:22, pero discrepo respecto a su forma precisa, ya que no considera el versículo 23 en su formulación. El argumento a fortiori que propongo

[99] Cabe destacar, de paso, la similitud lingüística entre los versículos Génesis 3:22-23 y Génesis 11:6; concretamente, el uso de las expresiones *hen/ve-atah* en ambos. Hirschensohn acierta al identificar una intención fortiori en ambos; pero si bien formula correctamente el argumento en 11:6, no lo comprende del todo en 3:22, pues no percibe que *ve-atah* se refiere aquí a 3:23.

puede considerarse explícito, aunque no sea inmediatamente evidente y sea relativamente complejo, porque reformula con precisión el pasaje de la Torá en cuestión y ninguna otra interpretación lo hace. Debo admitir que en el pasado [100]evalué este versículo como «en el mejor de los casos implícito», siguiendo la opinión de Jacobs [101], quien lo consideraba «sumamente dudoso». Pero eso fue antes de que Gabay me informara de la perspicaz interpretación de Hirschensohn. Cabe mencionar que Rashi no señala un *qal vachomer* aquí; por lo tanto, no es tan obvio.

Por cierto, en cuanto a la palabra *hen* , que suele traducirse como «contemplad», Gabay informa que el Gaón de Vilna afirma, en su libro *Aderet Eliahu* , que *hen* es «una expresión de KV» (es decir, de *qal vachomer*). Si bien es evidente, con solo consultar una concordancia, que *hen* se asocia *a menudo* con un discurso de fortiori, también es evidente que *no siempre es* así. Por esta razón, me pregunto si el Gaón de Vilna afirmó realmente que existe *necesariamente* una intención de fortiori en el texto bíblico dondequiera que se use *hen* ; podría ser que Hirschensohn, o quizás Gabay, lo hayan malinterpretado.

De hecho, en el Pentateuco hay 45 casos de *hen* ; y en el resto del Tanaj, otros 273. [102]Al examinar estos versículos, ¡no se puede afirmar, bajo ningún concepto, que todos impliquen un discurso fortiori! Ciertamente, no se puede asumir a priori, solo porque el Gaón de Vilna lo haya dicho, que si un versículo contiene la expresión *hen* , necesariamente implica un *qal vachomer* . El Gaón de Vilna habría tenido que demostrar primero, mediante un análisis ad hoc, que cada uno de estos 318 casos de *hen* implica un discurso fortiori, *antes de* tener derecho a hacer una afirmación tan categórica; y dudo mucho que haya realizado la investigación exhaustiva necesaria (seguramente Hirschensohn o Gabay lo habrían mencionado si lo hubiera hecho). Se puede recurrir a una autoridad si esta ha realizado el trabajo de investigación pertinente; pero basarse únicamente en el nombre y la fama de alguien es un argumento *ad hominem* sin ningún peso de convicción racional.

Génesis 4:14 . “He aquí (*hen*), hoy me has echado de la faz de la tierra; y (*ve*) de tu presencia me esconderé; y (*ve*) seré fugitivo y (*ve*) errante por la tierra; y sucederá (*ve-hayah*), que cualquiera que me encuentre me matará.”

Gabay informa que Hirschensohn interpreta el versículo como: “Si soy desterrado 'ahora', cuando ya me has maldecido (v. 12: 'Cuando cultives la tierra, ya no te dará su fuerza'), *kol sheken* (a fortiori): si 'de Tu presencia he de ser ocultado', entonces seré maldito: 'Seré un vagabundo y un errante sobre la tierra; quien me encuentre, me matará'.

---

100 En mi AFL, capítulo 16:4.

101 En su ensayo mencionado anteriormente, nota 7.

102 Véase aquí: https://www.blueletterbible.org/lexicon/h2005/wlc/wlc/0-1/.

Nótese que Rashi no señala este versículo como *qal vachomer* , ni siquiera lo comenta. Sin embargo, el versículo utiliza un lenguaje, a saber, *hen/ ve* , que en algunos casos es indicativo de *qal vachomer* . Esto bien podría indicar que se pretende una proposición condicional (si-entonces), aunque es necesario identificar su antecedente y consecuente. No obstante, no está claro qué tiene en mente Hirschensohn al afirmar que aquí se presenta un argumento a fortiori. ¿Qué es «lo más» (el término principal, P) y qué es «lo menos» (el término secundario, Q), y de qué son más o menos *(* el término medio, R), y cuál es el predicado previsto para estos sujetos (el término subsidiario, S)?

Debemos preguntarnos: ¿el argumento a fortiori propuesto es realmente intencional, o al menos implícito, en el texto dado? ¿O se trata de una interpretación artificial? Creo que es justo decir, considerando el contexto, que Caín está abrumado por todas las maldiciones que le sobrevienen como resultado del asesinato de Abel. Las maldiciones pueden percibirse como una progresión de mal en peor. Pero, ¿significa necesariamente una *progresión* un argumento a fortiori? No, a menos que se pretenda *inferir algo* de una cosa a otra. Creo que en este caso no solo se pretende una progresión, sino que también se trata de una inferencia.

El propósito del discurso de Caín es alertar a Dios sobre la probabilidad de que alguien (aunque la narración de la Torá aún no menciona la existencia de otras personas, aparte de Adán y Eva) lo mate, dadas las muchas maneras en que Dios lo ha maldecido (en el versículo 14, desterrado, abandonado, fugitivo, errante). Esto es evidente en el siguiente versículo (versículo 15), que dice: "Y el Señor le dijo: 'Por tanto (*lachen*), cualquiera que mate a Caín, será castigado siete veces más'. Y el Señor puso una marca en Caín [para] que nadie que lo encuentre lo mate". Esto muestra que Dios recibió la queja de Caín como un argumento que conduce a una Conclusión. La respuesta de Dios comienza con un "por lo tanto", lo que implica que Él está dando seguimiento a la súplica de Caín.

Aquí, nótese bien que la premisa está indicada por la expresión *hen* (he aquí) y la conclusión por la expresión *ve-hayah* (y sucederá). Esto distingue lingüísticamente este último elemento de la lista anterior de cuatro maldiciones unidas por tres conjunciones *ve* (y). El último elemento (el peligro de morir) no es, por lo tanto, una maldición añadida por Dios, sino una consecuencia prevista de lo anterior. Dios no lo decretó, pero Caín lo infirió como un posible efecto de los decretos divinos. Temía que, al no tener estatus social, se encontrara en una situación de gran riesgo.

¿Cuál era, entonces, el argumento de Caín? Afirmaba que Dios lo había condenado a varias maldiciones; pero que estas probablemente conllevarían un castigo *adicional* (ser asesinado por alguien) que Dios no había decretado explícitamente y, por lo tanto, presumiblemente no tenía intención de cumplir. Por consiguiente, dado que la

muerte de Caín (asesinado por un cualquiera) aparentemente no era la voluntad de Dios (al menos no de inmediato), Caín imploró que se evitara, y Dios respondió debidamente emitiendo una advertencia a los posibles asesinos. Esta parecería una evaluación justa del razonamiento en cuestión.

Ahora bien, la pregunta es: ¿puede este discurso convertirse en un argumento a fortiori? Ciertamente, existe un elemento de suficiencia (esencial para un razonamiento a fortiori) en este discurso: las cuatro maldiciones mencionadas se perciben como castigo *suficiente* para el crimen de Caín; por lo tanto, añadir una quinta maldición (es decir, la muerte) constituiría (según la apelación de Caín) un castigo *excesivo* . En otras palabras, si dichas cuatro maldiciones bastan para castigar el crimen, entonces permitir que Caín sea asesinado sería un castigo adicional excesivo.

Este análisis sugiere el siguiente argumento compuesto: Las cuatro maldiciones enumeradas más la amenaza a la vida (P) constituyen un castigo más severo (R) que las cuatro maldiciones sin ese peligro (Q); y estas cuatro maldiciones por sí solas (Q) son suficientemente severas para castigar plenamente el crimen de Caín de asesinar a Abel (S); por lo tanto, las cuatro maldiciones más el peligro (P) son suficientemente severas para castigar ese crimen y más (>S). Además, puesto que lo que castiga plenamente es justo, mientras que lo que castiga más que eso es injusto, se deduce que añadir la amenaza a la vida a las cuatro es injusto. Por lo tanto, si Dios no ha previsto tal peligro como parte de su sentencia, debería de alguna manera asegurar su prevención.

La apelación de Caín consistiría, por lo tanto, en un argumento positivo subjetivo a crescendo (**+s&**), correspondiente al v. 14, seguido de la aplicación de un par de principios de "si-entonces" a su resultado, el primero para juzgar injusto el peligro, el segundo para prescribir su prevención, correspondiente al v. 15. Por consiguiente, podemos admitir que Gén. 4:14 implica un argumento explícito a fortiori, ya que el texto no puede entenderse correctamente sin dicha interpretación.

Ahora, volvamos a Hirschensohn. Se le puede atribuir el mérito de haber señalado vagamente la presencia de un argumento a fortiori en este versículo. Pero no se puede decir razonablemente que haya formulado correctamente ese argumento a fortiori. No basta con simplemente insertar un *kol sheken* en algún punto intermedio del verso y esperar lo mejor. El intérprete debe poder decir con exactitud dónde se ubica esa frase de enlace y por qué. Al examinar el comentario de Hirschensohn, su interpretación dista mucho de ser clara. Desde luego, no se corresponde con la interpretación correcta propuesta anteriormente.[103]

---

103 Por estas razones, reclamo parte del mérito de este caso y lo etiqueto como HH /AS.

Génesis 11:6 . “Y dijo Jehová: «He aquí (*hen*), son un solo pueblo, y todos tienen un solo idioma; y esto es lo que han comenzado a hacer; y ahora (*ve-atah*), ¿no les será negado todo lo que se han propuesto hacer?»”

Gabay informa que Hirschensohn, basándose nuevamente en la directriz del Gaón de Vilna de que el uso de la expresión *hen* señala una intención *qal vachomer* , propone la lectura: “Si lo que los hace unirse para rebelarse contra Mí es el hecho de que sienten unidad porque 'son un solo pueblo y todos tienen una sola lengua' (v.6), entonces mucho más [estarían inclinados a rebelarse] si lograran 'construir para nosotros una ciudad y una torre cuya cima llegue a los cielos, y hagámonos un nombre para nosotros' (v.4) – por lo tanto, ciertamente deberían 'ser retenidos de todo lo que planean hacer'.

El argumento a fortiori propuesto por Hirschensohn, expresado de forma más formal, es el siguiente: El pueblo unido únicamente por un idioma común (Q) es lo suficientemente rebelde (R) como para ser combatido por Dios (S) (premisa menor); por lo tanto, el pueblo unido además mediante la construcción de una ciudad y una torre (P) sería lo suficientemente rebelde como para ser combatido por Dios (conclusión). La premisa mayor tácita aquí es: El pueblo unido además mediante una ciudad y una torre será más rebelde que el pueblo unido únicamente por un idioma común. Este es un argumento a fortiori positivo subjetivo (**+s**). En mi opinión, no es necesario un análisis a crescendo aquí; es concebible que la oposición de Dios a la «unión por un idioma común» (implícita en la premisa menor) por sí sola bastaría para que Él dispersara al pueblo, en cuyo caso la «construcción de una ciudad y una torre» sería una causa añadida.

Nótese que, si bien el Gaón de Vilna considera *hen* como un indicador general de *qal vachomer* , no es *hen* solo lo que indica este argumento, sino *hen* combinado con *ve-atah* . Las expresiones *hen/ ve-atah* juntas significan una declaración condicional; la oración que sigue a *hen* es el antecedente, y la que sigue a *ve-atah* es el consecuente. Además, debemos llamar la atención sobre el siguiente versículo (v. 7), aunque no forma parte del *qal vachomer* propiamente dicho. Este dice: «Venid (*habah*), desciendamos y confundamos allí su lenguaje, para que no se entiendan entre sí». La expresión *habah* amplifica el consecuente *ve-atah* ; la oración que le sigue nos indica con mayor precisión cómo se contrarrestarán las intenciones del pueblo, es decir, confundiendo su lenguaje.

Si bien la lectura fortiori propuesta por Hirschensohn es creíble, es posible una lectura mejor, como mostraré a continuación. Aunque Rashi no señala aquí un *qal vachomer* , su comentario es pertinente. Interpreta [104]«son un solo pueblo y todos tienen una sola lengua» como «bondad (*tovah*)», es decir, como algo positivo y, por lo tanto, *no*

[104] Basado en *Seder Eliyahu Rabbah* , capítulo 31, según la traducción al inglés en Chabad.org.

desaprobado por Dios; mientras que en la lectura de Hirschensohn (suponiendo que Gabay la haya traducido correctamente) estos factores adquieren un matiz negativo. Según la lectura de Rashi, el problema inicial (el término menor, Q) no es que el pueblo esté unido y pueda hablar entre sí, sino más bien «esto es lo que comienzan a hacer», donde la palabra «esto» apunta a «construir una ciudad y una torre» (el plan mencionado en el versículo 4). La intensificación del problema (el término mayor, P), que Dios quiere evitar, es entonces «lograr construir una ciudad y una torre».

Por lo tanto, el *qal vachomer* debería formularse de la siguiente manera: Las personas que comienzan a construir una ciudad y una torre (Q) son lo suficientemente rebeldes (R) como para que Dios se oponga (S) (premisa menor); por consiguiente, las personas que logran construir una ciudad y una torre (P) serían lo suficientemente rebeldes como para que Dios se oponga (conclusión). La premisa mayor tácita aquí es: Las personas que logran construir una ciudad y una torre serán más rebeldes que las que comienzan a construirlas. Este es un argumento positivo subjetivo a fortiori (**+s**). La lectura no es un crescendo porque Dios está claramente decidido a intervenir (presumiblemente de la manera especificada) ya en las primeras etapas de la construcción, sin esperar a que se completen los proyectos.

Esta formulación me parece más creíble, debido a la observación de Rashi y a que la explicación de Hirschensohn no toma en consideración las palabras «y esto es lo que comienzan a hacer» en el versículo. Esta lectura, entonces, percibe la ira de Dios dirigida no a la unidad y el monolingüismo del pueblo de Babel, sino a sus proyectos de construcción (que habían comenzado pero aún no habían terminado). Su afirmación «¿No se les negará todo lo que han planeado hacer?» [105]nos indica su decisión de impedir estos proyectos de construcción, y el medio para ello se especifica en el versículo siguiente (v. 7) como «confundir su lenguaje», añadiendo «[para] que no se entiendan entre sí». Respecto a esta última adición, cabe señalar que el pueblo dejará de entenderse entre sí como una forma *pragmática* de obstaculizar sus proyectos de construcción, no porque (como sugiere la lectura de Hirschensohn) Dios desapruebe *en principio* el monolingüismo y la unidad.

En conclusión, la lectura de Hirschensohn es formalmente aceptable, pero esta lectura alternativa basada en los comentarios de Rashi me parece más adecuada [106]. Coincido plenamente con la afirmación de Hirschensohn de que en Génesis 11:6 se encuentra un argumento explícito de «a fortiori», pero discrepo en cuanto a sus términos precisos. El hecho de que existan dos posibles lecturas *de «qal vachomer»* no debería

---

105 Rashi señala que " *no* será retenido…" se interpreta como una pregunta; esto es correcto, por supuesto, pero la pregunta es retórica; significa: " *será* retenido".

106 Por estas razones, reclamo para Rashi y para mí parte del mérito de este caso y lo etiqueto como HH/R/AS.

llevarnos a considerarlas implícitas, pues cualquiera que sea la lectura adoptada, el versículo seguirá caracterizándose, *en definitiva,* como un «a fortiori» en su intención. Cabe señalar que ahora acepto el argumento como explícito, aunque en el pasado [107], antes de que Gabay me informara de la formulación de Hirschensohn, lo consideraba «en el mejor de los casos implícito», siguiendo la opinión de Jacobs [108], quien lo consideraba «sumamente dudoso». Siempre estoy dispuesto a corregir mis errores con base en nueva información.

Génesis 14:23 . "No tomaré (*im*) ni un hilo, ni la correa de tu zapato, ni nada que sea tuyo, para que (*ve*) no digas: Yo he enriquecido a Avram."

Gabay informa que Hirschensohn propone una lectura *qal vachomer* , como sigue: "El rey de Sodoma le dijo a Avram (v. 21): 'Dame las almas, las riquezas que puedas tener'. Hirschensohn entiende que el rey de Sodoma no se refería simplemente a que Avram se quedara con las riquezas que fueron botín de guerra; esto no es un regalo, sino un derecho de Avram como vencedor. Más bien, el rey quería ofrecerle riquezas que había escondido en sus almacenes en su reino y que los cuatro reyes no habían capturado en batalla; esto sí es un verdadero regalo. La respuesta de Avram fue que, puesto que no había tomado ni un cordón de zapato ni una correa de sandalia del botín de batalla, al que tenía derecho, ciertamente no aceptaría el regalo adicional de riquezas que el rey deseaba otorgarle".

Evalúo esta afirmación de la siguiente manera. El argumento a fortiori propuesto es: Si no he aceptado de ti el botín de guerra al que tenía derecho, entonces obviamente no aceptaré regalos tuyos que te hagan parecer que me has enriquecido. Dicho con mayor precisión: si Avram (S) desea evitar estar endeudado (R) lo suficiente como para rechazar lo que le corresponde (Q) (premisa menor), entonces por fuerza Avram desea evitar la deuda lo suficiente como para rechazar lo que no le corresponde (P) (conclusión). La premisa mayor tácita aquí es: Se requiere mayor disposición a estar endeudado para aceptar cosas que no se deben a uno que para aceptar cosas que sí se deben. El argumento a fortiori es predicativo negativo (**-p**), y es bastante válido.

La pregunta ahora es: ¿se trata de un argumento fortiori explícito (*meforash*) o implícito (*satum*)? Nótese primero que Rashi, aunque comenta este versículo, no lo señala como *qal vachomer* . Segundo, nótese que no hay ninguna palabra o frase en el versículo bíblico que sugiera *qal vachomer* . Sin embargo, estos indicios faltantes no son determinantes. La cuestión principal es: ¿existe alguna otra forma de entender este versículo que no sea a través de la lectura propuesta *de qal vachomer* ? Yo diría que no.

---

107 En mi AFL, capítulo 16:4.

108 En su ensayo mencionado anteriormente, nota 7.

El argumento a fortiori refleja claramente el pensamiento de Avram, aunque no lo expresara verbalmente; explica su reticencia de facto a aceptar nada del rey de Sodoma, ya fuera debido o regalado; de lo contrario, no habría explicación para su actitud. Por lo tanto, debemos reconocer la perspicacia de Hirschensohn al plantear aquí un argumento a fortiori explícito.

Génesis 17:17 . "Entonces Abraham cayó sobre su rostro, y se rió. Y dijo en su corazón: *¿Acaso* un hombre de cien años engendrará? ¿Y acaso *Sara* , una mujer de noventa años, dará a luz? "

Gabay explica la inclusión de este caso en la lista de Hirschensohn de la siguiente manera: "Esto también puede interpretarse como un KV. Incluso si Abraham hubiera tenido una esposa joven [en edad fértil], le habría sido imposible engendrar un hijo a los cien años. Ahora que Sara era una mujer mayor de noventa años, es ciertamente imposible que pudiera tener un hijo".

Así, el *qal vachomer propuesto* aquí es: Si Avraham (un hombre de cien años) tuviera una esposa más joven (en edad fértil natural) (P), sería bastante difícil (R) para él engendrar (S) (premisa menor); más aún, con su esposa actual Sara (una mujer de noventa años, mucho más allá de la edad fértil) (Q) sería bastante difícil, de hecho incluso más difícil, para él engendrar (conclusión). La premisa mayor tácita aquí es que un hombre mayor con una mujer mayor tiene más dificultad biológica para engendrar que el mismo hombre mayor con una mujer más joven. Este es un argumento positivo subjetivo a fortiori (**+s**). El argumento no es un crescendo, porque el término subsidiario (S) permanece igual, a saber, Avraham engendrando.

Rashi no plantea aquí un argumento a fortiori, pero sí hace algunos comentarios interesantes. Interpreta las dos afirmaciones de Avraham de manera diferente: por su parte, se pregunta si Dios le había mostrado tal bondad a alguien más; mientras que, por su parte, se pregunta si Sara será digna de dar a luz. Así, para Rashi, la cuestión no es principalmente biológica (de edad), sino más bien de mérito y bondad. Sin embargo, Rashi sí llama la atención sobre el aspecto biológico cuando señala que en generaciones pasadas (según la Biblia) la gente tenía hijos a edades mucho más avanzadas, pero en tiempos de Avraham la gente tenía que apresurarse a procrear mucho antes.

No cabe duda de la veracidad empírica de las tres premisas y de la conclusión del *qal vachomer propuesto por Hirschensohn* . Pero bien podríamos preguntarnos: ¿fue esa *inferencia parte* del proceso de pensamiento de Avraham? ¿No podría haber tenido pensamientos sucesivos sin la intención de formular tal inferencia? Podría haber pensado simplemente que es improbable que un hombre de cien años engendre; y luego, por separado, reflexionar que es improbable que una mujer de noventa años dé a luz. Esto sería una mera conjunción de dos pensamientos, no un proceso de

inferencia. Nótese que aquí no se utiliza ningún lenguaje comúnmente asociado con un discurso fortiori.

Al principio me mostré escéptico ante la interpretación de Hirschensohn, considerándola un tanto forzada. Sin embargo, me convenció la «risa» de Avraham ante el anuncio. Aunque Rashi la interpreta como regocijo, también puede considerarse una expresión de sorpresa y asombro. Podemos imaginar fácilmente a Avraham (además de regocijarse) contemplando la magnitud de la promesa, pensando: «¿Qué? No solo soy bastante viejo para esto a los 100 años (incluso con una mujer más joven), sino *que además* Sara también es bastante mayor a los 90». Recordemos que Avraham había engendrado a Ismael con una mujer más joven, Agar, a los 86 años; pero ahora tenía 100. En cuanto a Sara, hasta entonces, incluso siendo mucho más joven, no había podido concebir.

Así pues, existe sin duda una evolución del pensamiento, desde la improbabilidad de que un anciano como Abraham engendrara a la *aún más* improbable improbabilidad de que lo hiciera con una anciana como Sara. Por consiguiente, coincido finalmente con la idea original de Hirschensohn de que aquí se presenta un argumento a fortiori, y que este se desarrolla mediante la comparación con una mujer más joven. Esto debe considerarse un caso explícito (*meforash*), puesto que toma en consideración más evidencia que la interpretación más simple descrita anteriormente.

Cabe señalar que Louis Jacobs consideró este caso como «sumamente dudoso» [109]. Yo seguí su criterio, juzgándolo como «en el mejor de los casos implícito» [110], pero en aquel momento desconocía la propuesta de *qal vachomer de Hirschensohn* . Una vez informada de ella, comprendí su fuerza persuasiva y modifiqué mi valoración en consecuencia.

Génesis 18:12 . "Y Sara se rió para sí misma, diciendo: 'Cuando sea vieja, ¿tendré (*hayta) piel tersa [es decir* , quedaré embarazada]? ¿Y mi señor, siendo viejo?'"

Propongo, tras reflexionar, la siguiente lectura *qal vachomer* para este versículo: Sara (ahora de noventa años, pasada la menopausia) tendría, con Avraham (ahora de cien años), si él fuera más joven de lo que es, (Q) ya habría tenido bastantes dificultades (R) para tener un hijo (S) (premisa menor); más aún, puede esperar que, ahora que él es bastante anciano, (P) tenga suficientes dificultades, incluso más dificultades, para tener un hijo (conclusión). La premisa mayor tácita aquí es que una mujer mayor tendría más dificultades biológicas para tener un hijo con su marido en su estado de vejez actual que si él hipotéticamente fuera más joven. Este es un argumento positivo

109 En su ensayo mencionado anteriormente, nota 7.

110 En mi AFL, capítulo 16:4.

subjetivo a fortiori (**+s**). El argumento no es un crescendo, porque el término subsidiario (S) permanece igual, a saber, tener un hijo.

Aunque, que yo sepa, Hirschensohn no señaló este versículo como *qal vachomer* , es evidente que podemos percibirlo como tal una vez que, siguiendo su ejemplo, hemos interpretado Génesis 17:17 de esa manera, ya que es *una imagen especular* del mismo desde la perspectiva femenina. Sara parece pensar: «No solo soy bastante mayor para procrear a los 90 años, sino *que además* Abraham también es bastante mayor para ello a los 100». Nótese que el versículo anterior (v. 11) dice: «Ahora bien, Abraham y Sara eran ancianos, ya entraban en años; Sara había dejado de tener la menstruación».

Sin embargo, cabe señalar que he formulado intencionadamente este *qal vachomer* de forma diferente al de Génesis 17:17, por la siguiente razón. Podría haber incluido, por analogía, en la premisa menor, a Sara teniendo un hijo con un hombre más joven, tal como se presenta anteriormente a Abraham teniendo un hijo con una mujer más joven. Pero, obviamente, esta narración habría invalidado el argumento, puesto que una esposa virtuosa y amorosa como Sara *seguramente no se imaginaría ni por un instante* unirse con un hombre (de cualquier edad) que no fuera su esposo Abraham. Culturalmente era posible y legítimo que Abraham pensara en otra mujer, pero es increíble que Sara siquiera pensara en otro hombre.

Esto podría explicar por qué Hirschensohn y quizás otros no señalaron este versículo como un argumento a fortiori, si es que lo detectaron. Sara no pudo haber tenido tal pensamiento inmodesto. Por lo tanto, si tal pensamiento era esencial para la interpretación a fortiori, dicha lectura debía abandonarse; y en su lugar, el pensamiento de Sara tendría que describirse como la conjunción de dos pensamientos distintos (como se propuso inicialmente para Génesis 17:17).

Sin embargo, después de un tiempo se me ocurrió que la interpretación a fortiori aún puede sostenerse si simplemente asumimos que Sara está comparando el desempeño reproductivo con un Avraham supuestamente más joven y con el Avraham que, según los hechos, es mayor. Sabemos, por supuesto, que intentaron tener hijos en el pasado, cuando ambos eran más jóvenes que ahora, y que lamentablemente no lo lograron. Pero si bien este hecho pasado reduce las probabilidades de que lo consigan hoy, no las reduce a cero; por lo tanto, la interpretación *qal vachomer* sigue siendo creíble.

En resumen, aquí, en Génesis 18:12, encontramos un ejemplo adicional de Torá *qal vachomer* , que podemos considerar explícito (*meforash*) ya que es la mejor lectura, de hecho la única lectura completamente precisa, del texto dado. Este hallazgo fue inspirado por la brillante interpretación de Hirschensohn de Génesis 17:17, que no

habría podido percibir sin su guía; pero puedo atribuirme el mérito, ya que ni él ni nadie más (que yo sepa) lo descubrió antes que yo [111].

Génesis 39:8-9 . «Pero él se negó y le dijo a la mujer de su amo: "Mira (*hen*), mi amo, teniéndome a mí, no sabe lo que hay en la casa, y ha puesto todo lo que tiene en mis manos; no es mayor que yo en esta casa, ni me ha negado nada, excepto a ti, porque eres su mujer. ¿Cómo, pues (*ve-ekh*), podría yo cometer esta gran maldad y pecar contra Dios?"»

Gabay informa que la exégesis a fortiori de Hirschensohn de este versículo es la siguiente [112]:

> "De nuevo, usando el indicador Hen, siguiendo al Gaón de Vilna, esto podría leerse así: He aquí, mi señor me ha dado plena confianza y responsabilidad sobre todo en la casa, y todo lo que tiene lo ha puesto en mi mano; no me ha negado nada excepto a ti, pues eres su esposa. Así pues, si me aprovechara de él y robara algo de la casa, estaría cometiendo un pecado ante los ojos de Dios, aunque nada en esta casa me haya sido negado. Kol sheken, si me aprovechara de su esposa, a quien él me ha negado, ciertamente estaría cometiendo un pecado grave ante los ojos de Dios."

Así, Hirschensohn propone aquí el siguiente argumento a fortiori: Si José robó alguna propiedad que le estaba permitido usar (Q), sería lo suficientemente deshonesto (R) como para cometer un pecado grave (S) (premisa menor); entonces, mucho más si José robó alguna propiedad que *no le estaba* permitido usar (como la esposa de su amo) (P), sería lo suficientemente deshonesto como para cometer un pecado grave (conclusión). Su premisa mayor tácita es: "robar algo que *no se* tiene permitido usar es más deshonesto que robar algo que sí se tiene permitido usar". Este es un argumento a fortiori positivo subjetivo (**+s**).

Me queda claro que Hirschensohn tiene razón, y aquí se pretende un argumento a fortiori; incluso abogaría por una lectura a crescendo (**&**), lo que significa que la gravedad del pecado aumenta del término menor (Q) al término mayor (P), excepto que la declaración de José no enfatiza tal intensificación. El lenguaje utilizado en este versículo, a saber, *hen/ ve-ekh* , sugiere un *qal vachomer* ; *hen* introduce su premisa menor y *ve-ekh* introduce su conclusión. El *qal vachomer* puede declararse explícitamente (*meforash*), ya que no es concebible ninguna otra interpretación: José evidentemente está presentando un proceso de razonamiento desde lo que le está permitido a algo que no le está permitido, para explicarle a la esposa de su amo su

---

111 Por consiguiente, califico este caso como HH/AS, otorgándonos a ambos parte del mérito.

112 Se presume que Gabay paráfrasis, más que cita textualmente, la postura de Hirschensohn. Kol sheken significa "con mayor razón", es decir, indica un argumento fortiori.

molesta resistencia a sus frecuentes avances (pero, por supuesto, ella no es razonable).

Éxodo 6:30 . "Pero Moisés dijo delante del Señor: 'Mira (*hen*), tengo labios incircuncisos; ¿cómo (*ve-ekh*) me escuchará el faraón?'"

Gabay informa que Hirschensohn, en sus notas sobre Katzenellenbogen, cita este versículo [como *qal vachomer*] 'en nombre de Rashash ' [113]. Rashi equipara este versículo con el versículo 12, diciendo: «La Escritura lo repite aquí porque había interrumpido el tema, y esto es habitual, similar a cuando alguien dice: "Volvamos al tema anterior"».

Éxodo 6:12, recordemos, presenta a Moisés argumentando que, puesto que los hijos de Israel no le hicieron caso, el faraón tampoco lo hará, pues él (Moisés) tiene los labios cerrados. Pero el versículo actual (v. 30) presenta a Moisés argumentando que, puesto que sus labios están cerrados, el faraón no le hará caso. No menciona a los israelitas, por lo que no es idéntico. La identificación que hace Rashi de este último versículo con el primero es razonable desde un punto de vista literario, pero desde un punto de vista lógico es solo hipotética. Esto significa que, si siguiéramos a Rashi, podríamos postular el mismo *qal vachomer* aquí que en el v. 12, pero este *qal vachomer* tendría que considerarse aquí solo implícito (*satum), en lugar de explícito (meforash*) como en el v. 12 .

En mi interpretación del versículo 12, el impedimento del habla de Moisés, aunque mencionado por él, no es el término medio operativo. Propongo allí la premisa mayor (tácita) de manera efectiva: Alguien que tiene mucha fe en Dios (como los israelitas) escuchará a un profeta (en este caso, Moisés) con mayor probabilidad que alguien que tiene poca o ninguna fe en Dios (es decir, el faraón). De ahí el razonamiento, usando el grado de fe como término medio: Si los israelitas no tenían suficiente fe para escuchar al profeta Moisés, entonces el faraón tampoco la tendrá. Esto constituye un argumento negativo subjetivo a fortiori (**-s**).

Si el versículo 30 pretende ser una repetición del versículo 12, aunque de forma abreviada, entonces el *qal vachomer* de este último podría considerarse presente en el primero. Pero no creo que la explicación de Rashi abarque toda la historia. El versículo anterior, el 12, menciona principalmente a los israelitas, y el impedimento del habla de Moisés solo de forma accesoria, como una excusa adicional; mientras que el versículo posterior, el 30, no menciona en absoluto a los israelitas y se centra por completo en el impedimento de Moisés. Si bien el impedimento se mencionó de

[113] Esto probablemente se refiere a Samuel ben Joseph Strashun (Vilna, 1794-1872), padre de Mattityahu Strashun. Pero también podría referirse a R. Shalom Sharabi (Yemen, 1720-1777). Ambos son conocidos por el acrónimo Rashash.

pasada anteriormente, pero lógicamente se ignoró como incidental, aquí la Escritura vuelve a él presumiblemente para llamar la atención sobre su significado previamente pasado por alto. Es decir, el versículo 30 no es simplemente un recurso literario, un recordatorio del versículo 12, sino que añade algo más a la narración.

Aquí, en el versículo 30, si vamos a formular un argumento a fortiori —y el lenguaje utilizado, *hen/ ve-ekh* , sugiere un *qal vachomer*— debemos centrarnos directamente en la discapacidad de Moisés, como sigue: Se requiere más paciencia (R) para prestar atención a alguien con dificultades del habla (P) que para prestar atención a alguien sin dicha discapacidad (Q) (premisa mayor tácita); Faraón (S) no tendría la paciencia suficiente para escuchar a Moisés si no estuviera discapacitado (premisa menor tácita); más aún, Faraón no tendrá la paciencia suficiente para escuchar a Moisés estando discapacitado (conclusión dada). Este es un argumento predicativo negativo a fortiori (**-p**). Creo que podemos ver este *qal vachomer* como explícito (*meforash*), incluso si tanto su premisa mayor como la menor son tácitas, porque difícilmente se puede interpretar la declaración de Moisés de otra manera.

Podríamos interpretar el versículo 30 como una mera declaración de un hecho hipotético (si-entonces). Es razonable suponer que si alguien (en este caso, Moisés) tiene dificultades para hablar, entonces la gente (en este caso, el faraón) no le hará caso, aunque posiblemente sí le harían caso si *no* tuviera dichas dificultades. Pero la interpretación a fortiori va más allá: su premisa menor y su conclusión sugieren (mediante un razonamiento dilemático) que el faraón probablemente no escucharía a Moisés *de todos modos* (es decir, categóricamente, con o sin discapacidad); y esta intensificación tiene sentido considerando que Moisés sabía que el faraón era un monarca arrogante y ocupado.

Tenga en cuenta que, aunque ni Hirschensohn ni Rashi antes que él formularon el *qal vachomer* propuesto aquí, sino que asumieron que el de Éxodo 6:12 simplemente se repite en Éxodo 6:30, no afirmo que este caso sea enteramente mi hallazgo, porque sin la sugerencia de Hirschensohn de que hay un a fortiori aquí, no lo habría formulado.

Rechazo. Además de los ocho casos de Torah *qal vachomer mencionados anteriormente* que Hirschensohn fue el primero en proponer, y que yo reconozco como válidos y explícitos, debemos considerar otros dos casos que él fue el primero en proponer, pero que yo rechazo (como no a fortiori), a saber: **Génesis 3:1** y **27:37** .

Génesis 3:1. “La serpiente era más astuta que todos los animales del campo que Jehová Dios había creado. Y le dijo a la mujer: «¿Conque *Dios os* ha dicho: No comáis de ningún árbol del huerto?»”

Al comentar la frase con la expresión *af ki* , Rashi escribe: "¿Acaso te dijo: 'No comerás de ningún, etc.' Aunque los vio comiendo de los otros frutos, le habló extensamente para que le respondiera y viniera a hablar de ese árbol". Nótese que Rashi no afirma (como suele hacer en situaciones similares) que *af ki* aquí signifique *qal vachomer* , ni su interpretación sugiere tal argumento.

Gabay informa que Hirschensohn interpreta el versículo como: «Si Hashem no te permitió comer del árbol cuyo fruto es agradable al paladar, ciertamente no puedes (*af ki* , es decir, *qal vachomer*) comer de los frutos de los demás árboles». Hirschensohn comenta entonces que «obviamente, el *qal vachomer* es falso, porque el Árbol del Conocimiento contenía tanto frutos buenos como malos». [114]La pregunta que debemos responder aquí es: ¿el argumento a fortiori propuesto por Hirschensohn es explícito o implícito, o siquiera está presente en el texto dado?

El argumento propuesto es el siguiente: Si el fruto (más placentero) del Árbol del Conocimiento no es lo suficientemente placentero como para ser permitido por Dios (premisa menor), entonces el fruto (menos placentero) de todos los demás árboles no es lo suficientemente placentero como para ser permitido por Él (conclusión). La premisa mayor (tácita) es que el fruto del Árbol del Conocimiento es más (o al menos igual de) placentero de comer que los frutos de los demás árboles. La forma del argumento es negativa subjetiva (**-s**). La refutación de Hirschensohn es que la premisa mayor es falsa, ya que el Árbol del Conocimiento se define como poseedor tanto del bien como del mal (no solo del bien).

Pero esta propuesta es una grave tergiversación del relato bíblico. Esto se puede apreciar si consideramos el resto del pasaje, es decir, los versículos **3:2-5** . Estos dicen: «Entonces la mujer respondió a la serpiente: "Del fruto de los árboles del huerto podemos comer; pero del fruto del árbol que está en medio del huerto, Dios ha dicho: No comeréis de él, ni lo tocaréis, para que no muráis". Y la serpiente respondió a la mujer: "No moriréis; porque Dios sabe que el día que comáis de él, se os abrirán los ojos, y seréis como Dios, conocedores del bien y del mal"».

En mi libro de 2013, *A Fortiori Logic* , apéndice 6, que trata sobre las enseñanzas de lógica implícitas en la Torá, comento este pasaje de la siguiente manera:

> 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", entonces podéis comer de este árbol"». A lo que Eva responde acertadamente, en resumen: «Dijo que podemos comer de todos los árboles

[114] Gabay me dijo que Hirschensohn "aporta muchas pruebas" de que *af ki* significa intención *qal vachomer* , sin detallar estas "pruebas"; pero presumiblemente son simplemente otros contextos en los que *af ki* significa *qal vachomer* .

> 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».

Evidentemente, no interpreto el pasaje como un argumento fortiori, pues no contiene ningún indicio de tal razonamiento. Más bien, explico el argumento como una implicación falaz (por parte de la serpiente) que parte de una proposición categórica negativa particular (a saber, que no todos los árboles frutales están prohibidos) para llegar a una singular (por lo tanto, este árbol frutal no está prohibido), a la cual la réplica correcta (de Eva, evidentemente no tan fácilmente engañada) es que todos los árboles frutales estaban permitidos, aunque solo uno (el especificado) estaba excepcionalmente prohibido. La serpiente no intenta manipular a Eva mediante una compleja línea de pensamiento fortiori; la esencia de su argumento es mucho más simple.

Esto demuestra que el argumento de Hirschensohn, basado en la premisa de fortiori, es pura fantasía: no refleja lo que dice la serpiente. En el texto bíblico, la serpiente no habla del buen sabor (o de lo agradable que resulta comer) de los frutos de diversos árboles, ni sugiere que la prohibición divina de consumir el fruto de un árbol específico se relacione con su sabor. Además, la supuesta refutación de Hirschensohn se basa en una interpretación errónea de Génesis 2:9, donde el Árbol Prohibido se define como «del conocimiento del bien y del mal», ¡y no como aquel que «tiene» tanto buen como mal sabor!

Además, Hirschensohn no explicita la implicación tácita de la supuesta conclusión de la serpiente, que sería una *reducción al absurdo* : puesto que obviamente *está* permitido comer de todos los demás frutos (según 2:16, en contra de la conclusión a fortiori de que no lo está), se deduce que *está* permitido comer los frutos del Árbol del Conocimiento (en contra de la premisa menor a fortiori, 2:17). Obviamente, el objetivo de la serpiente no es impedir que Eva coma los frutos de los árboles permitidos (como sostiene el argumento a fortiori), sino lograr que coma del fruto del árbol prohibido (como sostiene la *reducción implícita).*

Pero, sobre todo, la forma lógica del argumento de la serpiente no es en absoluto un fortiori, como se explicó anteriormente. Por lo tanto, no podemos aceptar la lectura de Hirschensohn de Génesis 3:1 como *qal vachomer* , ni siquiera admitirla como un caso implícito. ¿Deberíamos considerar como implícita, al menos, la proyección arbitraria de un fortiori en un texto? Sin duda, debe haber algún indicio en el texto que apoye tal interpretación; no puede ser una mera manipulación.

Es evidente que Hirschensohn considera este caso, y todos los demás que propone, como explícitamente a fortiori; que yo sepa, no identifica ningún caso como meramente implícito. Le pedí a Gabay que consultara el libro de Hirschensohn y me dijera si en algún lugar aborda la distinción tradicional entre *qal vachomer explícito (meforash*) e implícito (*satum*) y si formula algún criterio relevante; pero Gabay no respondió a esta pregunta, así que no puedo decir qué pensaba Hirschensohn sobre este tema.

Génesis 27:37 . "Entonces Isaac respondió y dijo a Esaú: 'Mira (*hen*), yo lo he hecho tu señor, y a todos sus hermanos le he dado por siervos; y con trigo y vino lo he sustentado; y por ti, (*apo*), ¿qué haré, hijo mío?'"

Gabay informa que la exégesis a fortiori de Hirschensohn de este versículo es la siguiente [115]:

> "Usando el indicador Hen, siguiendo el ejemplo del Gaón de Vilna, esto podría leerse de la siguiente manera: Si tú Esaú, que te amo mucho, y que eres mi primogénito, aún he hecho a Jacob amo – Gevir – sobre ti, kol sheken a tus otros hermanos [que son más jóvenes y menos dignos que tú] se los he dado como siervos. H luego analiza esta KV que parece contradecir el principio de Dayo, porque la KV debería decir: si Jacob es un Gevir sobre ti, ciertamente debería ser un Gevir sobre tus hermanos, pero ¿por qué deberían ser siervos?; nunca se dijo que Esaú fuera siervo de Jacob. A menos que la lectura sea: Si él es un Gevir sobre ti, aunque seas el mayor, entonces los hijos menores, que son menos dignos, deben estar peor: deben ser siervos. H explica que la solución simple es insostenible, a saber, que la KV debería ser simplemente: si Jacob es un Gevir sobre ti [que es un favorito], ciertamente debería ser un Gevir sobre tus hermanos [que son menos]. Esto no puede ser porque la bendición Heveh Gevir le'akhekha significa ser amo sobre [todos] tus hermanos (Akhekha es plural, a diferencia de Akhikha en singular). Por lo tanto , debemos interpretar la KV como se indicó anteriormente, considerando a los demás hermanos como siervos, y no invocaremos el principio de Dayo si la KV queda invalidada: lo amrinan dayo lemifrakh KV.

Así, Hirschensohn propone primero el siguiente argumento a fortiori: «Si Isaac ha hecho de Jacob amo de su amado hijo mayor Esaú, entonces con mayor razón ha entregado como siervos a Jacob a sus otros hermanos, que son menores y menos dignos». Luego, Hirschensohn reflexiona que este argumento puede contradecir el principio de suficiencia (*dayo*), porque la premisa menor afirma que Jacob es amo

---

115 Se presume que Gabay paráfrasis, más que cita textualmente, la postura de Hirschensohn. H se refiere a Hirschensohn y KV significa *qal vachomer* . Kol sheken significa «con mayor razón», es decir, indica un argumento fortiori.

de Esaú, pero no dice que Esaú sea siervo de Jacob, mientras que la conclusión no menciona que Jacob sea amo de los otros hermanos, pero sí declara que los otros hermanos son siervos. Entonces propone en cambio el siguiente argumento a crescendo: «Si Isaac ha hecho de Jacob amo de su hijo mayor Esaú, entonces ha perjudicado a sus otros hermanos, que son menos dignos, al convertirlos en sus siervos». Hirschensohn rechaza la lectura simple: "Si Isaac ha hecho de Jacob amo de su hijo favorito Esaú, entonces con mayor razón lo ha hecho amo de sus otros hermanos (menores)", argumentando que (anteriormente, en el v. 29) Isaac bendice a Jacob diciendo "sé amo de tus hermanos", usando el plural, de lo cual Hirschensohn concluye que los otros hermanos deben ser considerados como siervos, como propuso inicialmente (como en el v. 37), ignorando así el principio *dayo* en este caso (ya que aplicarlo "invalidaría" dicho argumento a fortiori).

En mi opinión, todo esto es *una tontería* basada en una lógica falsa.

En primer lugar, porque Hirschensohn establece una distinción jerárquica bastante artificial entre tener a alguien como amo (o señor) y ser su sirviente (o esclavo). Los términos amo y sirviente obviamente se usan de forma correlativa [116]. Rashi, en su comentario sobre este versículo, lo deja claro: «Si adquirís bienes, le pertenecerán a él, pues yo lo he hecho *amo* sobre vosotros, y todo lo que un *esclavo* adquiere pertenece a su amo [117]».

Esto significa que la lectura «simple» del versículo 37 que Hirschensohn rechaza, a saber: «Si Isaac ha bendecido a Jacob lo suficiente como para convertirlo en amo de su hijo favorito Esaú, entonces con mayor razón lo ha bendecido lo suficiente como para convertirlo en amo de sus hermanos menores restantes», es bastante apropiada. Su premisa mayor tácita es: «Se requiere más bendición para ser amo de un hijo favorito que de un hijo menor». Este es un argumento predicativo positivo a fortiori (**+p**).

En cualquier caso, el versículo 29, donde Isaac bendice a Jacob diciéndole «sé amo de tus hermanos» (en plural), se aplica claramente a todos los hermanos de Jacob, incluido Esaú, lo que confirma la interpretación «sencilla» de Esaú a los demás hermanos que Hirschensohn considera «insostenible». Resulta difícil comprender, entonces, cómo Hirschensohn llega a inferir que los demás hermanos deben ser considerados siervos (de menor rango que tener un amo). Sin duda, se trata de un razonamiento confuso por parte de Hirschensohn (suponiendo que Gabay haya descrito correctamente su discurso).

---

116 Es decir, si X es el amo de Y, entonces Y es el sirviente de X; y viceversa.

117 *Pesajim* 88b.

Además, el versículo 29 puede usarse para construir un silogismo: «Todos los hermanos de Jacob estarán bajo su dominio; Esaú es hermano de Jacob; por lo tanto, Esaú estará bajo su dominio» (1/ARR). Es decir, si se ha de extraer alguna inferencia entre estos términos, es más bien este silogismo anterior que el argumento a fortiori sugerido por Hirschensohn con referencia al versículo 37. Dado que esta inferencia de los hermanos en general a Esaú es obvia, no hay necesidad de buscar un dudoso *qal vachomer* de Esaú a los demás hermanos.

¿Y quiénes son los "otros hermanos" a los que se hace referencia aquí? ¿Acaso no es cierto que Isaac solo tuvo dos hijos, Esaú y Jacob? Sin embargo, como señala Hirschensohn, "sobre tus hermanos" (v. 29) está en plural; y aquí "todos sus hermanos" también está en plural, por lo que estos términos no pueden referirse únicamente a Esaú. Supongo que esta pregunta ya ha sido planteada y respondida por comentaristas expertos, pero desconozco la respuesta. Quizás "hermanos" se usa en un sentido amplio, como referencia a personas ajenas a la familia de Isaac. Menciono este detalle de pasada, pero no afecta al tema principal.

Hirschensohn menciona el principio *dayo* (presente en la Mishná y desarrollado en la Guemará), alegando que aparentemente se contradice en este caso, y concluye afirmando que excepcionalmente puede ignorarse porque (este es un principio subsidiario, formulado en la Guemará) invocarlo anularía efectivamente el argumento a fortiori. Considero que ambas afirmaciones resultan inapropiadas en este contexto (ya que no se trata específicamente de una inferencia de la ley a partir de la Torá). Es evidente que Hirschensohn no ha estudiado adecuadamente los dos principios que cita. Su mera referencia a ellos en este contexto es un disparate teatral.

El principio *dayo* se basa en Mishna *Baba Qama* 2:5; luego se examina en BT *Baba Qama* 25a. Analizo estos dos textos con gran detalle en mi obra de 2013, *A Fortiori Logic* , en los capítulos 7 y 8. Este tema es demasiado complejo para resumirlo aquí; los lectores interesados deben leer mis análisis y conclusiones detallados en dicha obra. Lo que se debe decir aquí es solo lo siguiente: (a) El argumento a fortiori no se limita al razonamiento puro (no proporcional), sino que también es válido en algunos casos que son un crescendo (proporcional) en forma; esto queda claro en la citada Mishna y en otros pasajes de la Guemará (aunque 25a excluye erróneamente la proporcionalidad). (b) La opinión expresada en la citada Guemará de que el principio *dayo* puede ignorarse condicionalmente, específicamente "cuando frustraría el propósito del a fortiori", se basa en una grave incomprensión de la lógica a fortiori y no debe tomarse en serio.

La discusión de Hirschensohn sobre la aplicabilidad del principio *dayo* se debe a su desconocimiento del contenido completo de la Mishná y a la confusión generada por la Gemará. En realidad, lo que pregunta es si el versículo bíblico debe interpretarse

como un fortiori puro o como un crescendo. Si bien ambas formas son formalmente válidas, la diferencia radica en la veracidad o falsedad de una premisa (generalmente tácita) de proporcionalidad respecto al término subsidiario; sin embargo, no ha estudiado lo suficiente el argumento fortiori como para saberlo. Por lo tanto, su discusión se basa en una lógica errónea y carece de fundamento.

Pasemos ahora al punto final: ¿existe un argumento a fortiori en Génesis 27:37? Y, de ser así, ¿qué forma adopta? El lenguaje utilizado en este versículo, a saber, *hen-apo* , sugiere sin duda un *qal vachomer* (*apo* deriva de *af* , nota). Si existe un argumento a fortiori aquí, su antecedente y consecuente deben determinarse con respecto a esa formulación. Es decir, cualquier interpretación debe considerar *hen* como la premisa y *apo* como la conclusión. La oración que sigue a la palabra *apo* debe interpretarse como una pregunta retórica; en forma asertiva, Isaac niega poder hacer algo por Esaú.

Nuestra lectura hipotética (si-entonces) es la siguiente: Si (*hen*) he hecho a Jacob mi señor y a ti, Esaú y todos sus hermanos, mis siervos, y he dado a Jacob sustento con trigo y vino, entonces (*apo*) no me queda mucho más que bendeciros. Sin embargo, no veo manera de convertir estas proposiciones antecedente y consecuente en la premisa menor y la conclusión de un argumento a fortiori. Por lo tanto, me veo obligado a negar que exista alguna intención *qal vachomer* en este versículo. Nótese que Rashi no sugiere ninguna, aunque sí comenta este versículo.

Nótese que no hago distinción entre Esaú y «todos los hermanos»: Esaú es uno de ellos, pero se le menciona aquí porque es a quien se dirige la palabra; es decir, «todos sus hermanos» simplemente se refiere a todos *los demás* hermanos, *ya que* Esaú ya ha sido mencionado. Por lo tanto, mi interpretación es muy diferente de la de Hirschensohn. A diferencia de él, no reconozco en absoluto ninguna inferencia de Esaú a los demás hermanos (sean quienes sean), y por consiguiente no recurro a ninguna distinción entre tener un amo y ser un siervo. Mi interpretación incluye en el antecedente no solo el dominio de Jacob, sino también su sustento de trigo y vino, que Hirschensohn ignora sin más. La consecuencia de que Isaac no tuviera una bendición restante para Esaú se confirma en el versículo siguiente, donde responde: «¿Tienes solo una bendición, padre mío? Bendíceme también a mí, padre mío».

En conclusión, dudo mucho que debamos aceptar la interpretación de Hirschensohn sobre Génesis 27:37. Sus lecturas, incluyendo la inferencia «de Esaú a otros hermanos» y la distinción entre tener un amo y ser un siervo, son meras manipulaciones. El texto original no las pretende; sin duda, puede entenderse perfectamente sin necesidad de analizarlas. Ni siquiera son implícitas; son añadidos artificialmente.

Hay otros tres pasajes de la Torá que Hirschensohn considera que tienen una intención fortiori, pero que yo **rechazo** : **Génesis 6:9, 17:20-21 y Levítico 10:19.**

Estos casos fueron propuestos por otros comentaristas antes que Hirschensohn, como él mismo admite. Los he analizado donde aparecieron previamente: el primero en el capítulo sobre Rashi, el segundo en el de Génesis Rabá y el tercero en el de Katzenellenbogen [118]. Por lo tanto, no necesito extenderme más sobre ellos aquí.

Además, según Gabay, Hirschensohn consideraba que **2 Samuel 10:16** tenía una intención de fortiori. Quizás también uno o dos casos más... Inicialmente, Gabay incluyó **Proverbios 10:17** como un caso; pero en una lista posterior lo omitió sin explicación y, en su lugar, incluyó **Proverbios 19:7b** como un caso. Le pedí a Gabay que me aclarara las formulaciones *qal vachomer de Hirschensohn sobre estos versículos, pero no obtuve respuesta. Al examinar dichos pasajes,* no veo ninguna intención de fortiori en ninguno de ellos y, por lo tanto, los rechazo.

Juzgue usted mismo. El primero dice: "Y Hadadezer envió y trajo a los arameos que estaban al otro lado del río ; y llegaron a Helam, con Shobach, capitán del ejército de Hadadezer, al frente de ellos." El segundo dice: "Está en el camino de la vida el que atiende a la instrucción; pero el que abandona la reprensión se equivoca ." El tercero dice: "Todos los hermanos de los pobres lo odian; ¡cuánto más se alejan de él sus amigos! El que persigue las palabras, se vuelven contra él"; la primera mitad de este versículo, siendo ya conocida por Rashi como *qal vachomer* y fácil de validar, no presenta problema; presumiblemente es la segunda mitad (cuyo significado está lejos de ser claro) la que aquí se propone como un segundo *qal vachomer* .

Respecto a Proverbios 19:7b, que dice: «El que persigue las palabras, se vuelven contra él», tal vez el *qal vachomer propuesto* sea: Un hombre que es pobre pero no «persigue las palabras» es despreciado lo suficiente como para ser evitado; un hombre que es pobre y «persigue las palabras» es despreciado lo suficiente como para ser «repelido» (es decir, más que simplemente evitado). Eso sería un argumento positivo subjetivo a crescendo (**+s&**); pero sería, en el mejor de los casos (si acaso a fortiori), implícito. Rashi no señala esta oración como *qal vachomer* . No hay ningún indicador lingüístico de un argumento a fortiori. El significado del término «perseguir las palabras» es, en cualquier caso, poco claro y se interpreta de diversas maneras, por lo que una lectura a fortiori es, en el mejor de los casos, conjetural.

Acerca de la tradición de ten *qal vachomer* .

Como hemos visto en el curso de este estudio, el número de instancias de *qal vachomer* en el Tanaj se convirtió en un tema y una búsqueda académica algún tiempo después de que el Midrash *Genesis Rabbah* (GR) se publicara por primera vez

[118] Gabay no menciona el caso de Katzenellenbogen (Proverbios 6:30) como también lo cita Hirschensohn. Desconozco si se trató de un descuido por parte de Gabay o si Hirschensohn realmente no mencionó este caso, a pesar de que Katzenellenbogen lo cita junto con otro, Levítico 10:19, que Hirschensohn sí menciona. No le pregunté a Gabay sobre esto porque dejé de esperar su respuesta.

alrededor del 300-500 d. C., porque este documento cita a R. Ishmael (siglo II d. C.) diciendo que Génesis 44:8 es " **uno de los diez *qal vachomer* argumentos dados en la Torá** " (GR 92:7). Además, *porque* este mismo documento (o una versión común y existente del mismo) enumera nueve instancias más de *qal vachomer* **En el Tanaj** , a saber, Éxodo 6:12, Números 12:14, Deuteronomio 31:27, 1 Samuel 23:3, Jeremías 12:5 (2 instancias), Ezequiel 15:5, Proverbios 11:31 y Ester 9:12, la afirmación de R. Ismael que menciona diez casos 'en la Torá' siempre se ha interpretado como 'en el Tanaj' (leyendo la palabra Torá en su sentido más amplio y coloquial).

Un problema importante fue el descubrimiento, al menos desde la época de Rashi (siglo XI), de que existen ***más de diez*** casos de *qal vachomer* en el Tanaj. Esto puso en duda la afirmación autorizada en GR 92:7. ¿Debía interpretarse el número diez como «un número grande», o quizás «al menos diez, tal vez más»? ¿O acaso los diez mencionados en este documento fueron seleccionados deliberadamente en función de algún criterio o criterios implícitos? Nadie se atrevió a acusar a GR de simplemente estar equivocado, incluso si otros pasajes del propio documento mencionan ejemplos adicionales de *qal vachomer* en el Tanaj, porque la implicación de un error por parte de un autor de la era talmúdica sería devastadora (aunque, como en este caso, se trate meramente de hagadismo, no de halajá).

Hirschensohn demostró ser consciente de este problema cuando escribió (en BM, vol. 1, p. 40, traducción de Gabay): "Los intérpretes tuvieron dificultades con este Midrash cuando encontraron en la Biblia muchos más que el número de KV considerados aquí", y continuó recordando a los lectores que Ashkenazi, Katzenellenbogen y Einhorn encontraron nuevos casos (sin mencionar a Strashun, como ya se ha señalado).

En cuanto a la aparente inconsistencia en el propio GR, esto podría explicarse (sugiero) considerando el GR como una compilación de trabajos de diferentes autores, o del mismo autor en diferentes momentos. Pero el número diez específicamente en GR 92:7 no puede descartarse tan fácilmente. Por un lado, los diez casos enumerados en ese pasaje incluían solo cuatro casos de la Torá, mientras que los otros seis se encontraban en el Naj, lo que confirma la interpretación de la afirmación de Rabí Ismael «en la Torá» como «en el Tanaj». Pero por otro lado, incluso esta lista de cuatro casos en GR 92:7 era incompleta, ya que no incluía, por ejemplo, Génesis 4:24 (que se menciona en otras partes del GR y en la obra posterior (siglos VII-X) *Avot de-Rabbi Nathan* (ARN)).

Una obra midrásica mucho posterior, *Yalkut Shimoni* (YS), que data de la época medieval (siglos XI - XIV), reitera la tradición de diez casos de *qal vachomer* , pero aparentemente solo enumera nueve, omitiendo Ezequiel 15:5 sin ninguna explicación. Cabe señalar que, a partir de los nueve casos que sí enumera, que corresponden a los

casos mencionados en GR, es evidente que el autor de YS interpretó la expresión de Ismael «en la Torá» como «en el Tanaj». La omisión de un caso (en las ediciones de YS que han llegado hasta nosotros) podría, me atrevo a decir, haber sido fácilmente un error por descuido del autor o de un escriba posterior. No había nada lógicamente erróneo en el argumento a fortiori implícito en Ezequiel 15:5, ni razón técnica para omitirlo. Pero esto se convirtió en una pequeña « *causa célebre* », que dio lugar a una considerable controversia en algunos ámbitos.

Se sugirió, con el tiempo, especialmente en épocas más recientes, que la lista de nueve casos en GR 92:7, tras el comentario de Ismael acerca de que Gén 44:8 es uno de los diez casos de la Torá, podría ser simplemente un comentario posterior, una glosa añadida por otra persona a la declaración original de Ismael. Esto dejaría abierta la posibilidad de controversia sobre cuáles podrían ser los otros nueve casos, pero, por supuesto, no resolvería la cuestión de por qué solo se reconocieron oficialmente diez casos cuando existían muchos más. Sin embargo, significaba que si se pudiera encontrar algún criterio o criterios de selección apropiados, ambas cuestiones podrían resolverse mediante una elección juiciosa de nueve casos para completar el número diez, y solo diez, con Gén 44:8. No obstante, dado que los criterios propuestos eran demasiado vagos y no particularmente exclusivos, las selecciones propuestas no resultaron muy convincentes (al menos no para observadores exigentes como yo).

Como hemos visto (en el capítulo 9), Einhorn apoyó firmemente la tesis de que Ezequiel 15:5 era una adición posterior, y afirmó que Ashkenazi compartía esta opinión. Nótese que esto es diferente a decir que la lista de los nueve casos adicionales de *qal vachomer* es una glosa (como propuso posteriormente Theodor-Albeck [119]). Hirschensohn aceptó la excepcional duda planteada sobre Ezequiel 15:5, cuando escribió [120]:

> Lo que resulta aún más sorprendente es que, según este Midrash, parece que uno de los editores añadió un elemento para completar la lista de diez. Al parecer, la lista original del Midrash solo contenía nueve elementos, como se puede observar en *Yalkut Shmuel* I, capítulo 23. Véase, en el comentario del estimado Baal *Yafeh Mar'eh,* una nota del rabino Kalonymus de Roma, quien añade el décimo KV de Ezequiel 15.

---

119 Citado por Jacobs en su ensayo “El argumento Qal Va-Homero en el Antiguo Testamento”, nota 2.

120 Gabay me aclaró que *Yalkut Shmuel* se refiere al *Yalkut Shimoni* (sobre Samuel) y que *Yafeh Mar'eh* se refiere al *Yefeh Toar de SY Ashkenazi* . Informó que Hirschensohn identificó (en la pág. 45) al rabino Kalonymus aquí mencionado con «el erudito que fue contemporáneo de Rashi y es citado en Rashi sobre *Beitsa* 24b».

Como ya hemos visto, Einhorn propuso sustituir Ezequiel 15:5 por Nehemías 13:26-27. Hirschensohn, por su parte, también propuso sustituirlo, pero por Génesis 4:24, citando su mención en el Midrash Rabá (23:5) [121]y en el Talmud de Jerusalén (*Sanedrín* 10:1). En mi opinión, la propuesta de Hirschensohn es más creíble que la de Einhorn, aunque ambas son bastante especulativas.

El hecho de que el comentario de Rashi frente a Ezequiel 15:5 no mencione que la lista de casos de GR del YS sea deficiente (es decir, que mencione solo nueve casos en lugar de los diez declarados), ni mencione la identificación por parte de su contemporáneo Kalonymus del caso de Ezequiel como el que falta, sugiere (otorgando la fecha temprana implícita para el YS) que todo este asunto ha sido exagerado por ciertos eruditos posteriores (en particular Einhorn).

La interpretación más sencilla de los hechos es que (a) el caso de Ezequiel fue incluido entre los diez por el autor de GR 92:7; o (b) posiblemente fue añadido por algún editor anónimo poco después, junto con otros ocho casos al caso de Génesis 44:8 mencionado originalmente por Rabí Ismael; y que (c) siglos después, el autor de YS lo omitió accidentalmente; o (d) un escriba algún tiempo después lo hizo; y que (e) dicho Kalonymus en alguna glosa corrigió este último error; (f) presumiblemente basándose en alguna fuente anterior que ya no existe; de modo que (g) Rashi posteriormente consideró todo lo anterior como tan obvio e insignificante que no sintió la necesidad de siquiera mencionar este asunto en su comentario sobre el caso.

Como hemos visto, la investigación de Hirschensohn se centró en encontrar casos adicionales de *qal vachomer* en la Torá propiamente dicha. Según el relato de Gabay, Hirschensohn «intentaba encontrar 10 casos de qal vachomer en la Torá misma, no en los Profetas y Escritos». Esta fue una empresa revolucionaria; algo que nadie había intentado lograr, y mucho menos logrado, antes. Parece que, consciente o inconscientemente [122], Hirschensohn interpretó la afirmación de Ismael sobre los diez casos «en la Torá» como referida a la Torá propiamente dicha (es decir, los Cinco Libros de Moisés), no al Tanaj en su conjunto. Esta fue *una idea brillante y novedosa* que nadie más, incluyéndome a mí, había concebido antes ni después (que yo sepa). Todos hemos dado por sentado que la afirmación de R. Ishmael en GR de que Génesis 44:8 es “uno de los diez argumentos *qal vachomer* dados en la Torá” realmente significa (como lo implica claramente la lista de nueve casos más en GR) “en el Tanaj”.

---

[121] «Donde», señaló Gabay, «se le llama "una KV de oscuridad" porque es defectuosa», y añadió que Hirschensohn «prosigue explicando que el defecto de la KV no reside en su lógica, ya que esta es perfectamente sólida, sino que existía la tradición de que Caín sería castigado siete generaciones después del asesinato de Hevel. La "oscuridad" de esta KV no está en su construcción lógica, sino en su conclusión, que no tuvo en cuenta el elemento de la justicia divina».

[122] No puedo decir cuál, ya que Gabay no lo menciona y ha dejado de responder a mis preguntas.

El intento de Hirschensohn de encontrar diez casos de *qal vachomer* en la Torá podría explicarse, por lo tanto, como un intento de justificar la hipótesis de que la afirmación de Ismael se interpretó *literalmente* . Y dado que ya se conocen cinco casos desde la antigüedad, y al menos uno más fue hallado por Rashi y otro por Katzenellenbogen, ¡solo necesitaría encontrar tres casos más para demostrar su punto! Y, para mi asombro, ¡logró *encontrar* tres más! De hecho, como ya he confirmado, ¡encontró *más de* tres! Esto no era tan bueno, porque Ismael aparentemente había especificado que solo hay diez casos en la Torá. Así pues, si bien la hipótesis de que el «en la Torá» de Ismael podría significar «en la Torá propiamente dicha» se confirmó, ¡la hipótesis de que hay «diez» casos en ella quedó refutada *de nuevo* !

De hecho, como hemos visto, Hirschensohn enumeró cuatro casos de la Torá, propuestos por Rashi y Katzenellenbogen; no solo dos. Por lo tanto, debió pensar que solo necesitaba un caso más para completar los diez necesarios. Sin embargo, según mi criterio, mientras que Génesis 6:3 y Deuteronomio 32:39 son casos explícitos válidos, Génesis 6:9 y Levítico 10:19 son solo implícitos; por eso digo que objetivamente necesitaba tres casos más para llegar a diez. Cabe recordar también, en este contexto, que he rechazado dos de los casos que el propio Hirschensohn propuso, Génesis 3:1 y 27:37. No obstante, propuso siete casos nuevos que considero válidos y a los que he añadido un caso análogo, sumando así ocho; por lo tanto, tuvo un éxito rotundo en su empeño.

Gabay informa que Hirschensohn “se extiende durante decenas de páginas con una teoría sobre por qué solo se seleccionaron 10 versículos del Midrash (de al menos 40)”. Le pedí que intentara escribir un breve resumen de cómo Hirschensohn explica esta discrepancia, pero no respondió. Por lo tanto, desconozco la opinión de Hirschensohn sobre este asunto. Hasta ahora me ha sorprendido al señalar siete argumentos bíblicos a fortiori que yo no había podido percibir; así que bien podría sorprenderme de nuevo. Pero hasta que no me familiarice con su tesis, soy muy escéptico de que la discrepancia pueda explicarse de manera convincente y, por lo tanto, asumo de entrada que su extenso discurso sobre este tema es mera apologética.

En conclusión, la contribución de Hirschensohn al campo de la enumeración bíblica *de qal vachomer* es realmente impresionante, incluso si se centró únicamente en la Torá. Si hubiera investigado también de forma independiente el Nakh con igual ahínco, sin duda habría encontrado muchos casos nuevos.

12. Avi SION en *lógica judaica*

Publiqué mi libro *Lógica Judaica* (JL) en Ginebra en 1995. [123]Este libro desarrolló una lista de **23 instancias** de *qal vachomer* en el Tanaj (además de las 11 instancias dadas en el Midrash GR). Las 23 instancias son: **1 Samuel 14:29-30, 17:37, 21:6; 2 Samuel 4:10-11, 12:18, 16:11; 1 Reyes 8:27; 2 Reyes 5:13, 10:4; Jonás 4:10-11; Salmos 78:20, 94:9 (a y b), 94:10; Proverbios 15:11, 19:7, 19:10, 21:27; Job 4:18-19, 15:15-16, 25:5-6; Daniel 2:9; 2 Crónicas 6:18** .

Actualmente podemos categorizar estos hallazgos de la siguiente manera. De los 23 casos identificados, *5 casos son "primeros históricos"* , a saber: 1 Samuel 17:37 [124], 21:6; Salmos 94:9 (2 casos), 94:10. Otros 18 casos son hallazgos "independientes", a saber: 1 Samuel 14:29-30; 2 Samuel 4:10-11, 12:18, 16:11; 1 Reyes 8:27; 2 Reyes 5:13, 10:4; Jonás 4:10-11 [125]; Salmos 78:20; Proverbios 15:11, 19:7, 19:10, 21:27; Job 4:18-19, 15:15-16, 25:5-6; Daniel 2:9; 2 Crónicas 6:18. Y los 11 casos restantes son 'derivados', a saber: la lista GR de 10 casos más Gén. 4:24.

Mi lista de 23 argumentos bíblicos a fortiori en JL era, en el momento en que la formulé, *una* primicia histórica, pues la desarrollé de forma totalmente independiente. Es decir, no recopilé estos casos de fuentes rabínicas ni seculares (por la sencilla razón de que desconocía tales fuentes), sino que los investigué y descubrí sistemáticamente por mi cuenta. Solo durante el presente estudio descubrí (lamentablemente, debo admitirlo) que 18 casos ya habían sido descubiertos por otros antes que yo, y que solo podía afirmar que 5 eran nuevos.

En ese libro describo exactamente cómo procedí. Para empezar (en JL, capítulo 3), investigué y establecí *la lógica formal de* un argumento fortiori dondequiera que aparezca; a esto me referí más tarde al decidir si un posible argumento fortiori dado debía declararse válido o no. En segundo lugar (en JL, capítulo 5), examiné *el lenguaje. de* argumentos bíblicos a fortiori incluidos en la lista GR (por ejemplo *hen* (he aquí)/ *ve ekh* (cómo entonces); *hine* (contempla)/ *ve af ki* (entonces también si),

---

123 El libro fue escrito, si mal no recuerdo, entre 1992 y 1995. Lo autopubliqué por primera vez **en** 1995, en una pequeña tirada para su distribución a bibliotecas; luego lo publiqué a través de Editions Slatkine, Ginebra, en 1997. Lo publiqué en mi sitio web TheLogician.net alrededor de 2001. Posteriormente, lo **autopubliqué** a través de editoriales en línea, primero Lulu.com, luego Amazon.com y, finalmente, otras.

124 Este caso fue formulado por mí y añadido a ediciones posteriores de JL en 2001, después de que un lector llamado Mark Leroux me lo hiciera notar.

125 Este caso fue descubierto fortuitamente por mí y añadido a ediciones posteriores de JL en 1998.

etc.), y sobre esa base busqué otros usos de lenguaje similar en todo el Tanaj mediante una concordancia impresa de la Biblia.

Fue un trabajo manual y minucioso; en aquel entonces no existía internet y desconocía cualquier edición de la Biblia digital que pudiera consultar. Analicé unos 500 versículos que utilizaban dichas expresiones y seleccioné 21 casos cuya intención era claramente a fortiori. La originalidad del trabajo realizado merece reconocimiento. Posteriormente [126], surgieron dos casos más, sumando un total de 23. Evidentemente (como descubrí más tarde), pasé por alto muchos casos, ya fuera por descuido, porque no contenían las palabras y frases clave que buscaba o porque en aquel momento no pude percibir su intención a fortiori.

Unas palabras sobre **1 Samuel 17:37** . Allí David le dice a Saúl acerca de Goliat: «El Señor, que me salvó de las garras del león y del oso, me salvará de la mano del filisteo». Este caso, de hecho, fue notado y señalado por un lector de JL llamado Mark Leroux en 2001, y yo lo añadí a ediciones posteriores de JL. Por lo tanto, solo me atribuyo el mérito de interpretarlo como: « Si David tenía suficiente mérito espiritual para ser salvado de criaturas inocentes (el león y el oso), entonces tiene suficiente mérito para ser salvado de las malignas (el filisteo)», y luego publicarlo.

Sin embargo, Gabay me informó recientemente (2023) que Malbim [127], en un comentario *ad loc* , ya había considerado este versículo como *qal vachomer* , interpretándolo como: «Así como David triunfó sobre leones y osos por el poder de su alma divina, de igual modo, e incluso con mayor fuerza, prevalecerá sobre el guerrero filisteo con esta misma fuerza» (traducción de Gabay). Pero, como le escribí, esta lectura no es precisa, pues postula a David como sujeto activo y no menciona el papel de Dios, mientras que el versículo claramente postula a Dios como sujeto activo y a David como mero receptor pasivo de su salvación. Una interpretación siempre debe reflejar todos los términos utilizados en el versículo que se interpreta. Por lo tanto, aunque se le puede atribuir a Malbim haber percibido vagamente la *intención a fortiori* de este versículo, no se puede decir que la haya comprendido plenamente.

Gabay considera que la lectura de Malbim es, en el mejor de los casos, implícita (*satum*). En cambio, propone la siguiente lectura, que no es fortiori: “De la misma manera que Dios me ha protegido en el pasado de otros peligros, también me protegerá ahora”. Ahora bien, como le respondí, esta lectura es razonable, ya que conecta las dos partes del versículo a modo de argumento *analógico* ; pero dicho argumento es *lógicamente más débil* que un argumento fortiori. Si la intención de Gabay era poner las dos mitades del versículo en igualdad de condiciones, podría haberse hecho mejor mediante un *argumento igualitario.* argumento *a fortiori* : “ Se

126 En 1998 y 2001, como ya se mencionó.

127 R. Meir Lob Ben Yehiel Michal, 1809-1879.

requiere *tanto* crédito espiritual (en lugar de 'más') para que Dios salve a alguien de los animales como para que Dios salve a alguien de un hombre malvado; y David tenía suficiente crédito espiritual para ser salvado por Dios de los animales, por lo tanto, tenía suficiente para ser salvado por Él de Goliat."

Esta alternativa La interpretación *qal vachomer* es claramente bastante creíble, y en general una lectura a fortiori es preferible a una analógica porque ofrece una explicación más completa del vínculo entre la premisa menor y la conclusión. En el presente caso, la lectura a fortiori añade el «crédito espiritual» de David (implícito en la narración circundante) como explicación de los actos de salvación de Dios en ambas situaciones, negando así que hayan sido mera casualidad. La lectura igualitaria difiere de mi lectura original en que, en esta última, la premisa mayor (tácita) es que se requiere *más* crédito espiritual para ser salvado de los animales, que son criaturas relativamente inocentes moralmente, ya que simplemente siguen sus instintos naturales, que para ser salvado de un enemigo obstinado como Goliat, quien, siendo bastante malvado, merece ser combatido por Dios de todos modos. El texto dado puede interpretarse de cualquiera de las dos maneras: elija la que prefiera.[128]

[128] Dedico tanto espacio a este caso en particular, no porque sea especialmente importante, sino porque el análisis ofrece valiosas lecciones de interpretación para los futuros lectores.

13.R. Louis Jacobs

R. Louis JACOBS (n. 1920, en Manchester, Reino Unido, f. 2006) [129]escribió un ensayo titulado "El argumento Qal Va-Homero en el Antiguo Testamento", incluido como capítulo 12 en su libro *Pensamiento rabínico en el Talmud* , publicado en Londres, Reino Unido, en 2005 [130].

En este ensayo, Jacobs enumera **veintiún casos** de *qal vachomer* en el Tanaj (págs. 111-113) (además de los 11 casos dados en el Midrash GR [131]). Los 21 son: **Jueces 14:16; 1 Samuel 14:29-30; 2 Samuel 12:18, 16:11; 1 Reyes 8:27; 2 Reyes 10:4; Isaías 66:1 (a y b); Jeremías 25:29, 45:4-5, 49:12; Ezequiel 33:24; Jonás 4:10-11; Proverbios 15:11, 19:7, 19:10, 21:27; Job 4:18-19, 9:13-14, 15:15-16, 25:5-6; Nehemías 13:26-27** .

Solo dos de estos casos son «primeros hallazgos históricos» , a saber: Isaías 66:1 (a y b). Otros 7 son aparentemente «hallazgos independientes», a saber: Jueces 14:16; 1 Samuel 14:29-30; 2 Samuel 12:18, 16:11; Ezequiel 33:24; Jonás 4:10-11; Proverbios 19:7. Se puede suponer que los 18 restantes son «derivados».

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 que sea mi morada ? " { **-s** } Claramente hay dos antecedentes y dos consecuentes aquí; por lo tanto, en realidad hay *dos* argumentos a fortiori, entrelazados, a saber: (a) Si su trono celestial no es lo suficientemente grande para albergar a Dios, entonces una casa terrenal no es lo suficientemente grande para hacerlo; y (b) si toda la tierra no es lo suficientemente grande como lugar de morada para Dios, entonces un lugar delimitado no es lo suficientemente grande para ello. Conté este versículo como solo un argumento en AFL, y también lo hizo Jacobs en dicho ensayo; pero claramente hay dos, aunque su intención es aproximadamente la misma. Nótese que su narrativa es comparable a 1 Reyes 8:27. y 2 Crónicas 6:18.

Dado que Jacobs menciona a Ashkenazi (*Yefeh Toar*) [132], podemos suponer que encontró los siguientes 12 casos mencionados en su lista en esa obra: 1 Reyes 8:27; 2 Reyes 10:4; Jeremías 25:29, 45:4-5, 49:12; Proverbios 15:11, 19:10, 21:27; Job 4:18-19, 9:13-14, 15:15-16, 25:5-6. Sin embargo, Jacobs no tiene el caso de Isaías

---

129 https://en.wikipedia.org/wiki/Louis_Jacobs. Más información sobre Jacobs en: https://louisjacobs.org/.

130 https://archive.org/details/rabbinicthoughti0000jaco.

131 Enumera 10 ejemplos en las páginas 109-110 ; y menciona Génesis 4:24 en la nota 3.

132 En la nota 6.

20:6, que aparece en YT; probablemente se trató de una omisión accidental, pero podría haber sido intencional (por alguna razón no especificada). Además, dado que Jacobs menciona a Einhorn [133], podemos suponer que obtuvo de él el caso de Nehemías 13:26-27. Sin embargo, es seguro que Jacobs no derivó ningún otro caso de Einhorn, ya que este último no publicó ninguna lista (aunque afirmó haber compilado una en su cuaderno personal). Es posible que Jacobs haya derivado algunos casos de Rashi, tal vez de Ezequiel 33:24 y Proverbios 19:7; pero como no nos indica sus fuentes, no podemos afirmarlo más que especulativamente.

Después de mencionar a Einhorn, Jacobs escribe [134]que Hirschensohn "agrega los siguientes ejemplos (pero estos son extremadamente dudosos)" y enumera Génesis 3:22, 11:6, 17:17. Estos tres casos son de hecho (como determinamos en el capítulo 11, arriba) válidos y explícitos; por lo tanto, Jacobs se equivocó al rechazarlos. Uno podría pensar que el hecho de que Jacobs mencione estos tres casos implica que realmente leyó todo el libro de Hirschensohn; pero hay demasiados casos (8 de ellos, para ser precisos) [135]que este último enumera que Jacobs *no* menciona para que tal suposición sea creíble. Así que, si bien uno podría estar tentado a asumir cinco de los casos enumerados anteriormente como independientes, a saber: 1 Samuel 14:29-30; 2 Samuel 12:18, 16:11; Ezequiel 33:24; Proverbios 19:7, que se deriva de Hirschensohn (ya que él también los tiene), es más sabio no hacerlo.

Se puede negar con seguridad que Jacobs, a pesar de su erudición, estudiara las obras pertinentes de Katzenellenbogen (ZHK) y Strashun (MS) al elaborar su lista. Si observamos los siete casos mencionados anteriormente, etiquetados como aparentes «hallazgos independientes», vemos que cuatro de ellos (1 Samuel 14:29-30, 2 Samuel 16:11, Ezequiel 33:24 y Proverbios 19:7) se encuentran en ZHK y, posteriormente, en MS; mientras que tres de ellos (Jueces 14:16, 2 Samuel 12:18 y Jonás 4:10-11) se encuentran únicamente en MS (es decir, no en ZHK). Por lo tanto, podríamos pensar que Jacobs pudo haber aprendido estos casos de dichos autores. Sin embargo, hay un caso citado únicamente por [136]ZHK , cuatro casos citados por ZHK y posteriormente por MS [137], y catorce casos citados únicamente por MS [138], que Jacobs no incluye en su lista, lo que indica que Jacobs no conocía (o no conocía completamente) estas dos fuentes. Es posible que haya rechazado los diecinueve casos faltantes sin justificarlo, pero parece muy improbable, ya que son numerosos y claramente válidos.

---

133 En la página 111.

134 En la nota 6 (citando las pp. 39-60) y 7 (citando las pp. 40-45).

135 A saber: Gén. 4:14, 6:3, 14:23, 39:8-9; Éx. 6:30; Deut. 32:39, Isa. 20:6, Sal. 78:20.

136 Es decir, Deuteronomio 32:39.

137 A saber: 2 Sam. 4:10-11, 12:21; Prov. 17:7; 2 Chron. 6:18.

138 A saber: 1 Sam. 14:39; 2 Sam. 11:11; 2 Reyes 5:12, 5:13, 18:23-24, 18:35; Isa. 1:3, 10:11, 20:6, 36:8-9, 36:20; Jeremías. 2:11, 8:7; Ezeq. 3:4-7.

Cabe señalar, además, que de los 21 casos de argumentos bíblicos a fortiori enumerados por Jacobs (además de los 11 tradicionales) en 2005, 12 ya habían sido analizados y enumerados en mi libro *Lógica Judaica* (JL) diez años antes, pero 9 eran nuevos para mí cuando encontré su ensayo en 2013 y los analicé y enumeré en mi libro *Lógica A Fortiori* (AFL). Es evidente, sin embargo, que Jacobs no hizo referencia alguna a mi trabajo anterior (JL), ya que no lo menciona. Como investigador objetivo y honesto, seguramente lo habría citado si lo hubiera conocido y leído. En 2005, la edición inicial limitada (1995) de mi libro estaba disponible en algunas bibliotecas universitarias, la edición más pública de Slatkine (Ginebra, 1996) estaba a la venta y, lo que es más importante, el libro completo estaba publicado (desde 2001) en mi sitio web www.TheLogician.net. Por lo tanto, resulta sorprendente que Jacobs no se topara con ello. Al parecer, no investigó el tema a fondo.

En AFL, capítulo 16, examino con considerable detalle el trabajo de Jacobs en este campo. Para empezar, demuestro que no dominaba las formalidades de un argumento fortiori. Describe dicho argumento como *simple* (Si A tiene x, entonces B ciertamente tiene x) o *complejo* (Si A, que carece de y, tiene x, entonces B, que tiene y, ciertamente tiene x); pero esta es una fórmula superficial, carente de muchas características formales importantes y, por lo tanto, incapaz de una validación estricta. Sin embargo, logró intuitivamente compilar una lista de 21 casos válidos, como ya se mencionó. La pregunta es: ¿cómo lo hizo? En su ensayo sobre el tema, escribe (p. 111):

> "Pero los comentaristas del Midrash y otros eruditos se muestran desconcertados por la referencia de R. Ismael a tan solo diez casos bíblicos. De hecho, señalan que existen muchos más ejemplos de *qal va - <u>h</u> omer explícito* en la Biblia. Wolf Einhorn, de Grodno, observa que sus investigaciones han arrojado no menos de cuarenta casos, y otros comentaristas llegan a resultados similares. Algunos de estos deben descartarse por inverosímiles y dudosos, pero la siguiente lista contiene todas las referencias definitivas."

Y continúa enumerando 21 casos de a fortiori bíblico. Desafortunadamente, Jacobs muestra una sorprendente falta de precisión para un erudito de su calibre, al no especificar la(s) fuente(s) de cada uno de los 21 argumentos de a fortiori bíblico que enumera, y al no explicar por qué seleccionó estos como "referencias definitivas" y rechazó otros como "descabellados y dudosos". En AFL, asumí, como hipótesis de trabajo, no sin reservas, que todos los casos que Jacobs enumeró habían sido incluidos en la supuesta lista de "cuarenta casos" de Wolf Einhorn, porque Einhorn

fue el único nombre que mencionó en el párrafo citado [139], y porque agregó que "otros comentaristas" (sin nombrar) habían "llegado a resultados similares". Por lo tanto, terminé etiquetando erróneamente todos los casos de Jacobs con las iniciales de Wolf Einhorn, WE. Por supuesto, ahora que sé que Einhorn no publicó una lista de 40 casos, en este artículo estoy renombrando los 21 casos de Jacobs con sus iniciales, LJ.

Por último, cabe señalar que, en su ensayo (pág. 111), Jacobs llama la atención sobre la *baraita* de R. Eliezer ben R. José el Galileo, que distingue entre argumentos *qal vachomer explícitos (meforash*) e implícitos (*satum*) , y ofrece dos ejemplos bíblicos de cada uno: Jeremías 12:5 y Ester 9:12 (ambos incluidos en la lista de diez del *Génesis Rabá*) para los explícitos, y Salmos 15:4-5 para los implícitos (dos casos). He analizado estos dos últimos casos en el capítulo de Rashi (6, arriba). Allí coincido, al igual que Jacobs en su ensayo, con R. Eliezer en que, en el mejor de los casos, se trata de un argumento a fortiori implícito.

139 Aunque mencionó a otros autores en la nota 6 , en particular a Ashkenazi y Hirschensohn.

14. Avi SION en *A Fortiori Logic*

Publiqué mi libro *A Fortiori Logic* (AFL) en Ginebra en 2013. [140]Este libro desarrolló una lista de **36 instancias** de *qal vachomer* en el Tanaj (además de las 11 instancias dadas en el Midrash GR). Las 36 instancias son: **Jueces 14:16; 1 Samuel 14:29-30, 17:37, 21:6; 2 Samuel 4:10-11, 12:18, 16:11; 1 Reyes 8:27; 2 Reyes 5:13, 10:4, 18:23-24; Isaías 36:8-9, 66:1 (a y b); Jeremías 25:29, 45:4-5, 49:12; Ezequiel 14:13-21, 33:24; Jonás 4:10-11; Salmos 78:20, 94:9 (a y b), 94:10; Proverbios 15:11, 19:7, 19:10, 21:27; Job 4:18-19, 9:13-14, 15:15-16, 25:5-6; Daniel 2:9, Nehemías 13:26-27; 2 Crónicas 6:18, 32:15** .

Actualmente podemos categorizar estos hallazgos de la siguiente manera. *1 caso es un "primero histórico"* , a saber: 2 Crónicas 32:15. Este único caso se suma a los 5 "primeros históricos". listados por mí en JL, a saber: 1 Samuel 17:37, 21:6; Salmos 94:9 (2 casos), 94:10, lo que hace un total de 6 para mí al momento de escribir. Otros 3 casos son 'hallazgos independientes', a saber: 2 Reyes 18:23-24; Isaías 36:8-9; Ezequiel 14:13-21. Estos 3 casos son adicionales a los 18 'hallazgos independientes' listados por mí en JL, a saber: 1 Samuel 14:29-30; 2 Samuel 4:10-11, 12:18, 16:11; 1 Reyes 8:27; 2 Reyes 5:13, 10:4; Jonás 4:10-11; Salmos 78:20; Proverbios 15:11, 19:7, 19:10, 21:27; Job 4:18-19, 15:15-16, 25:5-6; Daniel 2:9; 2 Crónicas 6:18. Y los 20 casos restantes son 'derivados', a saber: la lista GR de 10 casos más Génesis 4:24, y 9 casos que encontré en la lista de Louis Jacobs de 2005, a saber: Jueces 14:16; Isaías 66:1 (a y b); Jeremías 25:29, 45:4-5, 49:12; Ezequiel 33:24; Job 9:13-14; Nehemías 13:26-27.

Respecto a Ezequiel 14:13-21, que yo creía que era un hallazgo histórico mío sin precedentes, hasta que descubrí durante este estudio que Rashi se me había adelantado (gracias a Gabay, quien me lo hizo notar). Lo he analizado brevemente en el capítulo de Rashi (6, arriba); pero lo revisaré aquí con un poco más de detalle. Dice lo siguiente:

Ezequiel 14:13-21 : “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 feroces 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, vivo yo, dice Jehová Dios, no salvarán ni a hijo ni a hija; sino que salvarán sus

[140] El libro fue escrito, si mal no recuerdo, entre 2010 y 2013. Inmediatamente lo publiqué en mi sitio web TheLogician.net alrededor de 2001 y lo autopubliqué a través de editoriales en línea, incluyendo Amazon.com, Lulu.com y otras.

propias almas por su justicia… ¡Cuánto más (*af ki*) cuando yo envíe mis cuatro duros juicios contra Jerusalén: la espada, el hambre, las bestias feroces y la peste, para exterminar de ella a hombres y bestias!" (corchetes míos).

Mi paráfrasis: Las palabras son pronunciadas por Dios. Su significado es: Se requiere mayor mérito espiritual para impedir la ejecución *conjunta* de varios decretos negativos que para impedir su ejecución *por separado* (premisa mayor tácita); de donde se deduce que si los hombres santos (como Noé, Daniel y Job) carecen del mérito espiritual suficiente para impedir la ejecución de cada uno de los cuatro decretos negativos por separado (premisa menor), entonces carecen del suficiente para impedir la ejecución de los cuatro decretos juntos (conclusión). Este es un argumento predicativo negativo (**-p**) a fortiori.

Descubrí este nuevo caso de *qal vachomer* en el Tanaj en 2013, cuando estaba a punto de terminar el AFL. Lo que dificultó su descubrimiento hasta entonces fue la excepcional extensión de este argumento, debido a su compleja enumeración de cuatro decretos distintos y la conclusión que extraía de ellos en conjunto. Di con este caso por casualidad y me sorprendió gratamente su hallazgo. Me sentí orgulloso de haberlo descubierto. Por esta razón, lamento ahora haberlo olvidado.

En su comentario, Rashi solo menciona el último versículo (v. 21, el que contiene la expresión *af ki*), sin prestar atención a sus antecedentes (v. 13-20); por lo tanto, me he preguntado si era consciente de la relevancia de los versículos precedentes, o si declaró que el versículo final indicaba *qal vachomer* simplemente por su lenguaje. Sin embargo, debo reconocerlo *a posteriori* como uno de los primeros en descubrir este caso, porque no veo cómo el v. 21 podría leerse fuera de contexto e interpretarse de otra manera que no sea como la última parte de un largo argumento a fortiori. Rashi debió de ser al menos algo consciente de las premisas de la conclusión del v. 21, aunque no las explicitara.

Por lo tanto, me veo obligado a clasificar Ezequiel 14:13-21 en mi lista como un «hallazgo independiente» en lugar de un «primer hallazgo histórico». Sin embargo, en vista de la presentación incompleta de Rashi y de mi análisis más exhaustivo del caso, propongo etiquetarlo en la lista combinada del capítulo 3 como R/AS.

15.El lenguaje del discurso bíblico a fortiori

En mi libro *Lógica Judaica* , capítulos 5 y 6, estudié empíricamente el discurso bíblico a fortiori, sin ideas preconcebidas, examinando el lenguaje empleado en los casos que había encontrado hasta entonces. Descubrí que ciertas expresiones verbales hebreas, a las que denominé palabras y frases clave, se usaban repetidamente, aparentemente como indicadores de la intención *qal vachomer* . Sin embargo, existían diferentes palabras y frases clave, no solo una o un conjunto de ellas; a veces, incluso, no había ningún indicador. Además, si bien las expresiones verbales a veces, o incluso a menudo, indicaban un discurso a fortiori, no se usaban exclusivamente en tales contextos. Es decir, no implicaban necesariamente un argumento a fortiori, sino que simplemente lo sugerían como posible. Aun así, los indicadores que identifiqué gradualmente me ayudaron a encontrar nuevos casos de discurso bíblico a fortiori; por lo tanto, fueron muy útiles.

Comencé mi búsqueda tomando como referencia el lenguaje utilizado en los diez casos tradicionalmente citados como ejemplos. Estos casos involucraban las expresiones: *hen/ ve-ekh* (2), *hen/ af ki* , *hen/ ve-af ki* , *hine / af ki* , *hine / ve-af ki* , *ki/ ve-ekh* , *u/ ve-ekh* , *ve / ha-lo* y *meh* . *Hen* y *hine* se traducen como 'he aquí', *ve-ekh* significa 'cómo entonces', *af ki* significa 'entonces cuando' o 'entonces si', *ha-lo* significa '¿no es entonces que?' (un giro retórico), y *meh* significa 'qué' o quizás 'cuántos'. Busqué estas expresiones en una concordancia impresa y luego examiné alrededor de 500 referencias bíblicas con un potencial fortiori. Así encontré una veintena de casos nuevos (nuevos para mí). Algunas de ellas incluían otra fraseología, que descubrí incidentalmente, como *ki* (si, cuando, ya que, porque), *lahen* (así), *reu* (ver), *im* (si), *gam* (también).

Lo que sucedió fue que los términos utilizados funcionaron como operadores condicionales (si/entonces). Por ejemplo, *hen* o *hine* tienen el valor semántico de "si", y *ve-ekh* o *af -ki* significan "entonces", de modo que, combinados, anuncian respectivamente una cláusula **antecedente y una cláusula consecuente** . La proposición condicional resultante a menudo puede constituir un argumento a fortiori, generalmente la premisa menor y la conclusión de uno; pero a veces no. Solo *un examen minucioso de la narración y un análisis lingüístico y lógico cuidadoso, a menudo con la ayuda de comentarios rabínicos anteriores* , permiten un juicio ad hoc sobre si un texto dado tiene o no una intención a fortiori. Este método se ha utilizado en el presente estudio y otorga credibilidad a nuestra lista ampliada actual.

Recientemente descubrí una excelente **concordancia bíblica en línea** en blueletterbible.org. Si bien es un sitio cristiano, incluye la Biblia hebrea [141]. Se puede buscar una palabra hebrea (usando letras hebreas) y se obtiene una lista en inglés de todos los capítulos y versículos donde aparece [142]. También se pueden buscar dos o más palabras, y se muestra dónde aparecen juntas y por separado. Además, no solo se indica la ubicación relevante en la Biblia, sino que el texto en hebreo se puede leer en la misma página sin necesidad de buscarlo en otro lugar. Asimismo, se ofrecen resúmenes estadísticos que muestran cuántas veces aparece la(s) secuencia(s) de palabras en cada libro del Tanaj y en todo el Tanaj. Esta herramienta, sin duda, facilitará enormemente la búsqueda de nuevos casos *de qal vachomer* , si los hubiera.

Al examinar ahora los 72 casos bíblicos, a fortiori, válidos y explícitos enumerados en el capítulo anterior, podemos proponer la siguiente **lista de palabras y frases clave** . (El guion '-' indica que no se utiliza ningún indicador verbal).

Reference	Type	Antecedent	Consequent
Genesis 3:22-23	+s	*hen*	*ve-atah*
Genesis 4:14	+s&	*hen*	*ve-hayah*
Genesis 4:24	-s&	*ki*	*ve*
Genesis 6:3	+s	*beshagam*	*ve*
Genesis 11:6	+s	*hen*	*ve-atah*
Genesis 14:23	-p	*im*	*ve*
Genesis 17:17	+s	*ha-le*	*ve-im*
Genesis 18:12	+s	*hayta*	*ve*
Genesis 39:8-9	+s	*hen*	*ve-ekh*
Genesis 44:8	+p	*hen*	*ve-ekh*
Exodus 6:12	-s	*hen*	*ve-ekh*
Exodus 6:30	-p	*hen*	*ve-ekh*
Numbers 12:14	+s	*ve-*	*ha-lo*
Deuteronomy 31:27	+s	*hen*	*ve-af-ki*
Deuteronomy 32:39	+p	*ki*	*ve*

[141] Nota: al buscar una expresión en este sitio, debe especificar WLC como el libro en el que realizar la búsqueda. WLC se refiere al Códice de Leningrado de Westminster.

[142] Por supuesto, conviene estar atento a las referencias bíblicas de capítulos y versículos que difieren en las ediciones cristianas del Antiguo Testamento en comparación con la Biblia judía. No puedo predecir si este tema surgirá alguna vez en nuestra investigación.

Reference	Type	Antecedent	Consequent
Judges 14:16	-p	*hine*	*ve*
1 Samuel 14:29-30	+s&	*reu (ki… ki)*	*af (ki… ki)*
1 Samuel 14:39	-s	*ki*	*ki*
1 Samuel 17:37	+p	-	-
1 Samuel 21:6	+p	*ki-im*	*ve-af-ki*
1 Samuel 23:3	+p	*hine*	*ve-af-ki*
2 Samuel 4:10-11	+s	*ki… va*	*af-ki… ve-ha-lo*
2 Samuel 11:11	-s	-	*va*
2 Samuel 12:18	+s&	*hine*	*ve-ekh*
2 Samuel 12:21	+s&	*moh*	*ve-ka-asher*
2 Samuel 16:11	+p	*hine*	*ve-af-ki*
1 Kings 8:27	-s	*hine*	*af-ki*
2 Kings 5:12	-s	*ha-lo*	*ve*
2 Kings 5:13	+s	*ha-lo*	*ve-af-ki*
2 Kings 10:4	-s	*hine*	*ve-ekh*
2 Kings 18:23-24	-s&	*im*	*ve-ekh*
2 Kings 18:35	-s	*asher*	*ki*
Isaiah 1:3	+s	-	-
Isaiah 10:11	+s	*ha-lo ka-asher*	*ken*
Isaiah 20:6	-s	*hine*	*ve-ekh*
Isaiah 36:8-9	-s&	*im*	*ve-ekh*
Isaiah 36:20	-s	*asher*	*ki*
Isaiah 66:1a	-s	-	*eizeh*
Isaiah 66:1b	-s	-	*eizeh*
Jeremiah 2:11	+s	-	*ve*
Jeremiah 8:7	+s	*gam*	*ve*
Jeremiah 12:5a	-p	*ki*	*ve-ekh*
Jeremiah 12:5b	-p	*u*	*ve-ekh*
Jeremiah 25:29	-s	*ki-hine*	*ve*
Jeremiah 45:4-5	-s	*hine*	*ve*
Jeremiah 49:12	+s	*hine*	*ve*
Ezekiel 3:4-7	+s	*ki*	*u*
Ezekiel 14:13-21	-p	*ki*	*af-ki*
Ezekiel 15:5	-s	*hine*	*af-ki*
Ezekiel 33:24	+s	-	*va*

Reference¤	Type¤	Antecedent¤	Consequent¤
Jonah·4:10-11¤	+s¤	-¤	*va*¤
Psalms·25:8-9¤	+p¤	-¤	*al-ken*¤
Psalms·78:20¤	+p¤	*hen*¤	*gam*¤
Psalms·94:9a¤	+p¤	-¤	*ha-lo*¤
Psalms·94:9b¤	+p¤	*im*¤	*ha-lo*¤
Psalms·94:10¤	+p¤	-¤	*ha-lo*¤
Proverbs·11:31¤	+s¤	*hen*¤	*af·ki*¤
Proverbs·15:11¤	+p¤	-¤	*af·ki*¤
Proverbs·17:7¤	+p&¤	-¤	*af·ki*¤
Proverbs·19:7a¤	+p¤	-¤	*af·ki*¤
Proverbs·19:10¤	+s¤	-¤	*af·ki*¤
Proverbs·21:27¤	+s¤	-¤	*af·ki*¤
Job·4:18-19¤	+p¤	*hen*¤	*af*¤
Job·9:13-14¤	-s¤	-¤	*af·ki*¤
Job·15:15-16¤	+p¤	*hen*¤	*af·ki*¤
Job·25:5-6¤	+p¤	*hen*¤	*af·ki*¤
Job·35:13-14¤	+s¤	*akh*¤	*af·ki*¤
Esther·9:12¤	+s&¤	-¤	*meh*¤
Daniel·2:9¤	+p¤	*lahen*¤	*ve*¤
Nehemiah·13:26-27¤	+s¤	*gam*¤	*ve*¤
2·Chronicles·6:18¤	-s¤	*hine*¤	*af·ki*¤
2·Chronicles·32:15¤	-s¤	*ki*¤	*af·ki*¤
No.·of·valid·explicit·cases¤	72¤	¤	¤

Nuestra siguiente tarea consiste en averiguar con qué frecuencia se repite cada expresión lingüística en la lista anterior de 72 casos. Las expresiones que se usan muy raramente no nos interesan. Lo que necesitamos analizar son las expresiones que se asocian con relativa frecuencia a un argumento fortiori. Conociéndolas, podemos buscar y quizás encontrar nuevos casos de *qal vachomer* .

Conviene señalar primero, de paso, las uniformidades lingüísticas que se encuentran en los diferentes libros de la Biblia. Así, observe el uso de *hen/ ve-ekh* en los casos adyacentes de Gén. 39:8-9, 44:8 y Éx. 6:12, 6:30. Desde Deut. 31:27 hasta 2 Re. 5:13, vemos el uso frecuente de *af ki* , *ve af ki* , *ve* , *ki* , en el consecuente. En Jeremías, el consecuente se señala con *ve* o *ve-ekh* . En Proverbios, Job y Crónicas, el consecuente casi siempre se indica con *af ki* . Tales uniformidades lingüísticas quizás reflejen

diferentes períodos históricos o diferentes autores de los documentos. Pero tal vez no deberíamos darles demasiada importancia.

Consideremos primero la frecuencia de cada combinación de antecedente y consecuente en los 72 casos conocidos hasta ahora: *hen/ af* (1), *hen/ af ki* (3), *hen/ ve-af ki* (1), *hen/ ve-atah* (1), *hen/ ve-hayah* (1), *hen/ ve-ekh* (5), *hen/gam* (1), *hine / ve* (3), *hine / ve-ekh* (3), *hine / af ki* (3), *hine / ve-af ki* (2), *lahen / ve* (1), *ki/u* (1), *ki/ ve* (2), *ki/ki* (1), *ki/ af ki* (2), *ki im / ve-af ki* (1), *ki/ ve-ekh* (1), *ki hine / ve* (1), *ki... va / af ki... ha-lo* (1), *reu (ki... ki)/ af (ki... ki)* (1), *akh/ af ki* (1), *u/ ve-ekh* (1), *ve /ha-lo* (1), *ha-lo/ ve* (1), *ha-lo/ ve-af ki* (1), *ha-le/ ve-im* (1), *ha-lo ka- asher /ken* (1), *asher /ki* (1), *im / ve* (1), *im / ve-ekh* (2), *im /ha-lo* (1), *gam/ ve* (3), *beshagam / ve* (1), *hayta / ve* (1), *mah / ve -ka- asher* (1), *-/meh* (1), *-/ af ki* (6), *-/al-ken* (1), *-/ eizeh* (2), *-/ha-lo* (2), *-/ va* (3), *-/ ve* (1), -/- (2). Como puede verse, algunas combinaciones se usan con más frecuencia que otras, pero ninguna combinación puede afirmarse como *la única* fórmula verbal utilizada en el argumento bíblico a fortiori.

Si observamos únicamente los antecedentes, obtenemos las siguientes estadísticas: *hen, hine , lahen* (25), *ki* (11), *im* (5), *ha-lo, ha-le* (4), sin signo (18), otros (10). Si observamos solo los consecuentes, obtenemos las siguientes estadísticas: *af , af ki, ve-af ki* (23), *ve-ekh* (12), *ve , u, va ,* etc. (23), *ha-lo* (4), otros (10). Aquí nuevamente, podemos decir que algunas expresiones son más frecuentes que otras, pero no podemos afirmar que ninguna expresión sea un indicador consistente de *qal vachomer* en el Tanaj. Y por supuesto, aún no hemos visto empíricamente si alguna de las muchas expresiones aquí utilizadas se usa *exclusivamente* para un discurso fortiori. Lo dudo mucho a primera vista; pero lo veremos cuando examinemos una concordancia.

En cuanto a los 14 casos rechazados, 7 porque los consideré solo "implícitos" (D) y 7 porque los consideré "inválidos" (E), las dos tablas siguientes muestran las palabras/frases clave, si las hay, utilizadas en ellos.

Reference¤	Type¤	Antecedent¤	Consequent¤
Genesis·6:9¤	+p¤	-¤	-¤
Genesis·17:20-21¤	+s&¤	*hine*¤	*ve*¤
Leviticus·10:19¤	+s¤	*hen*¤	*ve*¤
Habakkuk·2:4-5¤	+s¤	*hine*¤	*ve-af·ki*¤
Psalms·15:4¤	-s¤	-¤	-¤
Psalms·15:5¤	+s¤	-¤	-¤
Job·28:17¤	+s¤	-¤	-¤
No.·of·cases·judged·implicit¤	7¤	¤	¤

Reference	Type	Antecedent	Consequent
Genesis 3:1	-s	-	*af ki*
Genesis 27:37	+p	*hen*	*apo*
2 Samuel 10:16	?	*ve*	*ve*
Ezekiel 23:39-40	+s	*ve-hine*	*ve-af ki*
Proverbs 6:30	?	*ki*	--
Proverbs 10:17	?	-	*ve*
Proverbs 19:7b	+s&	-	-
No. of cases judged invalid	7		

Como puede observarse, algunos de los casos rechazados, ya sean implícitos o inválidos, utilizan las palabras clave o frases presentes en los casos explícitos válidos; muchos de ellos no incluyen ningún indicador verbal. Esto demuestra que las palabras clave y frases en cuestión no son indicadores infalibles de un discurso fortiori. En cuanto a los casos que no incluyen indicadores verbales, existen casos de este tipo tanto en el grupo de casos explícitos válidos como en el de casos implícitos e inválidos; por lo tanto, esto tampoco nos aporta información relevante.

Dadas las expresiones clave enumeradas anteriormente, utilizadas hasta ahora en casos explícitos válidos, ahora consultaría la concordancia en línea en busca de más casos. Para empezar, al menos, limitaría mi investigación a algunos de ellos, aquellos con más probabilidades de producir nuevos resultados a fortiori. Los términos *hen* y *hine* , y quizás también *ha- lo* y *im* , que se encuentra en muchos antecedentes, y los términos *ve-ekh* y *af* , *af ki* , *ve-af ki* [143], que aparecen en muchos consecuentes, me parecen buenas opciones. Los términos *ki* y *ve* , que aparecen solos, que se encuentran tanto en antecedentes como en consecuentes de un discurso fortiori, y en muchos otros contextos, requerirían mucho más trabajo y, diría yo, es menos probable que arrojen resultados interesantes [144].

La siguiente tabla contiene estadísticas sobre la frecuencia de algunas expresiones clave prometedoras. No se trata de una lista exhaustiva, sino que sirve para ilustrar la magnitud de la tarea.

---

143 Como es lógico, *ve-af ki* es un subconjunto de *af ki* , que a su vez es un subconjunto de *af* . Sin embargo, cabe señalar que la concordancia trata *ve-af* como una sola palabra, no como una conjunción de dos.

144 Hay más de 4000 ocurrencias de *ki* , y en cuanto a *ve,* la concordancia no da ninguna estadística, presumiblemente porque en hebreo esta palabra no aparece sola.

Hebrew-expression¤	English-translitern.¤	Occurs·¤	Verses·in-Tanakh¤	Verses·in-Torah¤
·הֵן	*hen*¤	111¤	106¤	45¤
·הִנֵּה	*hine*¤	518¤	495¤	96¤
·הֲלֹא	*ha-lo*¤	127¤	125¤	17¤
·אִם	*im*¤	812¤	760¤	172¤
·וְאֵיךְ	*ve-ekh*¤	18¤	17¤	5¤
·אַף	*af*¤	177¤	166¤	33¤
·אַף־כִּי	*af·ki*¤	42¤	41¤	8¤
·וְאַף־כִּי	*ve-af·ki*¤	19¤	8¤	2¤

Por supuesto, también se pueden buscar combinaciones, y ese puede ser el método más fructífero. Por ejemplo, la combinación *hen/ ve-ekh* produce solo tres ocurrencias; a saber, Gén. 44:8, Éx. 6:12, 6:30; *hen/ ve-atah* aparece solo en Gén. 3:22, 11:6; *hen/ ve-af ki* aparece solo en Deut. 31:27; *hen/ af ki* o *hen/ af* Aparece únicamente en Proverbios 11:31; *hine / ve-af ki* aparece únicamente en 1 Samuel 23:3 y 2 Samuel 16:11. Todos estos casos, por casualidad, ya nos son conocidos y los acepto como válidos y explícitos. Sin embargo, bien podría haber habido casos nuevos, por lo que la búsqueda resultó informativa.

Por otro lado, *hine / ve-ekh* aparece cuatro veces en total; tres de ellas son familiares, a saber: 2 Sam. 12:18, 2 Kgs 10:4, Isa, 20:6; pero una es nueva para nosotros: Gén. 26:9. Debemos preguntarnos: ¿es este último un nuevo caso de *qal vachomer* ? Dice [145]: Entonces Abimelec llamó a Isaac y le dijo: «Mira (*hine*), ella es tu esposa; ¿cómo (*ekh*) pudiste haber dicho: "Ella es mi hermana"?» E Isaac le dijo: «Porque dije: "No sea que muera por causa de ella"». A primera vista, no veo un argumento a fortiori aquí; pero tal vez podría plantear uno. De manera similar, *hine / af ki* aparece cinco veces en total; cuatro de ellas son familiares, a saber: 1 Kgs 8:27, 2 Crónicas 6:18, 28:13, Ezequiel 15:5; pero uno es nuevo para nosotros: Éxodo 4:14. Sin embargo, este último difiere en la separación y el orden de las tres palabras: *ki* , *af* y *hen* , de modo que un *qal vachomer* es menos probable en él.

No intentaré aquí analizar los dos posibles casos nuevos mencionados anteriormente, ni ningún otro similar, para determinar si alguno contiene un *qal vachomer válido y*

145 La frase que nos interesa es la pronunciada por Abimelec.

explícito , uno implícito o ninguno en absoluto . Dejo estas y otras preguntas abiertas porque mi intención aquí solo ha sido demostrar que *podrían* surgir nuevos casos a partir de dicha investigación. He decidido no profundizar en esta investigación por el momento. Está fuera del alcance del presente trabajo, que consiste en un estudio y una recopilación de ciertas listas de *qal vachomer* anteriores .

Sin embargo, vale la pena examinar detenidamente las ocurrencias que aparecen en la concordancia (véase allí), una por una, en busca de nuevos casos a fortiori. Quizás algún día encuentre tiempo para hacerlo yo mismo; pero si no, invito a cualquier persona interesada a que lo haga. La tarea no es desalentadora; solo requiere tiempo y paciencia. No obstante, la fase de evaluación exige cierta habilidad lógica y experiencia: no es fácil ni infalible.

Cabe destacar que la presencia de una expresión verbal, a menudo indicativa de un argumento fortiori, no constituye prueba suficiente de que el pasaje bíblico en cuestión contenga un *qal vachomer válido y explícito* . Dichas expresiones son meros indicios que, en el mejor de los casos, invitan a examinar con mayor detenimiento el texto y a comprender su posible significado. Como he demostrado a lo largo de este trabajo, cada caso requiere un análisis detallado, considerando el contexto narrativo, las consideraciones lingüísticas y lógicas, así como las interpretaciones tradicionales, antes de poder emitir un veredicto con certeza.

Huelga decir que puede haber casos de argumentos bíblicos a fortiori que aún no hemos descubierto y que podrían implicar nuevas expresiones indicativas. Estas, a su vez, podrían ayudarnos a encontrar aún más pasajes *qal vachomer* .

Sin embargo, ten en cuenta que no existe ninguna *mitzvá* , ninguna obligación religiosa, de multiplicar el número de argumentos *qal vachomer* en el Tanaj. Nuestro objetivo aquí, como eruditos, es simplemente observar y registrar, objetivamente y sin segundas intenciones, lo que se manifiesta en el texto. Ante la duda, es más prudente dejar pasar el asunto, en lugar de aferrarse a él e intentar imponerle una interpretación a fortiori.

En los escritos rabínicos, que datan de las épocas de la Mishná y el Talmud, y posteriormente, a diferencia del Tanaj, a fortiori los argumentos se indican mediante expresiones verbales reservadas, a saber: *qal vachomer* (literalmente, ligero y pesado), *kol sheken* (con mayor razón), y *al ahat kama ve-kama* (cuánto más). Estas expresiones no se encuentran en los textos de la época bíblica.

16.El sentido de todo esto

En el transcurso de esta investigación, hemos encontrado algunos comentaristas (en particular Rashi, pero también otros) que, de pasada, han mencionado algunos argumentos bíblicos a fortiori, pero no han realizado un esfuerzo sistemático por elaborar una lista de tales discursos. Por otro lado, algunos comentaristas sí han intentado elaborar listas de argumentos bíblicos a fortiori; hemos encontrado más de media docena de ellas. Sin duda, existen comentaristas cuya obra no hemos mencionado aquí.

En cualquier caso, lo que se ha hecho evidente es que *ninguno* de los comentaristas con los que nos hemos topado ha descubierto, ni de forma dispersa ni sistemática, *todos* los argumentos bíblicos a fortiori existentes que conocemos hasta ahora. Nuestra lista actual de 72 *qal vachomer* en el Tanaj es, por lo tanto (hasta donde sabemos), la primera y, hasta la fecha, la más completa y verdaderamente acumulativa. Es muy probable que aún queden más casos por descubrir. Desafortunadamente, Gabay se retiró de este proyecto antes de su finalización, dejando sin respuesta muchas de las preguntas que le planteé. Aun así, su labor de investigación durante unos seis meses es digna de reconocimiento.

Cabe destacar también que no existe una lista tradicional e *integral de qal vachomer* bíblicos que se remonte a tiempos remotos; no existe ninguna tradición antigua al respecto. El Midrash *Genesis Rabbah* aparentemente pretendía ser tal lista, pero evidentemente se quedó muy corta, aunque algunos comentaristas rabínicos hayan intentado (sin mucho éxito, en mi opinión) explicar y justificar esa deficiencia. La idea de que la tradición oral es omnisciente y continua, y que se transmite de forma completa y eficaz a través de las generaciones, no se confirma en nuestro ámbito de interés específico (lo que no significa que dicha transmisión no exista en otros campos).

Lo que observamos objetivamente es que no existe *una acumulación* de conocimiento en este campo a lo largo del tiempo. Sorprendentemente, cada comentarista que encontramos conocía (o mencionaba) solo una parte del trabajo realizado por algunos (pero no todos) de sus predecesores. Algunos conocían parte del trabajo de algunos de sus predecesores, pero aun así , de alguna manera, no lograron registrar todo el trabajo de estos. Algunos desconocían por completo el trabajo de ciertos predecesores. Como resultado de esta continuidad discontinua, no se ha generado una base de conocimiento acumulativa.

Lo más sorprendente es que, si bien algunos comentaristas posteriores a Rashi se refirieron ocasionalmente a su obra, parece que ninguno se molestó en buscar y enumerar todos los casos que él señaló como *qal vachomer* . Evidentemente, aunque Rashi fue aparentemente el primero en señalar muchos casos, ciertamente no señaló todos los existentes. No intentó elaborar una lista exhaustiva, sino que se limitó a mencionar de pasada la intención *qal vachomer* de algunos versículos. Sin duda, esto se debió a que su carga de trabajo ya era enorme y no tenía tiempo para un asunto relativamente menor.

Cabe preguntarse: ¿cuál es el sentido de todo esto? ¿A quién le importa cuántos argumentos a fortiori hay en el Tanaj, y quién los descubrió primero? En realidad, estas no son cuestiones de gran importancia en sí mismas; son solo temas menores en los estudios judaicos y la historia intelectual judía. Desde un punto de vista religioso, por supuesto, cualquier tipo y cantidad de estudio de la Torá tiene algún valor; el estudio de la Torá es una de las formas de meditación judía. Del mismo modo, desde una perspectiva científica, tales estudios —descubrir hechos, clasificarlos, ordenarlos sistemáticamente— siempre constituyen un buen ejercicio intelectual tanto para los investigadores como para los lectores, con beneficios impredecibles a la larga.

Sin embargo, en un contexto más amplio, nuestro estudio adquiere mayor valor. Me refiero al estudio científico del judaísmo, incluyendo todos sus documentos escritos (Tanaj, Mishná, Talmud, Midrash, etc.) y sus prácticas. Hablo de estudios empíricos, no de estudios dogmáticos, por supuesto. No basta con aprender, por ejemplo, los «trece principios hermenéuticos de Rabí Ismael» u otras explicaciones tradicionales de la «lógica talmúdica»; esto es estudio dogmático. Es necesario analizarlos y evaluarlos, determinar con qué frecuencia se utilizan en el Talmud y buscar en él la lógica que no se menciona en las explicaciones tradicionales; esto es estudio empírico.

El gran proyecto de investigación científica sistemática —empírica, analítica y evaluativa—, a través de todos los textos y prácticas, no se limita al judaísmo, por supuesto, sino que se dirige a todas las tradiciones religiosas, así como a todo el pensamiento y esfuerzo humano. El método científico es una herramienta maravillosa y de amplia aplicación; y es altamente productiva. Si bien este proyecto es «moderno», no es meramente contemporáneo, sino que ha estado avanzando con creciente intensidad aproximadamente desde el Renacimiento en Europa. Con respecto específicamente a la experiencia judía, podemos mencionar, por supuesto, el movimiento de la «Ciencia del Judaísmo» (*Wissenschaft des Judentums*) que surgió en Alemania a principios del siglo XIX.

Mi principal área de interés es la lógica. Mi trabajo en este campo durante las últimas tres décadas ha sido extenso, incluyendo valiosas investigaciones originales en lógica

deductiva e inductiva (la mayoría aún desconocidas para la mayoría de los académicos y el público en general). He realizado contribuciones en lógica modal, lógica de la causalidad, lógica a fortiori, lógica de la analogía y muchos otros ámbitos importantes. Me interesan las capacidades de razonamiento de la humanidad, tanto en teoría como en la práctica. Naturalmente, como judío practicante, también he analizado las implicaciones de esta investigación general en el campo específico de los estudios judaicos. He dedicado mucha atención a la búsqueda de la lógica en la Torá, el Talmud y otros documentos religiosos judíos. Huelga decir que no soy el primero en hacerlo, ni el único , ni (espero) el último. Pero considero que mi trabajo es más significativo porque se basa en una investigación original más amplia en lógica.

Así pues, volviendo a la pregunta inicial, la presente investigación sobre el número de argumentos bíblicos a fortiori y la historia de su descubrimiento constituye una pequeña pieza en un proyecto mucho mayor: determinar la presencia y el desarrollo de la lógica en el pensamiento y la vida judíos a lo largo de la historia (y, por supuesto, más allá de eso, en el pensamiento y la vida de la humanidad). Las fuentes de información más antiguas son, sin duda, la Torá y el Naj. Luego tenemos la primera era rabínica, con la Mishná, el Talmud y documentos relacionados. Le sigue el período geónico, los Rishonim (las autoridades más antiguas) y los Acharonim (las autoridades más recientes), hasta llegar a los investigadores rabínicos y seculares de la actualidad. En esta visión amplia y extensa del tema, el valor del presente estudio se hace evidente.

Espero que mi trabajo inspire y guíe a otros a realizar investigaciones similares.

Posdata . *Confío en haber procesado correctamente y en su totalidad los datos que recibí de Gabay, pero no puedo garantizar que fueran completamente exactos y exhaustivos. Por lo tanto, invito a cualquier lector que encuentre alguna omisión o error en el presente estudio a que me lo comunique por correo electrónico a* avi-sion@thelogician.net .

17. Tabulación de resultados detallados

La siguiente instantánea no solo muestra (leída verticalmente) los 72 casos válidos y explícitos a fortiori que cada autor/libro identificó, como (aparentemente, hasta la fecha) el primero en hacerlo históricamente (A), o de forma independiente pero no el primero (B), o de forma derivada (C), sino que también aclara (leída horizontalmente) el grado en que la transmisión de información a un autor por parte de sus predecesores (A) ocurrió (C) o no ocurrió (B o en blanco) [146]. Esta tabla, desarrollada en una hoja de cálculo, ha sido muy útil como ayuda para la precisión y la coherencia en la redacción del presente ensayo.

AS+YG/ATM	Type	AS/AFL	LJ/RTT	AS/JL	HH/BM	MS/MY	ZWE/MT	ZHK/NO	SYA/YT	R/CT	GR+
Genesis 3:22-23	+s	°	°	°	A	°	°	°	°	°	°
Genesis 4:14	+s&	°	°	°	A	°	°	°	°	°	°
Genesis 4:24	-s&	C	C	C	C	C	C	C	C	C	A
Genesis 6:3	+s	°	°	°	B	°	°	°	°	A	°
Genesis 11:6	+s	°	°	°	A	°	°	°	°	°	°
Genesis 14:23	-p	°	°	°	A	°	°	°	°	°	°
Genesis 17:17	+s	°	°	°	A	°	°	°	°	°	°
Genesis 18:12	+s	°	°	°	A	°	°	°	°	°	°
Genesis 39:8-9	+s	°	°	°	A	°	°	°	°	°	°
Genesis 44:8	+p	C	C	C	C	C	C	C	C	C	A
Exodus 6:12	-s	C	C	C	C	C	C	C	C	C	A
Exodus 6:30	-p	°	°	°	A	°	°	°	°	°	°
Numbers 12:14	+s	C	C	C	C	C	C	C	C	C	A
Deuteronomy 31:27	+s	C	C	C	C	C	C	C	C	C	A
Deuteronomy 32:39	+p	°	°	°	C	C	°	A	°	°	°
Judges 14:16	-p	C	B	°	°	A	°	°	°	°	°
1 Samuel 14:29-30	+s&	B	B	B	C	C	°	A	°	°	°
1 Samuel 14:39	-s	°	°	°	°	A	°	°	°	°	°
1 Samuel 17:37	+p	A	°	A	°	°	°	°	°	°	°

146 Obviamente, cada fila debe tener una celda A, y solo puede tener una.

AS-+-YG-/-ATM¤	Type¤	AS/-AFL¤	LJ/-RTT¤	AS/-JL¤	HH/-BM¤	MS/-MY¤	ZWE-/MT¤	ZHK-/NO¤	SYA-/YT¤	R/-CT¤	GR+¤
1·Samuel·21:6¤	+p¤	A¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
1·Samuel·23:3¤	+p¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	A¤
2·Samuel·4:10-11¤	+s¤	B¤	°¤	B¤	°¤	C¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤
2·Samuel·11:11¤	-s¤	°¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
2·Samuel·12:18¤	+s&¤	B¤	B¤	B¤	C¤	C¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤
2·Samuel·12:21¤	+s&¤	°¤	°¤	°¤	°¤	C¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤
2·Samuel·16:11¤	+p¤	B¤	B¤	B¤	C¤	C¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤
1·Kings·8:27¤	-s¤	B¤	C¤	B¤	C¤	C¤	C¤	B¤	A¤	°¤	°¤
2·Kings·5:12¤	-s¤	°¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
2·Kings·5:13¤	+s¤	B¤	°¤	B¤	°¤	B¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤
2·Kings·10:4¤	-s¤	B¤	C¤	B¤	C¤	C¤	C¤	B¤	A¤	°¤	°¤
2·Kings·18:23-24¤	-s&¤	B¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
2·Kings·18:35¤	-s¤	°¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Isaiah·1:3¤	+s¤	°¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Isaiah·10:11¤	+s¤	°¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Isaiah·20:6¤	-s¤	°¤	°¤	°¤	C¤	B¤	C¤	°¤	A¤	°¤	°¤
Isaiah·36:8-9¤	-s&¤	B¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Isaiah·36:20¤	-s¤	°¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Isaiah·66:1a¤	-s¤	C¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Isaiah·66:1b¤	-s¤	C¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Jeremiah·2:11¤	+s¤	°¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Jeremiah·8:7¤	+s¤	°¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Jeremiah·12:5a¤	-p¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	A¤
Jeremiah·12:5b¤	-p¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	A¤
Jeremiah·25:29¤	-s¤	C¤	C¤	°¤	C¤	B¤	C¤	°¤	A¤	°¤	°¤
Jeremiah·45:4-5¤	-s¤	C¤	C¤	°¤	C¤	B¤	C¤	°¤	A¤	°¤	°¤
Jeremiah·49:12¤	+s¤	C¤	C¤	°¤	C¤	B¤	C¤	°¤	A¤	°¤	°¤
Ezekiel·3:4-7¤	+s¤	°¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Ezekiel·14:13-21¤	-p¤	B¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤
Ezekiel·15:5¤	-s¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	no¤	C¤	C¤	C¤	A¤
Ezekiel·33:24¤	+s¤	C¤	B¤	°¤	C¤	C¤	°¤	B¤	°¤	A¤	°¤
Jonah·4:10-11¤	+s¤	B¤	B¤	B¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤

AS-+-YG-/-ATM¤	Type¤	AS/-AFL¤	LJ/-RTT¤	AS/-JL¤	HH/-BM¤	MS/-MY¤	ZWE-/MT¤	ZHK-/NO¤	SYA-/YT¤	R/-CT¤	GR+¤
Psalms-25:8-9¤	+p¤	°¤	°¤	°¤	C¤	C¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤
Psalms-78:20¤	+p¤	B¤	°¤	B¤	C¤	C¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤
Psalms-94:9a¤	+p¤	A¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Psalms-94:9b¤	+p¤	A¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Psalms-94:10¤	+p¤	A¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Proverbs-11:31¤	+s¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	A¤
Proverbs-15:11¤	+p¤	B¤	C¤	B¤	C¤	C¤	C¤	B¤	B¤	A¤	°¤
Proverbs-17:7¤	+p&¤	°¤	°¤	°¤	°¤	C¤	°¤	B¤	°¤	A¤	°¤
Proverbs-19:7a¤	+p¤	B¤	B¤	B¤	C¤	C¤	°¤	B¤	°¤	A¤	°¤
Proverbs-19:10¤	+s¤	B¤	C¤	B¤	C¤	C¤	C¤	B¤	B¤	A¤	°¤
Proverbs-21:27¤	+s¤	B¤	C¤	B¤	C¤	C¤	C¤	B¤	B¤	A¤	°¤
Job-4:18-19¤	+p¤	B¤	C¤	B¤	C¤	C¤	C¤	B¤	A¤	°¤	°¤
Job-9:13-14¤	-s¤	B¤	C¤	°¤	C¤	B¤	C¤	°¤	B¤	A¤	°¤
Job-15:15-16¤	+p¤	B¤	C¤	B¤	C¤	C¤	C¤	B¤	B¤	A¤	°¤
Job-25:5-6¤	+p¤	B¤	C¤	B¤	C¤	C¤	C¤	B¤	A¤	°¤	°¤
Job-35:13-14¤	+s¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤
Esther-9:12¤	+s&¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	A¤
Daniel-2:9¤	+p¤	B¤	°¤	B¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤
Nehemiah-13:26-27¤	+s¤	C¤	C¤	°¤	°¤	B¤	B¤	°¤	°¤	A¤	°¤
2-Chronicles-6:18¤	-s¤	B¤	°¤	B¤	°¤	C¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤
2-Chronicles-32:15¤	-s¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤

La tabla anterior se refiere a los 72 casos explícitos válidos encontrados. La siguiente tabla se refiere a los 7 casos implícitos válidos (D) y 7 casos inválidos (E).

AS-+-YG-/-ATM¤	Type¤	AS/-AFL¤	LJ/-RTT¤	AS/-JL¤	HH/-BM¤	MS/-MY¤	ZWE-/MT¤	ZHK-/NO¤	SYA-/YT¤	R/-CT¤	GR+¤
Genesis-3:1¤	-s¤	°¤	°¤	°¤	E¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Genesis-6:9¤	+p¤	°¤	°¤	°¤	D¤	°¤	°¤	°¤	°¤	D¤	D¤
Genesis-17:20-21¤	+s&¤	°¤	°¤	°¤	D¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	D¤
Genesis-27:37¤	+p¤	°¤	°¤	°¤	E¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Leviticus-10:19¤	+s¤	°¤	°¤	°¤	D¤	°¤	°¤	D¤	°¤	°¤	°¤
2-Samuel-10:16¤	?¤	°¤	°¤	°¤	E¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Ezekiel-23:39-40¤	+s¤	°¤	°¤	°¤	°¤	E¤	°¤	°¤	°¤	E¤	°¤
Habakkuk-2:4-5¤	+s¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Psalms-15:4¤	-s¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	D¤	°¤
Psalms-15:5¤	+s¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	D¤	°¤
Proverbs-6:30¤	?¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	E¤	°¤	°¤	°¤
Proverbs-10:17¤	?¤	°¤	°¤	°¤	E¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Proverbs-19:7b¤	+s&¤	°¤	°¤	°¤	E¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Job-28:17¤	+s¤	°¤	°¤	°¤	°¤	D¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤

La explicación de los encabezados de las columnas y los resúmenes estadísticos de los datos brutos anteriores se ofrecen en el capítulo 1.

18.Referencias principales

A continuación se presentan las obras de las que se extrajo la mayor parte de la información necesaria para el presente estudio. Cabe destacar que todos los libros mencionados pueden descargarse, o al menos consultarse, en las direcciones web que se indican más adelante.

ASHKENAZI, R. Shmuel Yaffe. *Yefeh Toar* (*Bella forma*). Compuesta en Bursa, Turquía otomana, ca. 1560-80; publicada en Venecia, 1597.

https://beta.hebrewbooks.org/42241

EINHORN, R. Zeev Wolf. *Midrash Tannaim* (*Exégesis de los Tanaítas*). Publicado en Vilna, Lituania rusa, 1839.

https://www.hebrewbooks.org/7058

GÉNESIS (o *BERESHITH) RABBAH* . Midrash compuesto ca. 300-500 d. C. Autores desconocidos; R. Oshaya ben Hama posiblemente fue uno de ellos.

https://hebrewbooks.org/14385

HIRSCHENSOHN, R. Chaim. *Berure HaMidot* (*Aclaraciones de los principios hermenéuticos*). Publicado en Jerusalén, Mandato Británico de Palestina, 1928.

https://hebrewbooks.org/3094

JACOBS, R. Louis. “El argumento Qal Va-Homero en el Antiguo Testamento” en *Pensamiento rabínico en el Talmud* . Publicado por Vallentine Mitchell en Londres, Reino Unido, 2005.

https://archive.org/details/rabbinicthoughti0000jaco

KATZENELLENBOGEN, R. Zvi Hirsch. *Netivot Olam* (*Caminos del mundo*). Publicado en Vilna, Lituania rusa, 1822.

https://beta.hebrewbooks.org/24940

RASHI, R. Shlomo Yitzchaki. *Comentario sobre el Tanaj* . Compuesto en Troyes, Francia, antes de 1105; publicado en Reggio Calabria, Italia, en 1475.

https://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/63255/jewish/The-Bible-with-Rashi.htm

SION, Avi. *Lógica judaica* : *un análisis formal de la lógica bíblica, talmúdica y rabínica* . Publicado por el propio autor en Ginebra, Suiza, 1995.

https://www.academia.edu/51587434/JUDAIC_LOGIC_A_Formal_Analysis_of_Biblical_Talmudic_and_Rabbinic_Logic_entire_book_

SION, Avi. *A Fortiori Logic: Innovations, History and Assessments* . Publicado por el propio autor en Ginebra, Suiza, 2013.

https://www.academia.edu/51592132/A_FORTIORI_LOGIC_Innovations_History_and_Assessments_entire_book_

STRASHUN, R. Mattityahu. *Mattat Yah* (*Regalo de Dios*). Compuesto entre 1838 y 1878; publicado en Vilna, Lituania rusa, en 1892.

https://beta.hebrewbooks.org/6310

Es muy probable que existan muchas más obras, además de estas, que contengan referencias adicionales al discurso bíblico a fortiori (por no mencionar el discurso no bíblico de esta índole), ya sea mediante una lista ordenada y sistemática o de forma dispersa e incidental. La extensa literatura de las épocas mishnáica, talmúdica y post-talmúdica temprana probablemente constituya una rica fuente de información nueva sobre este tema. También es necesario investigar a Tosafot y otros comentaristas medievales. Y, por supuesto, probablemente a otros autores no considerados hasta ahora. ¡Así pues, aún queda mucho trabajo por hacer en este campo! Espero que la metodología empleada en el presente estudio sirva de modelo para futuros investigadores.

Copyright © Avi Sion, 2023-2024. Todos los derechos reservados.

Los trabajos comenzaron en mayo de 2023 y finalizaron en febrero de 2024.