

EL HOMBRE EN EL JUDAÍSMO¹

ANTONIO RODRÍGUEZ CARMONA
Facultad de Teología
Granada

Resumen

El judío, antes de ser miembro del pueblo de Dios, es hombre, criatura de Dios, condición que comparte con el resto de la humanidad. En este estudio se ofrece una panorámica sobre la concepción del hombre en el judaísmo, especialmente el rabínico.

Summary

The Jew, prior to being a member of God's people, is a man, God's creature, the same as other human beings. In this study we look at the conception of the human being in Judaism, especially the rabbinical one.

I. EL HOMBRE, CREATURA DE DIOS

La antropología del judaísmo es eminentemente bíblica. Asume los datos bíblicos y desarrolla algunos aspectos a la luz de los nuevos problemas que van surgiendo.

Como en el AT, el judaísmo cree que el hombre es una criatura de Dios. No es descendiente de dioses, como en las mitologías paganas; si se le llama hijo de Dios es en sentido metafórico. De entre todas las criaturas, es la más importante, el culmen de la creación (Gn 1,26-30). Otra afirmación bíblica importante es la igualdad de todos los hombres:

¹ Cf. E. E. Urbach, *The Sages, Their Concepts and Beliefs I* (Jerusalem 1979) 214-254; A. Kaplan, *Précis de pensée juive*, [Marseille 1994] 22-38; I. Adler / T. Friedman, "Man", en EJ 11, 842-849; G. F. Moore, *Judaism I* (Cambridge 1927) 445-459.

igualdad de origen, de dignidad, de destino. Igualdad de origen porque todos provienen de la misma pareja y por ello todos sin excepción son miembros de la misma familia humana, hermanos, incluso cuando se odian y se matan (Gn 4,9s); igualdad de dignidad porque todos han sido creados como imagen de Dios, independientemente de raza y religión; igualdad de destino porque todos acabarán en la muerte y el polvo y ante el juicio de Dios; igualdad de sexos porque la mujer ha sido creada del hombre, participando su naturaleza y su ser imagen de Dios (Gn 1,27; 2,18.23). La mujer juega un papel importante en numerosos relatos bíblicos, incluso las hay profetisas. En este contexto, Dios aparece como creador del matrimonio monógamo, que se presenta como la modalidad propia del matrimonio (Gn 2,24).

Importante es la afirmación del hombre como *imagen de Dios*. Ser imagen de Dios es una realidad que pertenece a la naturaleza del hombre: no fue primero creado hombre y después hecho imagen, sino que fue creado como hombre-imagen de Dios. Por ello se trata de una característica que afecta a todo hombre, que el hombre nunca puede perder y que transmite a sus descendientes (Gn 5,3). Ser imagen implica un parecido con Dios —inteligencia, voluntad, poder— y ser en cierto modo lugar de la presencia de Dios². El hombre, pues, es capaz de pensar, crear y de conocer a Dios; la luz de Dios es inmanente en su espíritu (Prov 20,27) y tiene el privilegio de compartir con Dios y gozar de su compañía (Gn 2). Por ello, como representante de Dios, se le da el dominio sobre la creación (Gn 1,26.28).

Pero la humanidad no está sola en el mundo y por ello la Biblia, cuya preocupación central es Dios y el hombre, se ocupa también de la creación, pero en función del hombre: el hombre, como imagen de Dios, es la criatura más noble de toda la creación, en la que representa al Creador: debe dominarla y ponerla a su servicio, pero todo esto en contexto de armonía, pues el mundo fue planeado por Dios como lugar de paz y entendimiento entre las criaturas. Por ello el hombre, llamado a dominar-promover, no debe ser destructor de sus compañeras-criaturas vivientes, ni siquiera como alimento, como aparece en los relatos de la creación, en

² Los reyes de Asiria se presentaban como creados a imagen de Bel. En la Biblia se matiza la afirmación. Gn 1,26 emplea *a nuestra imagen, a nuestra semejanza*, donde semejanza atenúa la fuerza de imagen. El hombre refleja a Dios, pero Dios le trasciende.

los que Dios concede al hombre todo tipo de alimentos vegetales para su sustento, pero no animales (Gn 1,29s; 2,19); el posterior permiso dado a Noé de comer carne animal es una concesión lamentable a un mundo que ha perdido su ideal original (Gn 9,13).

El judaísmo de todos los tiempos asume los datos bíblicos y los desarrolla a la luz de su experiencia sobre la persona, con todas las contradicciones que manifiestan su carácter y sus actos. El hombre, la única creatura formada por la mano de Dios, es la creatura más importante y el objetivo último de la creación, puesto que es la única creatura a quien se ha concedido poder reconocer al Creador, ser su compañero y amigo³. El interés de los sabios por el hombre y sus problemas es infinitamente mayor que el que manifiestan por el orden de la creación. Todo fue creado para el hombre⁴, cada elemento de este mundo es un medio para que el hombre se beneficie de la bondad de Dios. El ser humano es un microcosmos donde se reúne todo lo positivo de la creación⁵. Por ello dicen los sabios que, antes de crear el hombre, cuando el mundo estaba casi acabado, Dios declaró: Si no hay invitados ¿qué placer saca el rey de todas las delicias que ha preparado?⁶ Todo ha sido creado para el hombre, señor de la creación, cuya superioridad es tan grande que incluso un hombre merece toda la creación⁷. Esta superioridad alcanza hasta a los ángeles y se manifiesta en su inteligencia superior y especialmente en tener libre albedrío⁸. Pero se trata de una superioridad relativa, pues en otros aspectos otras criaturas han ido por delante. Explicando por qué el hombre fue creado al final de la creación, los rabinos dan dos razones: primero para que nadie dijera que el hombre fue compañero de Dios en la creación, evitando concepciones dualistas; después para que no fuera orgulloso, pues el mosquito le ha precedido en la existencia⁹. Con todo, la gloria del hombre radica en ser *imagen de Dios* y en *saberlo*. Porque es imagen de Dios, sabio y libre, el hombre puede conocer y es libre. Ha

³ Cf. *Alfabeto de R. Aqiba* 59; Shab 10a.

⁴ GnR 8,3-9.

⁵ Cf. Yosé ha-Gelilí (ARN A 31, 4-5). La idea también aparece en Filón, cf. *De plantatione*, 38-30, aunque con matices propios, cf. E. E. Urbach, *o. c.*, 233.

⁶ Cf. GnR 8,5; J. Sanh 4,9.

⁷ Cf. GnR 19,6.

⁸ Cf. NmR 19,3; GnR 21,5.

⁹ J. Sanh 4,12-13; Sanh 38a.

sido creado para conocer a su Creador y sus obras, cosa que no pueden hacer las demás criaturas; puede elegir, no está obligado a actuar como un autómeta¹⁰. De forma poética se llama al hombre "llama de Dios en el mundo"¹¹.

El judaísmo defiende la unidad de la humanidad — todos hijos de Adán — y el valor de cada hombre; pero también constata la existencia de diferencias reales, que son secundarias, de forma que no hay dos hombres iguales. Como puede verse en los rostros¹², ningún hombre es idéntico al otro, cada uno posee su propia personalidad y tiene su propia responsabilidad en la existencia del mundo.

Porque ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, los sabios tienen una idea radicalmente positiva del hombre, de todo el hombre, incluido su cuerpo. Frente a la visión negativa del cuerpo que tiene Filón¹³, los rabinos no niegan ni disminuyen la acción de Dios en la creación del cuerpo. La frase *a imagen de Dios hizo al hombre* se aplica al hombre en su totalidad. Se dice de Hillel que fue al baño, diciendo que iba a cumplir un mandamiento, porque si se limpian las estatuas de los reyes, cuanto más el cuerpo del hombre, que ha sido creado a imagen de Dios¹⁴. Tampoco disminuye la acción de Dios en la aparición de sus descendientes, que son tan obra de Dios como Adán, aunque ahora para su creación se sirve del concurso del hombre y de la mujer¹⁵. Por ello los tannaítas

¹⁰ SLv, Qedoshim 4,2.

¹¹ Tanh B Gn 28.

¹² M. Sanh IV,5.

¹³ Según una antigua opinión ya atestiguada en Aristóteles, Filón (*De opificio mundi*, 67) opina que el hombre no ha sido creado directamente por Dios, que sólo es fuente de bien, sino que viene de una semilla, pues el cuerpo del hombre es terreno, transitorio, sometido al pecado, y no hay relación entre este cuerpo y Dios; por ello Dios ha delegado la creación del cuerpo. En este contexto se habla de que el hombre procede de una semilla mala o de una gota pútrida y maloliente. Los tannaítas no comparten esta visión negativa. El hombre ha sido creado de una gota maloliente (cf. el tannaíta Aqabia b. Mahalalel [M. Ab III,1]: *medita tres cosas y escaparás al poder del pecado: has de saber de dónde vienes, a dónde vas, y ante quién tendrás que rendir cuentas. ¿De dónde procedes? De una gota maloliente. ¿A dónde vas? Al lugar del polvo, de la corrupción y del gusano. ¿Ante quién rendirás cuentas? Delante del Rey de reyes, el Santo*), pero no de la totalidad de la gota, sino de su parte más pura cf. Nid 31a; LvR 14,6. Sobre todo esto cf. E. E. Urbach, *o. c.*, 225-231.

¹⁴ LvR 34,3; cf. T. Yeb 8,4.

¹⁵ J. Ber 9,1.

subrayan el milagro del desarrollo del niño en el seno de la madre como una obra sin paralelo del Creador ¹⁶.

II. HOMBRE Y MUJER

Todo lo dicho vale tanto para el varón como para la mujer. Para el judaísmo la distinción de sexos es obra de Dios, que *los creó hombre y mujer* (Gn 1,27), por lo que son iguales, de la misma naturaleza como seres humanos y como imagen de Dios, aunque diferentes por el sexo y las funciones que se derivan de ello, tanto de orden psicológico como social. La maternidad es la tarea más importante de la mujer, su destino natural y originario, por lo que, al igual que en todo el Antiguo Oriente, tanto la virginidad como la esterilidad son vistas negativamente; por el contrario, se aprecia la mujer madre de familia numerosa, especialmente si son varones, que sabe administrar la casa y ayuda al correcto cumplimiento de las leyes alimenticias. Aunque el judaísmo rabínico subraya la maternidad, no se agota en este aspecto su valoración de la mujer y sabe apreciar a la mujer que destaca en los diversos campos políticos y sociales.

Son frecuentes las observaciones de tipo psicológico deducidas del modo de la creación, así, p. e., porque la mujer fue creada del hueso, materia más dura que la tierra de la que procede el hombre, la mujer es más fuerte en las circunstancias adversas y tiene más capacidad de sufrir ¹⁷. También constatan los rabinos que la mujer ha sido bendecida con una mayor inteligencia instintiva ¹⁸, y junto a esto su inclinación a llorar y a la curiosidad desordenada ¹⁹. No están de acuerdo en quién llega antes a la inteligencia madura, si el hombre o la mujer. El hombre, por su parte, está más inclinado a la hospitalidad y a la generosidad y, cuando es agraviado, está más dispuesto que la mujer a la reconciliación ²⁰. Con todo, al igual que en el resto de las sociedades patriarcales

¹⁶ Mek, Vayehi 8; MRS 15,11; cf. E. E. Urbach, *o. c.*, 232.

¹⁷ Tanh, Toledot 8.

¹⁸ Nid 45b.

¹⁹ BM 59a; M. Toh VII,9; GnR 18,2; 45,5.

²⁰ SNm 100; Nid 31b.

de la época, hay una marginación de la mujer en diversos sectores sociales y culturales, así, p. e., en el judaísmo ortodoxo la mujer está excluida del servicio cultural y no está bien visto que se muestre excesivamente en público ni que el varón tenga demasiado trato con ellas, debiendo limitarse a lo estrictamente necesario, ya que se considera el trato con mujeres como posible o, al menos, aparente ocasión de pecado. Contra estas concepciones han reaccionado los movimientos feministas judíos, abogando por una consideración de la mujer que no limite su contribución a la maternidad y defendiendo la igualdad de derechos y obligaciones entre varones y mujeres. El judaísmo reformado ha asumido plenamente estos puntos de vista, al contrario del judaísmo rabínico ortodoxo, que los rechaza; de aquí los problemas que han surgido en el Estado de Israel, donde los grupos ortodoxos han logrado imponer algunas leyes rabínicas como leyes del Estado.

III. ANTROPOLOGÍA. ¿QUÉ ES EL HOMBRE?

La Biblia y el judaísmo no ofrecen definiciones sobre el hombre, pero los diversos nombres que emplean para referirse al ser humano y las alusiones a sus diversos órganos reflejan su visión del mismo: ser complejo, fuerte y débil a la vez, carácter individual y colectivo-social.

Nombres. 'Adam: ser humano, humanidad, hombre; es un nombre colectivo que presenta al hombre como miembro de un conjunto. *Iš*, varón, nombre de individuo en cuanto masculino; de forma semejante, *iša*, mujer, hembra: nombre de individuo en cuanto femenino. 'Enoš, la mayor parte de las veces es colectivo y se refiere a la raza humana, aunque a veces se emplea en sentido individual. *Geber* es el varón adulto y fuerte, en cuanto diferente del niño y de la mujer. En esta línea, 'alma es la joven en cuanto fuerte. *Metim* se emplea sólo en plural y se refiere a varones, hombres, gente. Estos nombres presentan al ser humano como individuo sociable, perteneciente a la raza humana y sexuado.

Órganos. También se acude a los órganos como sede de atributos psicológicos: *leb*, corazón, es la sede del pensamiento, la conciencia, la emoción, la angustia, la alegría, el odio, el coraje etc. Por sinécdoque representa toda la vida interior del hombre. *Kelayot*, riñones, son como la fuente de las emociones y conciencia y, junto al corazón, describe el carácter fundamental del hombre. *Me'ayim*, intestinos, son la sede de los

sentimientos fuertes. *Rahamim*, entrañas, significa compasión. *Yad*, mano, se usa a veces en sentido conativo, significando poder.

El hombre, pues, es un ser complejo. Vive un doble estado en una unidad personal: fuerte por una parte, débil por otra; persona individual responsable por una parte, persona social, indisolublemente ligada a su familia por otra. Por ello la genealogía es un componente personal: toda persona individual se define por sus antepasados, con los que forma una persona corporativa, solidarios en el bien y en el mal. La misma concepción subyace al concepto de vivir: vida implica por una parte un individuo que tiene fuerza en sí, pero que a la vez se relaciona con los demás. La vida no se concibe en la debilidad ni tampoco en la soledad. Vivir significa relación con los demás. Por ello la Biblia, que se interesa por la vida, no tiene fascinación romántica por el desierto en sí mismo, que es lugar de maldición. La soledad es una condición anormal. Es en relación con los demás donde el hombre siente, goza, sufre, ama, sentimientos que le afectan en su unidad psicosomática.

IV. MONISMO ANTROPOLÓGICO

Para el judaísmo, como para la Biblia, el hombre es una unidad. El monismo es la concepción básica en la antropología, aunque en determinadas épocas se deja sentir un fuerte influjo griego que da como resultado ciertas concepciones ambiguas, por una parte dicotómicas, por otra monistas.

En unas fuentes rabínicas se habla de forma genérica, presentando al hombre como una unidad, mezcla de divino y humano, de acuerdo con los elementos de que fue formado. Según el AT, el hombre fue creado por Dios a partir de dos elementos, la tierra, de la que hizo el cuerpo, y el espíritu divino de vida, con que lo animó, y con ambos creó un ser unitario polifacético, un *nefes hayya*, persona viviente, una unidad, no una dicotomía²¹. Por ello, para los rabinos el hombre posee cualidades celestes y terrestres. Se parece a los ángeles y a los animales, a los ángeles en cuanto que puede hablar la lengua santa, entender, ir erguido y tener brillo en los ojos; a los animales en cuanto que come y bebe, se reproduce

²¹ Cf. I. Adler, *a. c.*, 843.

y se desahoga como ellos, y muere²². Así, pues, el hombre ocupa un lugar intermedio entre la creación de arriba y la de abajo, pero es totalmente capaz de situarse entre las criaturas de arriba, si se hace digno de merecer la Torá y hace la voluntad de su Padre celestial. Por el contrario, si no observa la Torá, se hace semejante a las criaturas de abajo.

Otras veces las fuentes rabínicas, siguiendo generalmente la Biblia, aluden a algunos elementos antropológicos específicos: *nefeš*, *ruaj*, *neša-ma*, *bašar*. Estos elementos se refieren siempre al hombre, a todo el ser humano, que es concebido en forma monista, como una unidad. El hombre no *tiene* alma, espíritu y carne, sino que *es*, desde un punto de vista, carne, desde otro, alma, desde otro, espíritu. Esto explica el que todos estos nombres se empleen como sinónimos entre sí: *nefeš* y *bašar* (Sal 63,2), *nefeš-soma* (Ex 21,23), *nefeš* y *ruaj* (Gn 6,17). En concreto:

1. *Carne* (נפש, σάρξ)²³

Es el término antropológico más comprensivo, importante y frecuente para indicar la realidad interior, carnal, del hombre; se refiere a toda la persona en cuanto que es material, visible, tangible, experimentable. Es toda la persona vista desde fuera (a veces se opone a *leb* o *nefeš*, la persona vista desde dentro, aunque siempre la persona es una unidad psicósomática). El sentido primario es relacional, empleándose para definir al hombre en su relación con los demás, y como estas relaciones se establecen desde categorías de valores religiosos, la relación con Dios es fundamental. Carne, pues, es toda la persona en cuanto que su materialidad lo relaciona con Dios y los demás seres. Ante Dios²⁴ es debilidad, inferior, pasajero, mortal (cf. Is 40,6); más adelante se añadirá el matiz de pecaminoso. Dios pertenece al mundo de arriba y la persona-carne al mundo de abajo. Ante los demás significa igualdad básica, parentesco. En este contexto, la fórmula *toda carne* se refiere a toda la humanidad en cuanto débil y solidaria. El AT, pues, interpreta al hombre, no partiendo

²² Cf. T. Friedman, EJ 11, 846-849; GnR 8,11; 12,8; 14,3; Hag 16a.

²³ Cf. N. P. Bratsiotis, "basar", en TWAT I, 850-867; G. Gerleman, "basar", en DTMAT I, 541-545; R. Meyer, "sarx", en TWNT VII, 109-118; E. Schweizer, "sarx", en TWNT VII, 118-122.

²⁴ Por eso *carne* nunca se atribuye a Dios ni a los seres celestiales, como se hace con *nefeš*.

de su naturaleza, sino de su relación con Dios: Dios es fuerza, el hombre carne-debilidad. Desde este punto de vista, el único dualismo que cabe es cósmico, Dios es de arriba, el hombre de abajo; más adelante, bajo el influjo griego, se contempla al hombre desde sí mismo y el dualismo se amplía a su naturaleza: el hombre es divino por su alma y terreno por su carne-cuerpo.

Como veremos más adelante, carne es un concepto muy cercano al de *cuerpo*. De hecho en los LXX cincuenta veces designa el cuerpo o parte visible del hombre vivo (y excepcionalmente del animal, cf. Job 41,15), lo material y tangible, contrapuesto a la imagen o sombra²⁵.

De por sí carne designa toda la persona, pero de aquí se puede pasar a la realidad concreta que se experimenta, la carne-sustancia, y así tiene sentido de carne, materia para la comida o de carne, materia sacrificial²⁶. Desde este punto de vista, es un componente del hombre, diferente de otros componentes, como huesos, piel, sangre, tendones, excrementos... Pero, incluso desde este punto de vista, carne tiene el matiz de debilidad, cf. la fórmula *carne y sangre* (por primera vez en Eclo 14,18), en la que los dos elementos designan la totalidad como débil, contrapuesta a la fortaleza del mundo de Dios.

En el rabinismo, debido a la influencia de la antropología griega, se reserva la fórmula *carne y sangre* al hombre como débil (cf. fórmula *un rey de carne y sangre*, contrapuesto a Dios) y para referirse al cuerpo y la persona se emplea el hebreo *gûf*, probablemente derivado de la raíz *gup*, estar vacío. Según esto significa cavidad, espacio vacío, cuerpo en general y especialmente el cuerpo humano. Se trata de un vacío que exige ser llenado por el alma. Pero la influencia helenista no llega a crear entre los rabinos una doctrina dualista coherente, eliminando totalmente la antigua concepción del hombre como ser unitario. Esto explica el que *gûf* también se emplee para designar la persona²⁷ e incluso el pronombre personal.

²⁵ En árabe sigue la evolución y *bachara* significa piel o parte exterior y visible del cuerpo.

²⁶ En Ez 11,19; 36,26 se habla de corazón de carne, no de piedra. Aquí carne tiene una valoración positiva: corazón humano, sensible, contrapuesto a piedra insensible.

²⁷ Cf. Qid 37a.

2. *Cuerpo*²⁸, σῶμα

Es un concepto de origen griego, inexistente en hebreo, pero al tener algunos matices parecidos a los de *carne* fue empleado por los LXX para traducir carne en una serie de textos²⁹. De esta forma, en la Biblia desde el primer momento σάρξ y σῶμα son conceptos muy cercanos y a veces se confunden³⁰. Designa al hombre como una unidad que se *relaciona con el exterior* y percibe todas las sensaciones producidas en las diversas partes de su ser, resultado de sus relaciones con el exterior, como pertenecientes al mismo sujeto. Siente dolor en la mano o en el pie o en la cabeza y siempre las percibe como un mismo sujeto. Las experiencias de dolor, enfermedad y curación, sexualidad (que se une más al σῶμα que a σάρξ), muerte y resurrección, interesan a todo el hombre, a toda la persona que las percibe. Desde este punto de vista el cuerpo sólo recibe, no es sujeto de acción (excepto en la sexualidad, pero ésta es concebida como una pasión). Cuerpo, pues, designa al hombre en cuanto que se relaciona con otros, está frente a otros, ya sea Dios, ya sean sus semejantes u otras fuerzas. El ámbito en que se comprende está definido por Dios y por el mundo y no por la personalidad cerrada en sí misma³¹. Por ello la corporeidad no es algo de que se pueda prescindir. De este sentido básico se pasó a otros: cuerpo muerto, (cuerpo) prisionero, pronombre personal o reflexivo.

²⁸ Cf. E. Schweizer, "sōma", en TWNT VII, 1944-1953; J. A. T. Robinson, *El cuerpo* (Barcelona 1968); R. H. Gundry, *Sōma in Biblical Theology with Emphasis on Pauline Anthropology* (Cambridge 1976).

²⁹ Los LXX traducen con *sōma* varias palabras hebreas: בשר, carne; גויה, cuerpo, cadáver; גו, espalda; גופה, cadáver; גבלה, cadáver; פור, cadáver; אור, piel; etc.

³⁰ De hecho, el uso de σῶμα en los LXX no coincide plenamente ni con el σωμα-cuerpo griego ni con la בשר-carne hebrea. No se usa en los sentidos griegos de cuerpo inorgánico, organismo completo en sí mismo, micro o macrocosmos, el conjunto de una ciudad, de un pueblo, de un discurso ni como realidad opuesta a palabras vacías. Con relación a *basar*-carne no incluye todavía el carácter de creaturalidad, caducidad y menos de pecado. Los ángeles tienen un σῶμα, pero no tienen σάρξ, e. d., σωμα no es la esfera terrestre contrapuesta a la celestial ni designa al hombre frente a/en relación con Dios; tampoco es la masa de la carne, distinta de los huesos, piel, ni tiene el significado colectivo que tiene σάρξ; cf. E. Schweizer, *a. c.*, 1044s.

³¹ Designa la individualidad, pero no a la manera griega, pues no se usa en sentido corporativo o general.

Más adelante, en los apócrifos y pseudoapócrifos, bajo la influencia griega, se amplía el concepto de cuerpo mucho más allá de los límites con que aparece en los LXX: puede designar un cuerpo inorgánico y se contraponen a realidad incorpórea, como puede ser la pura apariencia o la idea; designa un conjunto, como el macrocosmos, el pueblo, y lo que es más importante, se introduce un dualismo que concibe el cuerpo como una parte del hombre junto al alma, llegando a convertirse el cuerpo en casa, incluso en cárcel del alma, que es el único contenido esencial. Incluso se mira al cuerpo como un componente que se puede sacrificar en aras del alma: si se le puede entregar al dolor y a la muerte, es porque el verdadero yo es el alma, que sobrevive a la muerte, y, por otra parte, Dios lo resucitará y unirá al alma. Con todo, bajo el influjo del AT, la separación de cuerpo y alma no es total, y ambos se siguen usando para designar la totalidad.

Como se ha dicho arriba, el judaísmo tiene una visión positiva del cuerpo-carne por diversas razones: primero porque ha sido creado por Dios, después porque es la dimensión del ser humano encargada inmediatamente de cumplir la Ley, ya que el hombre hace la voluntad de Dios por medio de sus sentidos y miembros; finalmente porque el cuerpo está destinado a la resurrección. Por ello, se prohíbe la incineración, la autopsia y, en general, se considera inviolable el cadáver.

3. *Alma*, נֶפֶשׁ³²

En su sentido original, no hay que identificarlo con el griego *ψυχή* ni con el latín *anima*, con los que más tarde se confundió. De por sí se refiere a toda la persona viviente, pero desde un punto de vista propio, desde la perspectiva de su esencia, de su mismidad³³, del ego. Por ello está presente en toda la persona, en todas las acciones, pero especialmente en la sangre (Gn 9,4; Dt 12,23³⁴). Como consecuencia, *nefeš* a veces

³² Cf. E. E. Urbach, *The Sages*, I, 214; J. Maier, "Alma", en *Diccionario del judaísmo* (Estella 1996) 26; Y. M. Grintz / S. Pines / S. H. Bergman, "Soul, immortality of", en EJ 15, 175-181; A. Rodríguez Carmona, "Sentido de naphsa' en el targum palestinense del Pentateuco", en *II Simposio Bíblico Español* (Valencia-Córdoba 1987) 569-580.

³³ Por eso al muerto, al cadáver, se le llama *nefeš* muerto, en cuanto identidad humana muerta (Nm 6,6).

³⁴ Dt 12,23 (*pues la sangre es la nefeš*) no quiere decir que la esencia o la materia

designa a la persona, al individuo (Gn 46,26; Ex 4,19; 1 Re 19,10) e incluso al cuerpo (Ex 21,23), a la carne (Sal 63,2), a los sentimientos y a la sensibilidad del hombre, a todo lo que llamamos "la condición humana".

El judaísmo retiene este sentido, pero más tarde, bajo la influencia del dualismo helenista, empieza a concebir el alma como una parte de la persona, la parte superior y espiritual, equivalente a la razón. Según los rabinos, es creada por Dios antes que el cuerpo y almacenada en los tesoros celestiales hasta el momento de su envío al cuerpo; afirman su inmortalidad, aunque no asumen el dualismo con todas sus consecuencias, pues siguen manteniendo la idea de resurrección, en la que el alma se unirá de nuevo al cuerpo. En la muerte se separa de todo contacto con el cuerpo y sus placeres, sube y es colocada en el "tesoro" debajo del Trono de la gloria, en el cielo superior, llamado Arabot, donde tuvo su origen preexistente, lugar donde habitan el derecho y el juicio y la justicia, los tesoros de la vida, los tesoros de la paz, los tesoros de las bendiciones, las almas de los justos, los espíritus y las almas que deben nacer, y el rocío con el que Dios resucitará a los muertos. Por el contrario, las almas de los impíos continúan en la prisión, arrojadas, a causa de su comportamiento en la tierra, en manos de los ángeles de la destrucción³⁵.

Los filósofos medievales siguen helenizando el concepto de alma en líneas aristotélica y platónica, predominando esta última. Siguen creyendo en la resurrección, pero, según su línea filosófica, encuentran mayores o menores dificultades en explicarla desde una concepción dicotómica: Maimónides y los aristotélicos niegan la inmortalidad del alma individual, por el contrario Saadía Gaón, Isaac Israelí, Juda Haleví, H. Crescas, J. Albo y otros defienden la inmortalidad del alma y su posterior unión al cuerpo en la resurrección. A partir de la Ilustración hay quienes siguen defendiendo la inmortalidad del alma, como M. Mendelssohn, y quienes la niegan, como H. Cohen, que opina que la idea judía de la inmortalidad del alma hay que aplicarla al pueblo más que al individuo, pues la del pueblo está basada en la Biblia, mientras que la del individuo proviene de

de la *nefeš* es sangre, sino que cuando se derrama la sangre humana, la vida humana se debilita y acaba. La sangre es sólo una manifestación de la vida, lo mismo que la respiración-*ruaj*; cf. E. E. Urbach, *o. c.*, 215.

³⁵ Cf. Shab 152b; Hag 12b; QohR 3,21; ARN A 12,50.

la mitología. Hoy día hay una tendencia a abandonar la categoría griega de la inmortalidad del alma y a recuperar la idea bíblica de resurrección.

4. *Espíritu*, רוּחַ, נְשָׁמָה³⁶

La *ruaj* y *nešama*, respiración, es una manifestación del elemento vitalizante dado por Dios al hombre (Gn 2,7). Alude al poder, la fuerza vital, la energía que hay en lo más íntimo del ser humano y que se manifiesta en acciones externas. Es la fuerza que mueve la *nefeš*-identidad y la carne-cuerpo en una dirección determinada, dando lugar a diversos tipos de acciones.

A veces Dios concede al hombre una *ruaj* especial, que le capacita para una vida superior, para acciones superiores, de tipo físico o moral (Jue 3,10; Is 11,2).

Todos estos elementos, *nefeš*, *bašar-gûf*, *ruaj* forman una unidad indivisible, de la que se puede decir que es un organismo psico-físico. El hombre es una unidad que tiene identidad (*nefeš*), fuerza (*ruaj*), capacidad de relación (*bašar-gûf*). Esta misma unidad se manifiesta en el hecho de designar toda la persona por un miembro, p. e., el corazón. Cada órgano representa el cuerpo entero.

El origen de estos elementos es diverso. El primer hombre es totalmente obra de Dios, pero para la creación de los demás hombres Dios se sirve de colaboradores, el hombre y la mujer. Según J. Kil 8,4, del hombre viene el cerebro, los huesos y los nervios; de la mujer, la piel, la carne y la sangre, y de Dios, el espíritu, la vida y el alma; Nid 31a lo explicita más: "El Santo, bendito sea, les dio espíritu, alma, belleza de rasgos, capacidad de ver y de entender, palabra, capacidad de andar, inteligencia y discernimiento; y cuando le llega la hora de dejar el mundo, el Santo, bendito sea, toma su parte y deja la parte de su padre y su madre ante ellos". La *nefeš*, dada por Dios, protege la parte del padre y la madre e incluye todas las partes vitales del hombre, todos sus sentidos; es la parte del Creador sin la cual no pueden existir las demás.

Vivir es poseer estas características, ser un yo con fuerza y con capacidad de relación. Por ello, en el mundo bíblico, la muerte es perder el espíritu y con ello la fuerza y la capacidad de relación.

³⁶ Cf. E. E. Urbach, *The Sages*, I, 214s; J. Kremer, πνεῦμα, en DENT 1024s; F. Baumgärtel / W. Bieder / E. Sjöberg, πνεῦμα, en TWNT VI, 357-387.

V. ¿DUALISMO EN EL JUDAÍSMO?

Como hemos visto, bajo el influjo de la cultura griega, cada vez mayor, especialmente en los ambientes cultos, en algunos textos judíos aparecen alusiones a una visión dicotómica del hombre. Por lo general se trata de una influencia externa y superficial, pues no se da una reflexión explícita sobre el tema, y consiste en usar palabras y frases propias del lenguaje dicotómico, pero expresando un pensamiento básico que sigue siendo monista. En este contexto se relaciona la idea helenista de alma inmortal con la hebrea *nefeš*, pero de forma poco elaborada y sin llegar a identificarlas. El libro de la Sabiduría es un ejemplo típico de este fenómeno, lo que ha hecho creer a algunos comentaristas que el autor se mueve en la dicotomía³⁷.

Con todo, en algunos autores hay vacilaciones y ambigüedades y en otros, como Filón y F. Josefo, aparece una visión dualista³⁸. Filón asume la idea platónica de la preexistencia del alma, aspecto de la doctrina dualista general, que yuxtapone la materia y el espíritu, e. d., el universo físico tal como aparece ante nosotros y el mundo de las ideas, formas y fuerzas que existen antes de ser materializadas, antes de llegar a ser entidades visibles. Estas ideas son completamente independientes de los fenómenos materiales del mundo, porque los preceden. El mal en el mundo está unido a la materia y el pecado del hombre está ligado al cuerpo. El pecado no puede ser dominado más que con un combate con el cuerpo, separando de él el alma. Según palabras de Platón, "es tarea de los filósofos separar el alma y aislarla del cuerpo" (*Fedón* 67). La preexistencia implica la inmortalidad, mientras que lo que existe y es visible no la implica, sino que es transitorio. En esta concepción es el alma racional,

³⁷ Se ha querido descubrir la idea de preexistencia del alma en Sab 1,4; 9,15 (cf. F. C. Porter, "The Preexistence of the Soul in the Book of Wisdom and in the Rabbinical Writings": *AJT* 12 [1908] 115-153), pero realmente en 8,19s no hace distinción entre cuerpo y alma, ambos preexistentes, como hace ver Y. Heinemann, *Poseidonios metaphysische Schriften* (Breslau 1921). Así, incluso el autor de la Sabiduría de Salomón es más judío que platónico o helenista y no alude a la noción de preexistencia; cf. E. E. Urbach, *o. c.*, 236; M. Reese, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences* (Roma 1971); P. Beauchamp, "Le salut corporel des justes et la conclusion du livre de la Sagesse": *Bib* 45 (1964) 491-526; P. Grelot, *De la mort à la vie éternelle* (Paris 1971) 187-199.

³⁸ Cf. E. E. Urbach, *o. c.*, 234.

preexistente, la que forma la personalidad humana. Flavio Josefo está en la misma línea dualista: el hombre está compuesto de un cuerpo mortal, formado de materia perecedera y de alma, que no muere nunca, inmortal, pues es una parte de la divinidad que mora en el hombre; por ello la muerte libera al alma y le permite marchar a la morada pura, que es la suya, donde estará libre de todas las calamidades; pero, mientras está prisionera en el cuerpo mortal, sometida a miserias, la verdad cruda es que está muerta, pues la asociación con lo mortal es una servidumbre para lo que es divino, es una degradación³⁹.

Los rabinos, en general, como aparece en el targum palestinese⁴⁰, no comparten esta forma de ver, contraponiendo cuerpo y alma ni distinguiendo entre ideas y materia. Su pensamiento sigue siendo monista; para ellos, la asociación alma-cuerpo en una unidad es positiva y la ascensión del hombre se consigue, no librándose del cuerpo por la muerte, sino por la realización de buenas acciones y el cumplimiento de la Torá. A diferencia del pensamiento griego, no hablan de inmortalidad del alma, sino de resurrección de muertos. El hombre muere, pero está destinado a *volver a subir* (re-sucitar, contrario a morir-bajar) y volver a la vida. Filón creía también en la transmigración: el alma eterna pasa de una habitación humana a otra o del hombre a un animal. Los rabinos no dicen nada de esto, puesto que creen en la retribución, que implica una vida responsable, mientras que la transmigración supone varias vidas hasta alcanzar la purificación perfecta.

Sin embargo, entre los amoraítas palestinos de la segunda parte del s. III aparecen ideas dualistas, procedentes del mundo platónico y estoico, cuando hablan de almas preexistentes al cuerpo y almacenadas en un tesoro junto a Dios y cuando presentan alma y cuerpo como realidades diferentes yuxtapuestas⁴¹. Se trata de ideas dualistas, tomadas del ambiente por motivos utilitarios y al servicio de la propia teología, pero realmente los amoraítas nunca han profesado un verdadero dualismo con todas sus consecuencias. Por una parte, las toman con finalidad utilitaria, pues les sirven, no para subrayar la oposición, sino la *división de funcio-*

³⁹ *Bell Jud* III, 8,5; VII, 8,7.

⁴⁰ Cf. A. Rodríguez Carmona, *Sentido de naphsa' en el targum palestinese del Pentateuco*, 573s; J. Pedersen, *Israel. Its Life and Culture*, 171.

⁴¹ Cf. Yeb 62a; 63b; AZ 5a; GnR 8,7; QohR 3,21; SNm 139; Tanh, Nitsavim 3 y Jetro 11, cf. E. E. Urbach, *o. c.*, 224s, 249s.

nes en una misma persona; el alma obra para el cuerpo, incluso cuando duerme, y el cuerpo para el alma y ambas unidas mantienen la existencia del ser humano⁴². Otra pista de que los amoraítas de hecho no oponen ni separan radicalmente cuerpo y alma es que, al igual que los tannaítas, emplean la palabra *gûf*, *cuerpo*, para designar la totalidad del hombre y, a veces, en lugar de *nefeš*, alma; así, la expresión *curación del alma* de la Misná es interpretada por los amoraítas como *curación del cuerpo*⁴³. Por ello se dice que la Torá es un elixir para todo el cuerpo⁴⁴, y que el hombre es glorificado no sólo por su alma pura, sino también por su cuerpo⁴⁵. Finalmente, en la problemática de la retribución escatológica, los amoraítas no hablan de inmortalidad del alma, sino que siguen hablando de resurrección, que conciben como re-unión de cuerpo y alma⁴⁶. Por ello, cuerpo y alma, ambos, son sujeto responsable de las acciones humanas. El tannaíta R. Ismael emplea la parábola del cojo y el ciego para enseñar la responsabilidad conjunta de cuerpo y alma: un cojo y un ciego están en un huerto y quieren coger frutos de un árbol; el cojo no puede andar, el ciego no puede ver; entonces el cojo se sube en los hombros del ciego y coge frutos para los dos. Cuando viene el dueño y les pide cuentas, ambos se excusan, uno porque no puede andar y otro porque no puede ver, pero el dueño, adivinando lo que ha sucedido, manda al cojo subirse a las espaldas del ciego y los juzga conjuntamente⁴⁷. Cuerpo y alma son ambos responsables. En el período amoraíta se

⁴² Cuando el hombre está dormido, el alma "se levanta y le insufla la vida de arriba", cf. LvR 4; GnR 14,9. Es una afirmación que contradice la de F. Josefo (*Bell Jud VII*, 8,7). Para éste, durante el sueño el alma goza de un descanso delicioso con perfecta independencia, habla con Dios, del que está cercana por naturaleza, recorre el universo y contempla muchas cosas futuras. Esta descripción la presentan los platónicos como prueba de que, después de la muerte, el alma está libre de la esclavitud que la mantiene en el nivel de las realidades terrestres. La diferencia fundamental entre el pensamiento greco-helenista y el judío aparece cuando unos y otros utilizan un lenguaje semejante para expresar cosas diversas, por ejemplo cuando ambos comparan la relación del alma con el cuerpo con la de Dios con el mundo.

⁴³ Cf. M. Ned IV, 4 y Ned 41b.

⁴⁴ Cf. Er 54a.

⁴⁵ BM 86a.

⁴⁶ En la concepción primitiva monista, *morir* era bajar toda la persona al *šeol* y *resucitar* volver a subir toda la persona; en este contexto, morir es *separación* de alma y cuerpo y resucitar *volver a subir y re-unión* de alma y cuerpo.

⁴⁷ Sanh 91ab; Mek, Masekta deShira 2.

dice que el alma tiene mayor responsabilidad, porque trasciende todos los componentes del cuerpo, ya que *procede de arriba, de un lugar donde no se ha cometido pecado alguno, mientras que el cuerpo procede de abajo, de un lugar de pecado*⁴⁸.

Realmente, la concepción amoráita de la preexistencia del alma queda muy lejos de la concepción filosófica griega, pues no procede de una antítesis fundamental entre el espíritu y la materia. Las almas encarnadas en un cuerpo no han caído a un estado inferior o cambian al unirse al cuerpo. Con todo, la aceptación de la preexistencia del alma plantea nuevos problemas, tales como el momento en que se une el alma al cuerpo. Con relación a este problema, las opiniones fueron variando⁴⁹. El punto de vista de los tannaítas era que el embrión no era un ser independiente, sino una parte del cuerpo de su madre y que sólo al comienzo del parto hay que considerar al que nace una persona independiente⁵⁰. Entre los tannaítas no encontramos a nadie que sostenga en el plano de la *halaká* la opinión de que el embrión es una persona independiente de la madre, sin embargo en el campo de la *hagadá* hay dichos basados en la premisa de que el embrión tiene un alma activa. Pero, dado que el punto de vista gentil admite que el embrión es persona, este punto de vista se va imponiendo y se hace general en el rabinismo a partir de Rabbi: el alma está en el cuerpo desde el momento de su concepción. La tradición plasma este cambio en una discusión entre los rabinos, representados por Rabbi, y los gentiles, representados por el emperador Antonino⁵¹, en la que Rabbi acepta el punto de vista de Antonino: el alma es insuflada en el momento en que el embrión viene a la existencia.

Más adelante, durante la Edad Media, en que la influencia neoplatónica fue fuerte, algunos círculos filosóficos del judaísmo cultivado aceptaron una concepción más claramente dualista del hombre. El hombre es un compuesto de cuerpo y alma. Se asume la idea helenista de alma inmortal, preexistente, incorpórea. Frente a esta visión neoplatónica se sitúan Maimónides y los filósofos aristotélicos, que definen el alma como *forma*

⁴⁸ Cf. LvR 4,4.5.

⁴⁹ Cf. E. E. Urbach, *o. c.*, 243.

⁵⁰ Cf. Mek, Masekta deNeziqin 8; M. Oh VII,6; Sanh 7a; Naz 51a. Conocen además la opinión que afirma que el embrión es una criatura viviente e intentan refutarlo, cf. Sifre Zuta, Bemidbar 35,22; Sanh 57b.

⁵¹ GnR 34,10.

corporis y le niegan la inmortalidad, e. d., una existencia propia independiente de la materia. Después de una larga polémica, al final se impone la visión neoplatónica, que dominó el horizonte intelectual judío incluso durante la Ilustración y fue asumida por el judaísmo reformado. Todos ellos aceptan la existencia de un alma inmortal, más o menos matizada bajo el influjo de las diversas filosofías modernas, pero no aceptan su reunificación con el cuerpo en la resurrección. Hoy día, esta concepción neoplatónica es muy cuestionada, como consecuencia de un mejor conocimiento de las fuentes bíblicas y judías, y se la considera contraria a la mentalidad bíblica y, por ello, contraria al judaísmo, que profesa el monismo y concibe la vida en el más allá en términos de resurrección⁵².

VI. CARACTERÍSTICAS BÁSICAS DEL HOMBRE. CONOCIMIENTO

Dios ha creado al hombre con una serie de características, íntimamente relacionadas con sus elementos estructurales — alma, espíritu, cuerpo —, de las cuales las principales son capacidad de conocer, instinto y libertad.

El hombre es capaz de conocerse a sí mismo y al mundo que le rodea, y lo que es más, capaz de conocer a Dios⁵³. El rabinismo, desde la perspectiva religiosa, subraya este objetivo del conocimiento humano, llegando incluso a decir que Dios ha creado el mundo para permitir al hombre conocerle⁵⁴. Dios se ha revelado al hombre de distintas maneras y, para ello, previamente le ha capacitado para que pueda acoger las luces que le revela. De esta manera, conociendo y obedeciendo la voluntad de Dios, el hombre realiza el objetivo de la creación⁵⁵. Además, obrando así vive feliz, pues el hombre ha sido creado con capacidad de sentir

⁵² Cf. J. Maier, "Alma", en DJ, 26. Una modalidad especial del dualismo antropológico lo ofrece la Cábala, que combina la concepción neoplatónica del alma con la doctrina aristotélica del entendimiento, pero sin despojar de su valor la corporeidad del hombre, sino interpretándola en el sentido simbólico de una interacción entre "lo superior" y "lo inferior", según una antigua tradición del judaísmo que relaciona cosmológicamente y teosóficamente los 613 mandatos y prohibiciones de la Torá con el número de los elementos que componen el cuerpo humano. Cf. J. Maier, "Hombre", en DJ, 198.

⁵³ GnR 5,1; QohR 1,59; PRE 3,5.

⁵⁴ Tanh, Nasso 16.

⁵⁵ Shab 31b; GnR 1,6; 12,2; Zohar 2,42a.

satisfacción de su obrar consciente, satisfacción que es proporcional a la utilidad de la acción y especialmente a la autoridad del que manda actuar. Cuanto mayor es la autoridad que lo aprueba, mayor será su satisfacción. Ahora bien, siendo Dios la mayor autoridad existente, no puede haber mayor placer que el de obedecer con toda conciencia la voluntad de Dios ⁵⁶.

VII. INCLINACIÓN BUENA Y MALA: יִזְרַח הַרְעָ / יִזְרַח הַטּוֹב ⁵⁷

La doctrina de los dos inclinaciones es una característica importante de la antropología y psicología rabínicas. Es propio del hombre tener una doble inclinación, *yezer*, una buena y otra mala. Se dice que Dios creó al hombre porque no estaba satisfecho ni con los ángeles ni con los animales; con los ángeles porque no tenían la inclinación mala, con los animales porque no tenían la inclinación buena. Por ello creó al hombre, que tiene ambas inclinaciones e hizo que se ejercitara en la libre voluntad. Si elige el mal se parece al animal, si el bien se parece al ángel ⁵⁸. Éste es el origen del carácter ambivalente del hombre y de su naturaleza contradictoria. El judaísmo admite un dualismo en el hombre, pero en el nivel psicológico, no en el ontológico, como si existieran dos principios supremos, uno bueno y otro malo. No se trata de esto, pues las dos tendencias han sido creadas por Dios. La existencia de ambas tendencias se deducen de la Biblia, que habla de la existencia en la naturaleza del hombre de una tendencia o impulso instintivo (*yezer*: Sal 103,14, de *yazar*, formar, crear [Gn 2,8]), que, dejado a sí mismo, empuja al hombre a obrar de forma contraria a la voluntad de Dios. Es lo que se llama *yezer ha-ra'*. Así se lee: *toda inclinación de sus pensamientos es al mal* (Gn 6,5), *pues la inclinación del corazón del hombre es mala desde su juventud* (Gn 8,21). Con un procedimiento de filología creadora se deduce que Dios creó las dos tendencias del uso del doble *yod* en ויִזְרַח, y *creó* de Gn 2,7 ⁵⁹.

⁵⁶ M. Ab IV,7; Qid 31a; AZ 3a; BQ 38a; 87a; Sot 21a.

⁵⁷ Cf. L. Jacobs, "Sin", en EJ 14, 1587-1593; S. Rosenblatt, "Inclination, good and bad", en EJ 8, 1318-1319; S. Schechter, *Some Aspects of Rabbinic Theology* (1909) 264-292.

⁵⁸ GnR 14,3.4.

⁵⁹ Ber 61a. En esta palabra hay dos *yod* y desde cierto punto de vista se puede

La mala inclinación, yezer ha-ra' es una fuerza negativa que empuja al hombre a pecar, aceptando sus instintos malos y ambiciones. No se trata de una fuerza irresistible que lleva inevitablemente al pecado, pues el hombre es libre y puede controlar sus inclinaciones. Con todo, esta fuerza, que corresponde *grosso modo* al apetito o pasión natural descontrolada (especialmente sexual), a pesar del aspecto negativo, que debe ser controlado, tiene un aspecto positivo, no es intrínsecamente mala, y por ello no se debe eliminar totalmente. La razón es que es esencial para la vida, pues la promueve con su poder⁶⁰: el *yezer ha-ra'* es la fuerza que induce a construir una casa, a contraer matrimonio, a engendrar hijos, a lanzarse al comercio. Sin esta fuerza se paralizaría la vida. A pesar de esto, predomina el carácter negativo, se la llama *mala* y Satanás, porque hace pecar al hombre en este mundo y testifica contra él en el mundo futuro⁶¹. Son diversas las manifestaciones de la tendencia mala; la sexual es importante, pero también se hace presente en la venganza, en la avaricia, en la angustia, en la vanidad⁶². No se puede erradicar, pero un antídoto eficaz es el cumplimiento de la Ley⁶³, lo que implica que se concibe la ley como un principio que ordena, guía y disciplina los impulsos naturales descontrolados⁶⁴.

Mientras que la tendencia mala está presente en la persona desde el nacimiento, la buena, *yezer ha-tob*, que la combate, hace su primera aparición a los trece años, en la edad de la reflexión y el razonamiento, cuando se celebra el *bar-miřwa*, en que se acepta el yugo de la Ley⁶⁵. Entonces Dios da la tendencia buena a la persona como medio necesario y suficiente para controlar la tendencia mala, de forma que ésta se mantenga dentro de unos límites adecuados.

decir que aparece dos veces *yzr*, instinto.

⁶⁰ GnR 9,7.

⁶¹ BB 16a; Suk 52b.

⁶² SDt 33; Shab 105b; GnR 22,6.

⁶³ Qid 30b.

⁶⁴ J. Rosenblatt, *a. c.*, 1319.

⁶⁵ QohR 4,13,1.

VIII. EL HOMBRE ES LIBRE, CAPAZ DE MORALIDAD, RESPONSABLE ⁶⁶

El AT afirma la voluntad libre como uno de los aspectos de la imagen divina que refleja el hombre. Ya desde el primer momento (cf. Gn 2-3), la libertad juega un papel fundamental en la vida del hombre. En un acto supremo de autolimitación, Dios concede al hombre libertad de elección moral: podrá obedecer o desobedecer a su Creador. Éste es el gran regalo hecho al hombre. No es un autómeta.

Para el rabinismo y el judaísmo ortodoxo, la libertad es uno de los principios de la fe ⁶⁷. *Todo es observado (por Dios) y la libertad es un don recibido*, dice R. Aqiba, libertad que implica responsabilidad moral y que subsiste a pesar de la omnisciencia divina ⁶⁸. Si una persona elige el mal y no elige el bien, no puede quejarse por ello, pues sólo ella es responsable ⁶⁹. Dada la importancia de la libertad, el rabinismo busca diversas razones para ilustrarla:

– La exige la *justicia de Dios*, que sólo puede juzgar positiva o negativamente al hombre libre y responsable de sus acciones.

– La exige la *felicidad del hombre*, que sólo se puede gozar de la obra hecha libremente ⁷⁰.

– Otra razón es la *unión con Dios*: Dios desea dar al hombre lo mejor y por ello le ha dado la posibilidad de unirse a él y ser semejante a él, le ha creado *a su imagen* ⁷¹. Lo mismo que Dios actúa como ser libre, igualmente ha dado esta posibilidad al hombre. Lo mismo que Dios actúa sin previa necesidad, igualmente el hombre. Lo mismo que Dios puede hacer el bien por una elección libre, así el hombre.

– La libertad es *base de la moral*. Una obra tiene carácter moral cuando el hombre se compromete con ella y sus consecuencias, y esto exige libertad. El autómeta, que necesariamente tiene que realizar una

⁶⁶ Cf. A. Kaplan, *Précis de pensée juive*, 25-34; J. Maier, "Determinismo", en DJ, 119.

⁶⁷ Cf. Dt 30,19; Maimónides, *More Nebukim*, 3,17; PRE 15,1-3; A. Kaplan, *o. c.*, 28.

⁶⁸ M. Ab III,15.

⁶⁹ Cf. QohR 3,31; Tanh, Ree 3.

⁷⁰ Zohar I,23a.

⁷¹ Mek, Besalla 7; GnR 21,5; CantR 1,46; cf. A. Kaplan, *o. c.*, 25s.

acción, no es responsable de ella ni la obra realizada tiene carácter moral. El hombre, imagen de Dios, es responsable de todos sus actos. Por ello Dios respeta el libre albedrío y no hace nada que pueda impedir o limitar la libertad de elección entre el bien y el mal. Esto explica el que no sancione abiertamente ni las buenas obras ni las malas en este mundo, porque ello sería restringir la libertad de obrar mal. Por ello tampoco Dios realiza milagros manifiestos, que por su naturaleza tenderían a limitar la libertad de elección⁷².

Aunque Dios se reserva el derecho de guiar al hombre o, por el contrario, de someterlo a la prueba, la opción decisiva entre el bien y el mal pertenece al individuo. Conducirse bien o mal depende enteramente del hombre. Toda persona sana está siempre en condiciones de controlar sus actos, si se lo toma en serio. El hombre ha sido creado para ser dueño de su destino moral y, en cuanto tal, toda la responsabilidad corresponde a él.

IX. EL HOMBRE ES UN SER MORTAL⁷³

Para el judaísmo, el hombre es mortal porque fue creado como tal. La muerte no es un castigo por un pecado. Gn 2-3 no es interpretado en la tradición del judaísmo como explicación de la naturaleza humana ni como causa de la muerte. Dios crea al hombre mortal, pero cuando lo coloca en su jardín, le ofrece, bajo determinadas condiciones, la posibilidad de comer del árbol de la vida, que fortalece ante la muerte y posibilita prolongar indefinidamente la vida. Porque el hombre no cumplió las condiciones, comiendo del árbol del conocimiento, perdió el acceso al árbol de la vida. Por eso, en la continuación de la Biblia se sigue hablando de la muerte como una parte integrante de la existencia humana. Así Josué declara: yo voy a seguir *el camino de toda carne* sobre la tierra (Jos 23,14), presentando la muerte como un hecho natural. Este final da un carácter incierto y frágil a toda la existencia humana. El hombre es *carne*, debilidad, perecedero como flor del campo (Is 40,8)⁷⁴. Desde

⁷² Cf. Ber 20a.

⁷³ Cf. J. Maier, "Muerte", en DJ, 291s.

⁷⁴ Tanh, Toledot 12.

esta perspectiva, la vida es una lucha inútil tras ambiciones vanas. El hombre nace diciendo "ganaré todo el mundo", pero muere diciendo: "dejo atrás todo el mundo"⁷⁵. La muerte natural es un hecho sin connotación negativa; la muerte no natural, en cambio, como puede ser la muerte repentina o violenta, es la que merecen un juicio negativo.

Si vivir es fuerza y capacidad de relación, gracias al influjo de la *ruaj*, la muerte se concibe como pérdida de la fuerza y de la capacidad de relación. El muerto *baja* al mundo inferior, al corazón de la tierra (*šeol*, *inferus*), por la puerta del sepulcro y se convierte en plena debilidad y plena soledad, e. d., Dios le retira la *ruaj* y la *nefes-bašar* se quedan a cero; no desaparecen, sino que se quedan sin fuerza ni capacidad de relación; son los *refaim*, los *débiles*, *sombras*, como un globo desinflado que ha caído a tierra (pero con la capacidad de recibir de nuevo la *ruaj* y con ello la fuerza y la capacidad de relación). Por ello, en el mundo bíblico en la medida en que el hombre pierde fuerzas y vive en soledad (por ejemplo por enfermedad, alguna en concreto como la lepra exige marginación) se le considera como muerto de hecho. La bajada no se realiza inmediatamente, hay un proceso que se suele fijar entre tres y siete días⁷⁶, período que se considera tiempo de luto. Más adelante, bajo la influencia de la antropología dicotómica, no se habla de *bajada* de alma-cuerpo, sino de *separación del alma del cuerpo*. Correlativamente, cuando se admite la vuelta a la vida, se la designa primero con *resucitar* o *volver a subir*, y en la segunda concepción, *re-unión* de alma y cuerpo para resucitar.

⁷⁵ QohR 5.

⁷⁶ Según ApocMoisés 43 (cf. 4 Esdr 7,10s), el alma sale del cuerpo durante los siete o tres primeros días; por ello durante este período se debe hacer luto; para J. Moed Qatan 3,82b; Tanh, Miqqez 4; Zohar III,53a; cf. Shab 152a, el alma rodea el cuerpo durante los tres primeros días con la esperanza de que resucite y sólo lo deja cuando comienza la putrefacción. Teh 11,102-103 distingue mejor: el alma (*nešama*) se separa del cuerpo, mientras que la *ruaj* permanece en la punta de la nariz hasta que el cuerpo se corrompe; entonces se la lleva un ángel a su lugar de premio o castigo.