

*LA ETICA JUDIA*  
*y el concepto del mal*

---

*Naasé benishmá*, “haremos y escucharemos”<sup>1</sup> (Exodo 24-7), es la frase que resume el imperativo ético del pensamiento bíblico hebreo. Es el instinto, la respuesta de un pueblo que antepone la acción frente a cualquier tipo de cuestionamiento, que acepta de principio la reflexión como producto de la actuación, el examen y la introversión sólo a partir de un hacer concreto sobre el mundo, aunque ese hacer sea, en más de un sentido, un hacer sometido, un actuar bajo coacción.

En este discurso de la acción, que sella el pacto de todo un pueblo en el desierto, la palabra de Dios se revela, si no mediata sí inmediatamente, incuestionable; nada hay en su palabra o, más bien, en la recepción de ésta que implique la conciencia de la duda ni la presencia del error, sino más bien, la certeza de un Dios todo positivo y todo poderoso que *sabe* y que, por esta razón, *impone*. “Haremos y escucharemos” es pues la respuesta a un Dios infalible que se mira a sí mismo y que es visto como un territorio cierto, justo y, ante todo, verdadero. Pero la verdad divina, esa que se afirma y certifica con la acción inobjetable de los hombres, es una verdad que miente o que se dice a medias, porque asumir una palabra de poder en el contexto bíblico implica asumir la presencia de una figura ciertamente positiva, la fuerza de una voz que se manifiesta clara y sin ambigüedades ni elementos turbios. La palabra de Dios es la ley y la ley no deja espacio a la sospecha; debe, ante todo, ser “actuada”.

\* Investigadora del Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

<sup>1</sup> Utilizó en este caso la traducción directa del hebreo que dice literalmente “haremos y escucharemos” y no la Biblia de Jerusalén, cuya traducción no logra captar el verdadero sentido de las palabras que sellan el pacto del pueblo de Israel con su Dios. El “haremos y escucharemos” es traducido aquí como “Obedeceremos y haremos todo cuanto ha dicho Yaveh”, dejando de lado, en efecto, el problema que implica en el fondo el obedecer o hacer antes de escuchar.

Pero esta situación de obediencia idílica propuesta en el *naasé benishmá* es eso, una propuesta idílica. La Biblia está llena de ejemplos que hablan justamente de lo contrario; Job es sólo el caso extremo. El Exodo, donde el *naasé benishmá* fue aceptado como modelo ejemplar de comportamiento, es paradójicamente el espacio donde la duda y la desconfianza frente a un ser todo saber se hacen patentes en sus actos más significativos. Sin embargo, tanto la literatura bíblica como la literatura talmúdica posterior, que es en realidad la que se encarga de hacer efectiva esta ética de la acción, optan claramente por dejar de lado ese horizonte oscuro del que emerge la palabra de poder; se sabe que la duda y la ambigüedad permean el discurso bíblico, pero no es necesario hacer de éstas un planteamiento explícito. El pecado en el contexto bíblico o, en otras palabras, la evasión de la ley, no son actos que tengan su origen en la propia divinidad, en el ejercicio mismo de la ley, sino resultado de la caída del hombre, de su inevitable deterioro. Por eso, la ética bíblica se preocupa particularmente por el *qué hacer* de los hombres.

La mística judía viene a sacar a Dios de su cueva luminosa e intocable para arrojarlo al laberinto de su origen turbio. Lo rescata de su discurso unilateral, y, al sumirlo en las tinieblas, lo rescata para el hombre y para la vida en comunidad, lo salva de su discurso plano e intolerante, lo humaniza otorgándole el privilegio de ser y de contener en su propia naturaleza bondadosa y poderosa, la naturaleza del mal. Curiosamente, la "practicidad" de la ética bíblica entra con la cábala española del siglo XIII en un proceso de espiritualización que, me atrevería a decir, surge de una mayor complejidad para explicar el dominio divino como un dominio ambivalente. Y se trata de una ambivalencia no sólo en lo que concierne a su androginia original sino a su participación igualmente activa en el engendramiento del bien y del mal. El mal es, en este contexto, el detonador que desencadena, paradójicamente, un proceso que se acerca más a la acción reflexiva o a la reflexión práctica, a una espiritualidad que responde por el significado del ritual, que es el que representa en gran medida la *mise en scene* de la ley y de sus regulaciones. La mística propondrá entonces un cambio en la apreciación de la religiosidad hebrea considerada hasta ese momento como extremadamente materialista, supuestamente alejada de cualquier ideal meramente espiritual. Propondrá un ejercicio estricto de la ritualidad, que es en realidad donde se solidifica la ética, una adhesión a las prácticas ortodoxas del judaísmo, pero introduciendo un elemento innovador: una imaginación simbólica que viene a restituir al hombre la posibilidad interior de participar en el desarrollo de una sociedad, y a una sociedad, la potencialidad de insertarse e influir en el destino del cosmos. Una vez que el mal viene incorporado al proceso de creación divino, aceptado abiertamente como coartífice del mundo, contrariamente a lo que podría pensarse, el hombre adquiere una mayor fuerza y capacidad para subvertir y transformar ese mismo proceso.

Si la *caída* no es sólo su caída, sino la del universo entero, incluyendo a la divinidad; si, de hecho, se trata de la caída como origen mismo del mundo, su comportamiento deja de ser culpabilizado para convertirse en un comportamiento que mira en última instancia hacia la recuperación de la armónica cósmica, anterior a la propia Creación. Porque Dios, de acuerdo con la cábala española del *Zohar*<sup>2</sup> pero, sobre todo, según la cábala luriánica, posterior a la expulsión de los judíos de España, al desencadenar su fuerza creativa, hace explotar y difunde las “chispas” de luz que contienen el mal. Para el *Zohar*, la divinidad manifestada a través de sus diez atributos o sefirot, mostraba ya a un Dios completamente dividido, cuya identidad venía descrita en términos que lo hacían partícipe tanto de la bondad como del rigor, del bien como del mal. Su lado izquierdo correspondía a su ser más oscuro, el derecho a su transparencia. De esta manera, la mística del siglo XIII, sin tocar directamente la naturaleza del mal en el seno de la divinidad, ya la sugería al hablar de sus atributos ciertamente oscuros.

Con la cábala posterior a la expulsión de los judíos de España se recupera esta naturaleza de manera mucho más explícita. La teología de Isaac Luria (Safed 1534-1572) plantea, en estrecha relación con el *Zohar*, que la fuente del mal se encuentra en el origen mismo de la creación, sólo que esta creación no es, como en la mística anterior, un acto externo a Dios, un proceso de manifestación de sus atributos, sino, de manera extraña, un proceso que se da en el interior del dominio divino. Dios crea conteniendo el aliento, haciendo de ese vacío, de esa ausencia, el lugar justo para el hombre y su universo. Dios, podría decirse, se exilia de sí mismo, se contrae para poder abrir un espacio a la creación. *Tzimzum* (contracción) es el primer movimiento que realiza la divinidad antes de crear, no un acto de despliegue y manifestación sino de retiro, de reducción. Es así como este concepto lleva hasta los límites la idea del exilio judío. Ahora, a partir de Luria, este deja de ser una consecuencia del pecado para convertirse en un efecto del comportamiento creativo de Dios, producto de su voluntad de crear: un exilio anterior a la creación.

Pero el exilio no es necesariamente la caída: la caída es sólo el desenlace inevitable de la contención del aliento. Cuando Dios, después de contraerse, se exterioriza expulsando su luz a través de los llamados “vasos”, que son las formas externas de los sefirot, ocurre la catástrofe original: los vasos no son capaces de soportar el peso, la fuerza de la luz divina y estallan, se quiebran. La “ruptura de los vasos” (*shevirá*) engendra, en la concepción luriana, al mal. Estas descargas de luz que se desbordan de sus contenedores se convierten, por su carácter indomable, en las fuerzas maléficas que se esparcen en el territorio divino y, sin duda, en el mundo de los hombres. Solamente en un

<sup>2</sup> El *Zohar* es el libro más importante de la tradición mística judía. Es considerado tan importante como la Biblia y el Talmud, y fue escrito en España, en el siglo XIII, por Moisés de León.

tercer momento, el del *tikun*, la redención, la creación propiamente dicha se lleva a cabo. Como escribe Joseph Dan:

En el drama luriánico, la creación del mundo se da en el tercer acto, mientras que los dos primeros son los que deciden, en gran medida, el carácter y potencialidades de todos los sucesos después de la creación. Los mitos del *tzimzum* y la *shevirá* son acontecimientos decisivos, mientras que toda la historia de los mundos creados —incluyendo a las sefirot divinas— sirve sólo para promover el *tikun*, llevando por buen camino lo que estuvo mal en los primeros dos actos.<sup>3</sup>

De esta manera, la máxima cabalística que sostiene que el mundo va adquiriendo, a través de la lectura y de los actos humanos, sus verdaderas dimensiones se vuelve más cierta que nunca. En este sentido, la renovación constante de la tierra es la que responde por el auténtico proceso de creación. La Torá no dice, “yo he creado, en el pasado, sino yo creo, ya que la creación continúa y la renovación de la tierra es ininterrumpida...”;<sup>4</sup> es decir, que en términos de Luria, de los tres momentos creativos, el más genuino, el más importante, el que realmente tiene consecuencias es el tercero, aquél en el que participa de igual manera el hombre. En sus manos está el futuro pero también el presente continuo de la humanidad, porque si los primeros dos actos fueron hasta cierto punto actos fallidos, a pesar de su carácter divino, el tercero constituye el verdadero acto de conciencia moral que posibilita el restablecimiento absoluto de un orden cósmico. No es casual, en ese sentido, que la teoría luriánica haya desembocado en más de un movimiento mesiánico, siendo el símbolo del *tikun* aquél donde quedaba concentrada toda la esperanza de redención de un pueblo y, con ella, la de su Dios.

Cuando Dios se contrae, explica Luria, el vacío que deja para darle espacio al mundo queda poblado de potenciales elementos “diferentes” que después de la “ruptura de los vasos”, abandonan ese espacio potencial y adquieren un status diverso: se fortalecen a tal punto que dividen el mundo en dos partes: el bajo reino del mal y, en lo alto, el luminoso dominio de la divinidad. Ciertamente contradictoria, esta última concepción de Dios como inmune a sus descargas negativas, no responde por el sentido estricto de la teoría luriánica ya que, por encima de toda retórica, en el origen, Dios no sólo participa sino que representa, en una de sus dimensiones, la fuente del dominio del mal; es él el legítimo responsable del desequilibrio cósmico. El pecado de Adán viene sólo a ratificar, también con la acción, la dificultad (¿imposibilidad?) de crear un mundo edénico ya que, desde esta perspectiva, el Edén como tal no formaría

<sup>3</sup> Joseph Dan, “No evil descends from heaven. Sixteenth-Century Jewish Concepts of evil”, en *Jewish Thought in the Sixteenth-Century*, Cambridge: Harvard University Press, 1983, pp. 90-91.

<sup>4</sup> *Zohar*, 1906, I 5a.

parte de la historia del hombre sino que sería, en un sentido más profundo, su sueño irrealizado. El Edén que conocemos es sólo la fábula de ese paraíso que nunca existió, porque antes de que fuera creado, el hombre junto con su Dios eran ya seres caídos en desgracia, seres imperfectos. Así pues, el sueño del origen paradisiaco y armónico al que queda ligado toda una dimensión imaginaria, se desplaza, en el misticismo de Luria, al sueño de la redención edénica, el único donde el hombre, me atrevería a decir, se convierte en su propio Dios. El Edén pertenece al futuro, no al pasado remoto de la humanidad. Dios es, en este contexto, una especie de macro-anthropos que necesita del hombre para llevar a cabo su obra; deja de ser el artífice omnipotente y enérgico de la Biblia, aquel que debe ser obedecido, para convertirse en un ser generoso, que ha aceptado el dolor del exilio para dar cabida al hombre, un Dios ciertamente poderoso —en él empieza todo— que, sin embargo, desde ser auxiliado en su ardua tarea de continuar creando el mundo; incapaz, por él mismo, de superar su propia caída. Luria ofrece, a través de esta teoría, la insospechada posibilidad de mantenerse dentro de los límites de un pensamiento religioso, inclusive ortodoxo, pero reubicando la acción de los hombres y recontextualizando la potencia divina. Se trata, en buena medida, de una mística donde el Dios genuino y perfecto, más que colocarse en el principio de todas las cosas, pareciera encontrarse en el futuro del hombre, como consecuencia no como anterioridad; Dios como devenir, no como origen.

Una cosmogonía planteada en estos términos es, sin duda alguna, un desafío al pensamiento religioso judeo-medieval, un reto para el imperativo bíblico del *naasé benishmá*, aún vigente en la tradición judía. Pensar a Dios en su imperfección trae consecuencias incalculables para el comportamiento moral de los hombres; si el imperativo fue hasta ese momento el hacer antes que el escuchar, la obediencia por encima de la reflexión, la propuesta de Luria invierte la jerarquía, redimensionando así la acción a partir del entendimiento. Es necesario saber no sólo *qué hacer* sino también *por qué hacer*, para que nuestras acciones adquieran su justa y profunda dimensión. La imperfección divina, en este sentido, no desacredita su obra sino que se convierte en la palanca más efectiva para procurar su gracia a partir del, esta vez consciente, comportamiento moral de los hombres. Los 613 preceptos que deben ser cumplidos por todo fiel siguen siendo los mismos desde la Biblia, sólo que ahora estos preceptos encarnan, más allá de la fiel obediencia a un pacto, la única posibilidad de mantener vivo y en constante movimiento el universo. El cumplimiento de los 613 preceptos es, en realidad, el acto permanentemente fundador del hombre, Dios ha agotado sus posibilidades; es al hombre a quien toca el turno de continuar y mejorar su obra fallida. Porque, en efecto, Dios ha creado a partir de la Catástrofe; la Caída y la Creación no son sino dos caras de la misma moneda, dos caras de su contradictoria naturaleza.

No deja de sorprender, en este planteamiento audaz y atrevido, la presencia

simultánea de la más ortodoxa de las tradiciones religiosas. Ante la imperfección de Dios, Luria opone la urgente necesidad de la acción moral; curiosamente no se trata más de la *imitatio dei*, ¿cómo imitarlo si no es perfecto, si no es sujeto de credibilidad?; más bien, se trata, en un sentido enteramente nuevo, de liberarlo de su propio fracaso, y aquí es donde el hombre y sus acciones son más que nunca insustituibles y vitales. El imperativo sigue siendo, como en el desierto, *naasé benishmá*, sólo que ahora el contexto es distinto; no es la acción como respuesta inobjetable al amo sino la acción como la única posibilidad de salvar a un Dios a la deriva. En este pensamiento místico, Dios sigue siendo, a pesar de su ser imperfecto, el centro total de sus meditaciones, el representante absoluto de la ley, ya que es sólo a través de la redención divina como el hombre puede llegar asimismo a redimirse. Es así como un pensamiento tan atrevido, que relativiza la capacidad divina, puede y de hecho ha podido caer en un discurso conservador y tradicional, ya que sí la salvación del hombre y, por encima de él, la de su Dios, es un efecto del comportamiento humano que involucra no sólo al individuo sino a una colectividad, el *naasé benishmá*, con especial énfasis en la acción, se vuelve el imperativo ético inmediato e ineludible. Hay en esta postura una certificación natural de la moral bíblica, en la medida en que asume el estado divino como jerárquicamente superior y exige, en este sentido, el deber de la acción como restitución.

Pero sería injusto subrayar únicamente este carácter conservador de su pensamiento, las consecuencias que éste tuvo para el desarrollo histórico de un pueblo, al reafirmar un conservadurismo cada vez más riguroso. Luria, sin duda, propuso una teología definitivamente audaz, que en un doble y ambiguo movimiento colocó a Dios en el centro de la creación, pero, a su vez, le dio un lugar por debajo del que la Biblia le había otorgado. Un Dios que se sabe incapaz de restaurar la armonía cósmica es, de principio, un Dios mutilado y esto, a pesar de sus consecuencias interpretativas dentro del contexto cabalístico hebreo, no deja de ser un planteamiento que sugiere en más de un sentido la reflexión sobre la modernidad. Ciertamente, un Dios enfermo no es aún un Dios muerto, pero este padecimiento prefigura de hecho su posible decadencia. En este sentido, la teología luriánica, vista desde otra perspectiva, se adelanta al pensamiento moderno, arriesgándose en su terreno estrictamente religioso. Es curioso que el desgaste divino venga propuesto no en un ámbito filosófico sino en ese territorio donde, más que en cualquier otro, tendría que ser negado. La teología de Luria es, en el siglo XVI, un reto a la práctica religiosa judía, un cuchillo de dos filos. Se pretende que al invertir el imperativo ético del *naasé benishmá*, la acción sea aún más comprometida y urgente, pero concebir a Dios en los términos de Luria no es, podría decirse, la forma más rigurosa y tradicional de especulación religiosa.

Por otra parte, esta misma idea del Dios caído, cuyo presente y futuro está sólo en la vida y comportamiento de los hombres, hace de Luria un gran

humanista, en la medida en que pone en manos de la acción reflexiva el destino del hombre y, en este caso, el de su Dios. Desde esta perspectiva, no hay nada escrito, sellado de manera definitiva en la historia, y esta historia, por ser la de Dios y, en consecuencia, la del hombre, es compleja, contradictoria e imperfecta. Somos imperfectos, diría Luria, porque Dios es imperfecto; somos vulnerables porque él lo es, y si hemos pecado es debido a que éste forma parte del universo desde el momento de la creación. La conciencia de esta imperfección, de esta incompletud, compleja y rica, es quizás la herencia más aguda que ha dejado el pensamiento cabalístico en general y, particularmente, la teología de Luria. El *naasé benishmá* bíblico recupera con la cábala luriánica su sentido original y lo enriquece al elevar la acción a su más alta categoría: como destino del hombre en las manos del hombre.

### Bibliografía

*Biblia de Jerusalén*. 1981: Bilbao, Desclée de Brouwer.

Dan Joseph, 1986: *Jewish Mysticism and Jewish Ethics*, Washington: University of Washington Press.

1983: "No Evil Descends from Heaven" Sixteenth-Century Jewish Concepts of Evil, en *Jewish Thought in the Sixteenth-Century*, Cambridge: Harvard University Press.

*Sepher Ha-Zohar*, 1906-1911: traducción de Jean de Pauly, París: Ernest, Laroux.

