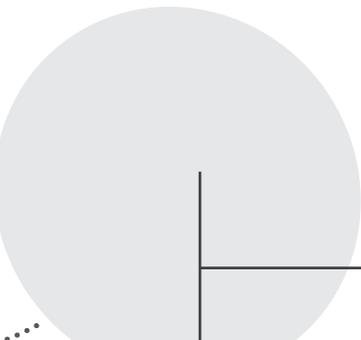




## ENTENDIENDO LA EVOLUCIÓN DE ACUERDO CON LA TORÁ

«El mayor interés del hombre consiste en saber cómo debe llenar apropiadamente su lugar en el universo y comprender correctamente qué debe ser para llegar a ser un hombre».

Immanuel Kant



Adentrarnos en las narrativas bíblicas exige hacer un paréntesis para enfatizar en su carácter antropológico, pues si bien tratan de Di-s y nos hablan de Él, el ser humano es su núcleo, su razón de ser, motivo por el cual proveen de un vasto conjunto de información acerca de la realidad humana, de los aspectos biológicos y sociales del hombre.

Por ello, para comprender a mayor profundidad los textos sagrados, es menester examinar ciertas cuestiones referidas a la naturaleza del hombre, a su propósito en este mundo y a su evolución tanto desde una perspectiva filosófica universal, como a partir de los contenidos bíblicos y el punto de vista de la filosofía judía.

## SOBRE LA EDAD DEL MUNDO | Y EL PROPÓSITO DEL HOMBRE

El gran médico, filósofo y poeta judío Rabí Yehudá HaLevi presenta en el *Sefer HaKuzari* —el *Libro del argumento y la evidencia de la fe despreciada*— una disertación, basada en un suceso verídico, entre el rey de un pueblo nómada turco, conocido como jázaro —*kuzari*—, y un *jaber*<sup>1</sup>, un sabio judío. El rey, interesado en profundizar en diversos sistemas de creencias, sostiene diálogos con filósofos musulmanes, cristianos y, finalmente, con el personaje judío.

Durante la conversación, el rey y el *jaber* discuten sobre la edad del mundo; el primero refiere que para los hindúes tiene millones de años —como hoy afirma la ciencia—, mientras que para el pueblo judío el mundo cuenta —en el momento histórico de la narración— con 4,900 años a partir de la Creación<sup>2</sup>.

El rey expresa su confusión ante la discrepancia cronológica, la cual el *jaber* esclarece filosóficamente explicando que en el sistema de creencias del

1. *Jaber*. Literalmente, 'amigo'.

2. 5775 años en el calendario judío, al año 2015 del calendario gregoriano.

hinduismo el tiempo cronológico del mundo no representa un dato primordial, pues la forma de trascender y conectarse a la eternidad consiste en dedicar la vida a la contemplación, para después morir y reencarnar, ciclo que se repite una y otra vez perennemente; de ahí que los hechos individuales de la existencia humana no constituyan la piedra angular del sistema.

Por otra parte, en el judaísmo, explica el *jaber*, el ser humano se vincula a la eternidad a través de sus acciones, las cuales constituyen el fundamento sobre el que se cimientan los principios judaicos.

En este sentido, es importante considerar que las acciones de un individuo pueden poseer influencia en un rango de alrededor de 200 años<sup>3</sup>; esta influencia, al ser integrada a una línea cronológica de 2,000 millones de años, queda reducida a una fracción prácticamente nula de la historia, de tal forma que el devenir del individuo en el mundo pierde toda trascendencia y sus acciones, todo sentido.

Por lo anterior, el judaísmo establece una escisión, un corte perfecto en la historia del hombre inteligente, de modo que todo aquello que realice tenga un gran impacto en el devenir global de la humanidad; es decir, en el lapso de 4,900 años, dos siglos de influencia individual importan significativamente.

La Biblia no pretende, en absoluto, datar la edad del universo ni de la Tierra, como lo hacen la astronomía, la geología o la paleontología. Desde una perspectiva teológica: «La Creación del mundo por Di-s no implica un origen temporal, pues el tiempo está integrado dentro de las cosas creadas»<sup>4</sup>.

El tiempo planteado en el texto sagrado establece un contexto limitado y comprensible dentro del cual el hombre puede identificar su propósito trascendente en el mundo, su papel protagónico y ontológico; por ello, la cronología judía inicia, precisamente, con la Creación del hombre mismo.

3. A menos de que se trate de un gran personaje, cuyo impacto superará los 200 años aproximados de influencia.

4. Maimónides, *Guía de Perplejos*.



## SOBRE EL HOMBRE | Y SU HACER EN LA CREACIÓN

Ahora bien, cabe apuntar que el judaísmo considera la contemplación como una gran herramienta en la construcción de la espiritualidad, así como plantea el concepto de reencarnación, *gilgul*, desde una perspectiva esotérica, mas sin que esta ocupe un lugar preponderante en su sistema teológico.

Como ya hemos mencionado, el pilar fundamental del judaísmo es la acción, por ello existen las *mitzvot*, los ‘preceptos’ a través de los cuales la *Torá* deja en claro que la trascendencia se alcanza mediante los actos realizados en la vida.

De este modo podemos observar, una vez más, que el protagonista de los textos sagrados es el hombre y su devenir cotidiano individual y social, concepto retomado en innumerables ocasiones por diversos filósofos, como el racionalista Malebranche, quien apunta que entre todas las ciencias humanas, la del hombre es la más digna de él.

Somos la única especie capaz de plantear y comprender estos conceptos, lo cual supone un gran derecho y una enorme responsabilidad, pues como protagonistas, debemos estudiarnos y conocernos, conocernos y estudiarnos.

Lo anterior conlleva, además, la comprensión del escenario en que se desarrolla ese papel protagónico. Por lo tanto, el estudio de los textos sagrados debe partir de fundamentos ajenos al judaísmo y, como ya explicamos anteriormente, con apego al principio de anteponer el camino de la tierra a la *Torá*, es decir, como señala el Rambam, debemos entender nuestro planeta, comprender las ciencias exactas y las ciencias sociales para crear una plataforma sobre la cual colocar a la *Torá* y desde ahí profundizar en su estudio.

En este intento por comprendernos como seres racionales situados en el contexto específico del mundo, Immanuel Kant formuló las cuatro preguntas básicas que abren las puertas al estudio del hombre, a la antropología y la sociología: *¿qué puedo saber?*; *¿qué debo hacer?*; *¿qué puedo esperar?*; y *¿qué es el hombre?*

## ¿Qué puedo saber?

El existencialista Martin Heidegger ahondó en los cuestionamientos anteriores señalando que la pregunta *¿qué puedo saber?* implica, necesariamente, la imposibilidad de saberlo todo.

Durante miles de años el hombre adjudicó a fuerzas superiores todo aquello que no comprendía, particularmente la naturaleza, cuyos fenómenos fueron interpretados a través de mitologías de los dioses, mitos, supersticiones y esoterismo.

Con la evolución del conocimiento científico, primitivo y moderno, el ser humano comenzó a entender el funcionamiento del mundo natural, identificó sus patrones y desarrolló teorías que se convirtieron en leyes, muchas de las cuales, aún en nuestros días, continúan cuestionándose, perfeccionándose, ampliándose o desechándose precisamente por esa imposibilidad humana de abarcar el saber total. Es en ese vacío generado por el desconocimiento donde Di-s encuentra el espacio para penetrar en la conciencia humana.

De manera paradójica, el incesante deseo del hombre por alcanzar el saber total, refirma su imposibilidad, pero, al mismo tiempo, lo conduce y acerca al conocimiento de la Fuente de ese saber total, de la causa de todas las causas. En palabras de Baruj Spinoza, (1670):

«A medida que conocemos mejor las cosas naturales, conocemos con mayor perfección la esencia de Di-s, que es causa de todo lo demás. Entiendo por gobierno de Di-s el orden fijo e inmutable de la naturaleza o la concatenación de las cosas naturales. Porque antes hemos dicho, y en otra parte demostrado, que las leyes universales de la naturaleza, por las que todo se hace y determina, no son más que los eternos decretos de Di-s, que son verdades eternas y de absoluta necesidad»<sup>5</sup>.

5. *Tratado teológico político*.



Y en los términos de Albert Einstein:

«(...) Todo el que se dedica a la actividad de la ciencia se convence de que un espíritu se manifiesta en las leyes del universo, un espíritu inmensamente superior al del hombre, y uno ante el que nosotros, con nuestros modestos poderes, debemos sentirnos humildes. De ese modo la actividad de la ciencia lleva a una clase especial de sentimiento religioso que, de hecho, resulta bastante distinto de la religiosidad de alguien más ingenuo. Quien trate de penetrar con nuestros limitados medios los secretos de la naturaleza, se encontrará con que, detrás de todas las leyes y conexiones discernibles, sigue habiendo algo sutil, intangible e inexplicable. La veneración por esta fuerza, que va más allá de todo lo que podemos comprender es mi religión»<sup>6</sup>.

De acuerdo con lo anterior, podemos decir que la búsqueda del conocimiento, siempre bajo la premisa de que el saber absoluto es inalcanzable para el ser humano, constituye un deber y representa el mejor medio para conocer al Creador y acercarnos a su esencia. No obstante, cabe enfatizar que si bien las Escrituras y el judaísmo hablan del Todopoderoso permanentemente, es necesario cuidarnos de afirmar que “conocemos a Di-s”, pues la *Torá* revelada solo expone aquellas nociones comprensibles para el hombre y referidas al papel que debe jugar en el mundo de acuerdo con la voluntad Divina.

### ¿Qué debo hacer?

Acerca de *¿qué debo hacer?*, Kant afirma que la pregunta, en sí misma, supone que existe una labor por realizar, un espacio de trabajo, planteamiento que coincide con el decir del séptimo día del Génesis: «*Vaibarej Elokim et yom hashvi'i vaikadesh otó ki bo shabat mikol melajtó asher bará Elokim la'asot*», “Y bendijo Di-s el día séptimo y lo santificó; porque en el cesó de toda la obra creadora que Di-s había hecho” (Gn 2:3).

6. En H. Dukas y B. Hoffman Ed. *Albert Einstein, the human side: glimpses of his archives*.

Podemos observar que el texto no afirma que Di-s “culminó” la Creación, en vez de ello, apunta que “detuvo” Su labor; es decir, al cesar Su obra creadora, el Todopoderoso cedió un gran espacio para el hacer del hombre. Él creó y ordenó los elementos que ya existían en el universo y permitió al hombre finalizar la tarea creadora.

El “hacer” al que se refiere Kant es el *la'asot* referido en la *Torá*, el cual conlleva la acción no realizada por el Creador; es lo que conocemos en el judaísmo como *tikún olam*, es decir, la acción que corresponde realizar al hombre para completar la Creación del mundo.

Si bien la alocución *tikún olam* se traduce literalmente como ‘reparación del mundo’, es importante aclarar que el término *tikún*, traducido como ‘reparación’, no implica que el mundo creado por Di-s posea fallas. Una palabra más aproximada para comprender mejor el alcance de este concepto es “balance”, pues la acción de “reparar” se hace necesaria ante la naturaleza dual innata del hombre, quien, poseedor de un ser espiritual y un ser material, debe realizar un esfuerzo consciente para mantenerlos en equilibrio.

Cuando el ser humano pierde este balance, crea una realidad desequilibrada en la cual se abre, como señala Joseph Soloveitchik (2006), la ventana de oportunidad que Di-s ofrece al hombre para participar en su Creación perfeccionando dicha realidad, “reparándola” mediante su propio hacer.

En este entendido, el hombre es creado por Di-s como su socio en la obra de la Creación y como tal posee la responsabilidad intrínseca de contribuir al perfeccionamiento del mundo; este deber se vincula con la obligación, antes mencionada, de conocer el mundo, pues solo conociéndolo puede corregirlo.

Todo lo creado tiene un motivo eficiente y sirve de herramienta al hombre para cumplir con su labor; por ello, la actitud del hombre hacia el mundo debe ser de “ocupación” constante, el término *la'asot* nos confiere

7. *La'asot*. Infinitivo, ‘hacer’.



una responsabilidad ética universal, nos convierte en guardianes del medio ambiente, del entorno y de los recursos naturales; así como del prójimo y de la sociedad; y la palabra *deber* se antepone a cualquier otra.

### ¿Qué puedo esperar?

Sobre la interrogante *¿qué puedo esperar?*, Heidegger apunta que incluye dos tipos de expectativas: aquello que sí nos es posible esperar y aquello que no podemos esperar; en otras palabras, aquello que podemos conocer o no acerca del futuro.

De este modo, la pregunta *¿qué puedo esperar?* implica la carencia de certeza absoluta sobre el futuro. La incertidumbre, por un lado, genera otro espacio de oportunidad para que Di-s penetre en la conciencia humana; por otro, abre la puerta a la falacia del bien y del mal interpretados como fuerzas manipuladas en el mundo por una voluntad superior. A este respecto, afirma el Rambam:

«Di-s jamás es el autor directo del mal, solo accidental o incidentalmente el mal puede ser atribuido a la acción Divina. Los grandes males que los hombres se infligen los unos a los otros a causa de las tendencias, de las pasiones, de las opiniones y de las creencias proceden todos de una privación. Todos ellos resultan de la ignorancia.

La mayor parte de los males que afectan a los individuos proceden de ellos mismos: de los individuos humanos que son imperfectos. Son nuestros propios vicios los que nos hacen lamentarnos y pedir socorro. Si sufrimos, es por males que nos infligimos a nosotros mismos de grado.

Nosotros, finalmente, admitimos que todo lo que sucede al hombre es efecto de lo que ha merecido. Di-s está por encima de la injusticia y solo castiga a quien ha merecido el castigo. No hay muerte sin pecado ni castigo sin crimen»<sup>8</sup>.

8. Maimónides, *Op. cit.* p. 37.

El argumento de Maimónides establece que aquello que podemos esperar no es resultado de los designios de una voluntad superior, sino que corresponde a lo que merecemos como producto de nuestras acciones, ni más ni menos.

De nuevo, este planteamiento involucra la palabra *deber*: es necesario actuar en congruencia, de forma que al hacer lo que debemos, podremos esperar un resultado afín.

No obstante, Kant apunta la frustración que, en la práctica, deriva de la falta de congruencia entre las acciones y sus consecuencias; es decir, aparentemente, la naturaleza positiva o negativa de los actos no siempre garantiza la obtención de resultados equivalentes.

La falta de congruencia aparente entre acciones y consecuencias es explicada en un enigmático pasaje del *Éxodo* (33:18-23), donde Moisés pide a Di-s que le muestre su “honor”: «*harení ná et Kebodeja*». De acuerdo con los sabios judíos, Moisés está solicitando se le esclarezca el funcionamiento de la matriz Divina del bien y el mal; desea saber por qué al bueno a veces le va mal y al malo a veces le va bien.

Para responderle, Di-s afirma que Él pasará delante suyo y le mostrara su espalda, *ajoray* en hebreo, término que en este contexto debe entenderse como “el pasado”. Mediante esta alegoría, el Todopoderoso explica a Moisés que intentar asociar causa y efecto a partir del presente y el futuro no permite establecer una relación de equivalencia entre la acción y la consecuencia, de ahí que estas se perciban como incongruentes; solo observando el pasado y el presente como una serie de eventos concatenados a través del tiempo, a través de la historia, podemos comprender la razón de ciertas situaciones y asimilar el objetivo positivo inherente a todo suceso.

Pensemos, por ejemplo, en algunos acontecimientos ocurridos durante los dos mil años de la diáspora judía, como la destrucción del segundo templo, las Cruzadas, la disminución de presencia judía en Israel y las expulsiones de los judíos de Inglaterra y España, entre otros tantos sucesos que, vistos de



manera aislada y ante su iniquidad e inclemencia, nos resultan inexplicables.

Sin embargo, si observamos esos mismos episodios a la luz del resurgimiento del estado de Israel, los percibimos y entendemos desde una perspectiva totalmente diferente: la historia ontológica *ajoray* nos permite comprender ese devenir específico como una serie de eventos encadenados en el tiempo y necesarios para el cumplimiento de un objetivo ulterior de mayor trascendencia.

Ahora bien, la pregunta *¿qué puedo esperar?* también se relaciona con uno de los temas más complicados del judaísmo: la concepción escatológica de la redención final, la llegada del Mesías, sobre la cual el Rambam afirma que, si bien no es necesario saber cómo ni cuándo ocurrirá, no representa una espera pasiva ni mitológica, pues cada individuo debe colaborar con la realización de este suceso futuro mediante el hacer mencionado anteriormente, es decir, a través de sus acciones positivas, de su contribución al mundo, de su participación individual en el *tikún olam*. Al respecto, este sabio afirma:

«Lo que dijo Isaías: “Morará el lobo con la oveja y el tigre yacerá con el cabrito”, es solo una parábola. Su significado es que el pueblo de Israel morará con seguridad entre los malvados de las naciones del mundo, a quienes se simboliza como un lobo y como un tigre. De ningún modo debe un hombre ocuparse de las leyendas ni dedicar demasiado tiempo a los *midrashim*<sup>9</sup> que se refieren a estos temas y a otros similares, ni hacer de ellos algo esencial, pues no conducen ni al amor ni al temor de Di-s»<sup>10</sup>.

En este sentido, esperar es mantener la esperanza cuando se atraviesa por momentos difíciles, confiar en que vendrán tiempos mejores; es un optimismo cognitivo. Esperar es buscar las herramientas para construir un mejor futuro y tomar el camino de la acción para que nuestras expectativas se cumplan.

9. *Midrashim*. Plural de *midrash*, interpretación rabínica.

10. Maimónides, *Op. cit.* p. 37.

## ¿Qué es el hombre?

Friedrich Nietzsche consigue delinear una respuesta al referir que el hombre es un «animal aún no fijado», es una especie no determinada ni lograda todavía; es el embrión del hombre por venir que, a su vez, tratará, probará y fallará, lo cual implica que el ser humano se encuentra en un proceso constante de perfeccionamiento, de crecimiento, de *re-creación*.

Para responder qué es el hombre, la *Torá* utiliza la metáfora *ki adam etz hasade*: ‘el hombre es un árbol del campo’. Gracias a la biología, hoy sabemos que los árboles necesitan de dos elementos principales para subsistir: la luz y el agua; los árboles que mejor aprovechan estos dos elementos crecen más y son llamados “emergentes”.

Por su parte, en el hombre se unen el cuerpo y el alma, lo material y lo inmaterial, lo pasajero y lo eterno, de tal suerte que si descuida alguno de esos elementos, se marchita, deja de crecer o, inclusive, muere. Por ello, debe siempre procurar fortalecer sus raíces en la tierra, pues esta es su naturaleza intrínseca, pero sin descuidar su conexión con la Fuerza Superior que alimenta los elementos físicos que lo hacen crecer.

Asimismo, continuando con la analogía, sabemos que los árboles, para persistir sanamente, deben contar con 13 minerales en equilibrio. La suprema virtud del hombre consiste en hacerse semejante a Di-s en la mayor medida posible, para ello la Biblia nos revela los 13 atributos Divinos que es deber del hombre emular, concepto similar al *imitatio Dei* planteado por los griegos.

Di-s es el fin último de toda cosa y todo tiene como finalidad hacerse semejante a Él en perfección. Por ello, debemos lograr que nuestras acciones asemejen a las del Todopoderoso, como han expuesto los sabios respecto a las palabras: «*kdoshim tihiyú ki kadosh Anó*», “sed santos, pues Yo Soy santo” (Lv 19:2); del mismo modo en que Él es dadivoso, nosotros debemos ser dadivosos; igual que Él es misericordioso, nosotros debemos ser misericordiosos.



Mediante la pregunta ¿qué es el hombre?, Kant nos transmite la imposibilidad del saber absoluto acerca del misterio del hombre; sin embargo, como apunta Martin Buber<sup>11</sup>, para acercarse a la respuesta «no es suficiente cuestionar sobre su espíritu, sino también sobre su naturaleza y su comunidad», afirmación que, al igual que la interpretación antes mencionada, dirige nuestra atención a aquello que sí podemos saber sobre el hombre, esto es: sus acciones, su conducta, su forma de existencia, su manera de interrelacionarse con su entorno, sus necesidades y sus deseos innatos de trascendencia, de inmortalidad, a pesar de ser, irreversiblemente, mortal.

## LA REPRESENTACIÓN | DEL HOMBRE Y SU EVOLUCIÓN

A través de la disertación mencionada del *Kuzari* y del preámbulo filosófico antes expuesto, comprendemos que, en el judaísmo, la historia de la humanidad inicia en el año cero a partir de *Adam Harishón*, el ‘hombre primigenio’, el primer ser humano mencionado en la *Torá*, que no es el hombre biológico referido por la ciencia, cuya edad desconocemos, sino un ser no determinado, un animal racional en transformación continua, en evolución.

De acuerdo con la ciencia, existen varios tipos de homínidos que fueron transformándose evolutivamente durante millones de años. En el conteo judaico vigente de 5775 años, *Adam Harishón* se posiciona en el último estadio evolutivo planteado científicamente; corresponde al primer hombre que se reconoce a sí mismo intelectualmente, que es consciente de que es hombre.

En su *Guía de perplejos*, Maimónides plantea que, de acuerdo con la *Torá*, el hombre fue creado «*vetzalmenu kidmutenu*», “a Nuestra imagen y semejanza” (Gn 1:26), lo cual, literalmente, carece de sentido, pues Di-s no tiene imagen, es incorpóreo.

El Rambam explica que esta frase se refiere, precisamente, a la capacidad intelectual y racional del hombre que le permite descifrar esa similitud con el

11. Buber, M. *Qué es el hombre* (2005).

Creador, la cual le confiere la aptitud para adquirir sabiduría: *jojmá*.

*Tzelem* significa ‘imagen esencial’, es decir, *la esencia de la imagen*. Maimónides ejemplifica el concepto preguntando ¿cuál es el *tzelem*, la imagen esencial, de un cuchillo? El filo, responde, pues este es el elemento que lo constituye, efectiva y realmente, como un cuchillo.

De la misma manera, podemos preguntar acerca del hombre: ¿cuál es su *tzelem*, qué lo hace esencialmente ser humano? La respuesta evidente es: el intelecto, el cual constituye el elemento que nos asemeja a nuestro Creador, pues a través de la razón podemos reconocerlo, ser conscientes de su existencia, conocerlo y acercarnos a Él con el fin de consagrar nuestra vida a un propósito trascendente.

Este reconocimiento es expresado por el salmista en la poesía que, semanalmente y durante las plegarias matutinas, se dedica al sexto día de la Creación, en el cual ocurrió un encuentro de suma trascendencia: el primer contacto entre Di-s y el hombre consciente, capaz de reconocer la Fuerza Suprema que reina en el universo, momento que dio origen a la historia intelectualizada del ser humano y en el cual afirma el Salmo: «*Ado-nai malaj*», “Di-s reinó” (93:1), pues antes, en los miles o millones de años previos a la Creación, no existió un ser viviente que fuera consciente de Di-s y su reino. El único ser que puede integrar en su conciencia el concepto de Di-s e intelectualizarlo es el *homo sapiens*, por ello, la historia mosaica inicia a partir de él y no de sus antecesores, el hombre de Cromañón o el de Neandertal.

## La composición del hombre

En su obra *Shmoná Perakim*, ‘Ocho capítulos’, el Rambam establece que el hombre debe estudiarse como un ser orgánico<sup>12</sup> en el cual «*haadam ejad hú, nefesh*

12. Hegel apunta la misma idea de Maimónides, mencionando que para estudiar al hombre se debe partir de su ser entero, de todas sus facetas, como un todo orgánico.



*veguf' ejad hío*», “el hombre es uno y uno su alma y su cuerpo”, por lo tanto, si su alma enferma, enfermará su cuerpo y viceversa. Asimismo, divide a este ser orgánico en cinco segmentos: *biológico*, *sensorial*, *imaginativo*, *reactivo* y *racional*.

El *segmento biológico* corresponde a la genética, a la anatomía, al cuerpo físico que, obviamente, debe mantenerse sano atendiendo a todos los sistemas que lo conforman, desde la piel y hacia el interior, ejercitándolo y cuidando aquello que se ingiere, se inhala y se siente.

La *parte sensorial* se compone de todos los estímulos exteriores que se captan a través de los sentidos, mismos que pueden influir en el ser humano positiva o negativamente. De ahí que el hombre deba poner atención a lo que ve, oye, toca; todo aquello que conforma el entorno al que está expuesto de la piel hacia afuera y que afecta su interior.

La *porción imaginativa* comprende al subconsciente, resultado de la suma de los dos primeros ámbitos; es el segmento que archiva e integra las experiencias biológicas y sensoriales generando la plataforma interna y cognitiva que da lugar a la cuarta dimensión.

El *segmento reactivo* corresponde a las conductas y manifestaciones emocionales y psicológicas ante cualquier eventualidad, en su forma negativa, como el enojo, la apatía, la cobardía, la explosividad etc., o en su vertiente positiva, como la valentía, la paciencia, la tolerancia, la perspicacia, etc.

Por último, la *parte racional*, que constituye la imagen y semejanza con Dios, es la gran herramienta del hombre para balancear sus cuatro primeros segmentos “naturales” y revertir sus efectos. El raciocinio es el medio que nos permite tener conciencia de nuestras acciones para alcanzar una armonía orgánica total en cuerpo y alma, tanto en nuestro propio beneficio como en el del entorno; es la cualidad que permite al hombre situarse en el camino intermedio, llamado por el Rambam “*shvil hazahav*”, ‘la senda de oro’, pues solo a través del intelecto podemos encontrar el punto de equilibrio entre los extremos: la cobardía y la valentía, la ira y la tolerancia, la altivez y la

humildad, etc., para alcanzar así el camino de la virtud.

Por ello, la *Torá* parte de la conciencia y el intelecto, pues lo que busca es, precisamente, brindar una guía que conduzca al hombre, a través de su raciocinio, hacia el justo equilibrio de la conducta humana y que contrarreste su naturaleza inherente, construida y formada por la necesidad de sobrevivir durante miles de años en un entorno salvaje, hostil y, en ocasiones, caótico.

### El mundo del intelecto primigenio y la realidad de la inteligencia

El Rambam establece una distinción fundamental entre el intelecto primigenio, que constituye la imagen y semejanza con el Creador, y la “inteligencia” resultante del pecado de Adán y Eva, la cual explica la raíz de la realidad donde la moralidad se hace necesaria al encontrarse permeada por los conceptos del bien y del mal y la percepción de la aparente incongruencia entre acción-afecto que mencionamos anteriormente<sup>13</sup>.

De acuerdo con Maimónides, antes de la desobediencia del mandato Divino, la realidad del hombre era una de certeza intelectual, su nivel de pensamiento era el de las “verdades absolutas” determinadas por lo “verdadero” y lo “falso”. Tras la transgresión, el pensamiento quedó reducido al nivel de las “verdades aparentes” definidas por lo “bueno” y lo “malo”.

«Por ella [la razón, el intelecto primigenio] distingue el hombre lo verdadero de lo falso, y esta facultad la poseía perfecta y cabal [Adam]. Correcto e incorrecto son términos empleados en la ciencia de las verdades aparentes [la moral], no en aquella de las verdades absolutas, pues no se dice que la proposición “los cielos son esféricos” sea buena, ni que “la tierra es plana” sea mala. En vez, decimos que una es verdadera y la otra falsa. De manera similar, nuestro idioma expresa la idea de verdadero y falso con los términos *emet* [‘verdad’] y *sheker* [‘falso’], y

13. V. pp.: 42-43.



lo moralmente correcto como *tov* [‘bueno’] y lo moralmente incorrecto como *rá*, [‘malo’]»<sup>14</sup>.

Esta interpretación nos permite entender que la causa de todo el drama del hombre histórico inició cuando abandonó la dimensión del intelecto primigenio, del saber absoluto y la certeza, y entró en la realidad de la incertidumbre, de la inteligencia subordinada a un saber restringido y una percepción limitada por las verdades aparentes y las concepciones del bien y del mal, de la cual nació el dilema y con este, las necesidades y las decisiones; y con ello, el peso de la responsabilidad. En esta realidad, los seres humanos «tenemos gran incapacidad de predecir el curso de la historia; no hemos logrado domesticar la incertidumbre» (Taleb, 2007).

### Un ser social

Ya hemos mencionado que el estudio del hombre debe considerar el contexto global en el que se desarrolla el individuo, es decir, como apunta Karl Marx, el ser humano debe ser estudiado, forzosamente, como un ente social, pues es a partir de las interacciones con otros que se construyen todos sus sistemas de pensamiento y conducta.

En ese escenario de las interacciones tiene lugar la *insociable sociabilidad* kantiana, es decir, el hombre no puede vivir sin otros, mas le resulta difícil sacrificar por los demás. Por su parte, Edmund Husserl coincide en señalar que no es posible encontrar la esencia del hombre en los individuos aislados, sino que se debe indagar en su genealogía y conocer la naturaleza de este vínculo.

Estos planteamientos suponen que el hombre primigenio, además de ser consciente de sí mismo, reconoce a otros que, como él, se identifican como

14. Maimónides, *Op. cit.* p. 37.

seres con conciencia de su propia naturaleza y como entes capaces de discernir entre aquello que les es o no conveniente, ya no de una forma meramente pragmática, sino a través de un proceso racional sofisticado que también integra una conciencia ética y moral y el reconocimiento intelectualizado de su propia evolución.

Para comprender desde esta perspectiva el discurso de la *Torá* referido a *Adam Harishón*, sus descendientes y sus acciones, debemos entender que estos personajes no encarnan la historia personal de determinados individuos, sino que representan diversos momentos y procesos evolutivos del hombre, cuyo tiempo de desarrollo ignoramos, pero que la *Torá* establece de una manera muy clara y precisa.

### Momentos evolutivos en la Torá

Los primeros capítulos del *Génesis, Bereshit*, presentan el sexto día de la Creación, en el cual, como ya hemos mencionado, es creado el hombre primigenio, un ser consciente sobre el cual reinar y con el cual Di-s sostiene su primera interacción: bendice al hombre e inmediatamente después, habla con él (1:28). De este modo la *Torá* nos muestra que lo primero que hizo el Todopoderoso con *Adam Harishón* fue entablar un vínculo de comunicación; el término «*vayomer*», “habló”, que se usa en el texto original, indica que el hombre se percata, por primera vez, de la dimensión espiritual, de la existencia de un algo más allá del entorno físico que le rodea. Como refiere Maimónides en la *Guía de perplejos*:

«Has de saber que en realidad la profecía es una emanación de Di-s que se expande por intermedio del intelecto del agente, sobre la facultad racional, primero, y luego, sobre la facultad imaginativa. Ella es el más alto grado del hombre, y el término de la perfección a que su especie puede llegar, es el estado de más alta perfección de la facultad imaginativa».

Más adelante, la *Torá* continua narrando la conversación de Di-s con el



hombre: «*Umeetz hada'at tov vará ló tojal mimeno ki vayom ejaleja mimeno mot tamut*», “del árbol del bien y del mal no comerás de él porque en el día que de él comieres ciertamente morirás” (Gn 2:17).

Este versículo indica el primer momento en que *Adam Harishón* toma conciencia de la existencia del bien y del mal, en cuya realidad, como ya hemos explicado, tiene lugar el surgimiento del concepto de lo moral, el cual marca el primer paso en la construcción de la ética<sup>15</sup> humana y el principio de la comprensión de la ley causa-efecto, del entendimiento acerca de que las acciones generan consecuencias y que una acción esta ligada, intrínseca y sucesivamente, a otra acción futura.

Antes de la transgresión de la orden Divina, narra el texto bíblico, el hombre y la mujer estaban desnudos “pero no se avergonzaban uno del otro” (Ib. 2:25), pues, como cualquier otro animal, no tenían conciencia del sexo ni de sus órganos reproductores. Al comer del fruto prohibido “descubren” su mutua desnudez: «*vatipkajená einei shneijem veyad'u ki arumim hem*», “se les abrieron los ojos a ambos y se conocieron pues estaban desnudos” (Ib. 3:7).

Este momento marca otra fase evolutiva: el surgimiento de la conciencia de la sexualidad, del sexo más allá de la procreación, del concepto de pareja y de la concepción del pudor, con la cual aparece la necesidad de cubrir la desnudez mediante vestidos.

La narración bíblica describe otras fases evolutivas, entre ellas, las que se describen a continuación.

**a)** Los inicios de la agricultura: «*Vaikaj Hashem Elokim et adam vayani-jehu began Eden leavdá uleshamrá*», “y tomó Di-s al hombre dejándolo en el jardín de Edén para que lo labrara y cuidara” (Ib. 2:15), versículo que también indica el principio del sedentarismo.

15. **Ética.** Parte de la filosofía que trata de la moral y de las obligaciones del hombre. Conjunto de normas morales que rigen la conducta humana.

**b)** El autoreconocimiento del hombre como género diferenciado dentro del reino animal, a cuyas demás especies nombra y domestica para satisfacer sus propósitos: «*Vaikrá adam shemot lejol habeéma uleof hashamaim ulejol jayat hasadé*», “el hombre puso nombres a todas las bestias y a las aves del cielo y a todos los animales del campo” (Ib. 2:20), acción a través de la cual queda determinada la esencia utilitaria, la personalidad y la conducta del hombre respecto a la fauna de su mundo.

**c)** La división de la actividad productiva y el surgimiento de la competencia: «*Vayehí Hebel ro'e tzón veCaín hayá oved adamá*», “fue Abel pastor de ovejas y Caín labrador” (Ib. 4:2).

**d)** El surgimiento de la conciencia de la vida y la muerte: «*Vayakaom Cain el Hebel ajiv vayarguihú*», “Caín se lanzó sobre Abel, su hermano, y lo mató”. Esta acción provoca que Di-s increpe a Caín: «*Vayomer Hashem el Cain, ei Hebel ajija, vayomer lo yada'ati hashomer ají anoji. Vayomer má asitá*», “Y dijo Di-s a Caín: ‘¿dónde está tu hermano Abel?’; contestó: ‘no lo sé, ¿acaso soy el guardián de mi hermano?’”. Replicó Di-s: ‘¿Qué has hecho?’” (Ib. 4:8-10).

Estas palabras suman un principio fundamental al concepto de lo moral e inician el avance gradual del hombre hacia el reconocimiento del crimen que supone tomar la vida de su hermano. Caín, en realidad, no está cuestionando al Creador, se plantea la cuestión a sí mismo, concientizando la gravedad de su acción e integrando un proceso humano de evolución social.

**e)** El reconocimiento de la necesidad de protección y seguridad. Este es uno de los momentos evolutivos de mayor impacto, pues al reconocer su crimen, Caín concientiza las consecuencias de su acción y busca protegerse, para lo cual edifica, por vez primera en la historia del hombre, una ciudad: «*vayehí boné ir*», “estaba construyendo [Caín] una ciudad” (Ib. 4:17).



f) El nacimiento del sentido de trascendencia. «*Vayikra shem hair ke-shem benó Janoj*», “y llamó a la ciudad como el nombre de su hijo Janoj<sup>[16]</sup>” (*Ib.* 4:17).

Con esta acción, Caín manifiesta una conciencia incipiente de trascendencia individual, familiar y colectiva, reiterada por la *Torá* al narrar el nacimiento del tercer hijo de Adán y Eva: Set. «*Vayoled bidmutó ke-tzalmó*», “y nació a su imagen y semejanza” (*Ib.* 5:3).

Esta descripción precisa, que el texto bíblico no emplea con Caín y Abel, destaca que Adán reconoce a Set como un ser creado a partir de sí mismo, cuyo parecido físico le genera satisfacción y los identifica como miembros del mismo grupo humano.

Mediante estas especificaciones, el texto señala que la trascendencia individual se fundamenta en la familia nuclear, en una prole que comparte con nosotros una carga genética y una serie de información colectiva tanto histórica como cultural.

## El objetivo de la evolución

A través de todos los episodios antes expuestos, la *Torá* nos explica que *Adam Harishón*, el hombre como especie, atraviesa por un gran proceso evolutivo en el cual, gracias a su raciocinio, se reconoce a sí mismo creado a imagen y semejanza del Creador, y se identifica como copartícipe de la Creación, hecho que da inicio a la evolución, cuyos resultados han generado enormes beneficios para la civilización, pero también grandes tragedias y retos que debemos afrontar y superar.

16. Otros hijos de Caín tendrán un rol fundamental en el proceso evolutivo: Yubal, como constructor de instrumentos musicales; y Tubal, como forjador de cobre y hierro (*Gn* 4:21-22).

La inserción del hombre en la realidad de las “verdades aparentes”, del bien y del mal, trae consigo la concepción del “poder”, por ello, Di-s afirma que el ser humano puede convertirse en *Elokim* (*Ib.* 3:22), designación de la fuerza suprema que rige en la tierra.

Colocado a la cabeza de todo lo creado, la incógnita es qué hará el hombre con ese poder: si el caudillo lo perseguirá solo para satisfacer sus deseos personales, o bien, si evolucionará hasta utilizarlo para realizar una visión grupal, para cumplir con un proyecto que abarca a toda la humanidad, el cual constituye la esencia de su destino.

