

פרויקט
לקוטי
שיחות

PROYECTO

LIKUTÉI SIJOT
en español

Vol. XV, Sijá 3: El judío tiene la fuerza de estar en contacto con las cuestiones mundanas y lejos de dejarse influenciar por estas, elevarlas hacia lo espiritual y convertir el mundo en una morada para Di-s

Vol. XX, Sijá: La perfecta correspondencia de un comentario de Rashi sobre la Torá con el aspecto místico del mismo contexto ilustrado por el Zohar

127

MIKETZ

VOLUMEN XV - SIJÁ 3

VOLUMEN XX - SIJÁ 1

SE PUBLICA EN OCASIÓN DE LA
SEMANA DE PARSHAT MIKETZ, 5784

Selección de charlas
del Rebe de Lubavitch

Bsd.

En esta ocasión presentamos dos Sijot, de los volúmenes XV y XX del Likutéi Sijot. En la primera *Sijá* el Rebe expone que El judío tiene la fuerza de estar en contacto con las cuestiones mundanas y lejos de dejarse influenciar por estas, elevarlas hacia lo espiritual y convertir el mundo en una morada para Di-s.

En la segunda *Sijá* el Rebe expone la perfecta correspondencia de un comentario de Rashi sobre la Torá con el aspecto místico del mismo contexto ilustrado por el Zohar.

Nota: en esta versión de la Sijá se omitieron algunas notas al pie.

27 de Kislev – 3er día de Janucá 5784

Textos originales en idish de la traducción al español: Likutéi Sijot
Vol. XV págs: 359 - 365 / Vol. XX págs: 192 - 199

Traducción al hebreo cedida por Proyect Likkutei Sichos

Traducción, Edición y Revisión Final:
Sijot en Español.

Bsd.

Miketz**Volumen XV - Sijá 3**

El judío tiene la fuerza de estar en contacto con las cuestiones mundanas y lejos de dejarse influenciar por estas, elevarlas hacia lo espiritual y convertir el mundo en una morada para Di-s



Espacio
para
dedicatorias



1. En el comienzo de nuestra Sección Semanal la Torá relata que Iosef, hijo de Iaacov, quien había sido vendido por sus hermanos como esclavo a Egipto, llegó a ser el virrey de ese país. La narrativa bíblica destaca, que una vez que habían transcurrido los siete años de bonanza económica que Iosef había predicho, comenzó la época de hambruna, también anunciada por Iosef. En esas circunstancias, los hermanos de Iosef fueron desde Canáan a Egipto para adquirir alimentos. La Escritura cuenta que Iosef los reconoció, pero ellos a él, no. La segunda vez que fueron a su encuentro, haciendo caso a la condición que Iosef les había impuesto para venderles otra vez alimentos, fueron acompañados de Biniamín, el hermano menor de todos e hijo de Rajel al igual que Iosef. Antes de que los hermanos de Iosef emprendan viaje de regreso a la tierra de Canáan, Iosef mandó a colocar su copa de plata en el saco de Biniamín. Una vez que salieron al camino ordenó que un supervisor los persiguiera para acusarlos de haber robado esa copa. Tras la acusación del hombre enviado por Iosef, “ellos le dijeron: ¿por qué diría mi señor palabras como estas? ¡Jalíla, lejos está de tus sirvientes hacer una cosa así!”. Dado que no se imaginaban que la copa sería hallada en el saco de Biniamín, le dijeron: “cualquiera de tus sirvientes que se encuentre que tiene la copa ha de morir y también nosotros seremos esclavos de nuestro amo si se la encuentra”. Al hallarse la copa junto a Biniamín rasgaron sus vestimentas, y luego de cargar nuevamente todos los sacos sobre los burros, volvieron al palacio real donde Iosef los estaba esperando. Después de escuchar la acusación de boca de Iosef, “Iehudá dijo: ¿qué hemos de decir a mi señor?

¿Cómo podemos hablar [de manera convincente], y cómo podemos demostrar nuestra inocencia? [Sabemos que ahora no hemos hecho nada malo, pero] Di-s halló culpables a tus sirvientes. Tanto nosotros como aquel en cuya posesión se halló la copa seremos tus esclavos”. A eso Iosef contestó: “*Jalíla*, lejos está de mí hacer eso! El hombre en cuya posesión fue hallada la copa, él será mi esclavo, y ustedes vayan en paz a lo de vuestro padre”.

Sobre el versículo¹ que expresa la sorpresa de los hermanos de Iosef ante la acusación del supervisor enviado por Iosef, cuando “ellos le dijeron: *Jalíla*, lejos está de tus sirvientes hacer una cosa así!”, Rashi brinda dos interpretaciones para las palabras “*Jalíla*, lejos está de tus sirvientes!”. Primero, él dice que semejante acusación hacia ellos “se entiende como algo *julín* (mundano). La intención de su respuesta fue decir: ‘hacer una cosa así, para nosotros, sería un acto mundano carente de sentido’. Indicando una expresión de deshonor”. A ello, Rashi agrega: “además, la traducción aramea interpreta que fue una invocación a la misericordia Divina, como diciendo ‘*jas meet Hashem* – quiera Di-s extender Su misericordia y protejernos de hacer una cosa así’. Esta última interpretación es similar a varias instancias en el Talmud donde se usa la frase *jas veshalom* – Di-s nos libre”.

Ya antes en la Torá, en la Sección Vaierá, previo a la destrucción de Sedóm y Emorá, cuando Avraham reclama a Di-s preguntando “¿acaso destruirás al justo junto con el malvado?”², nos encontramos con una frase de Avraham casi idéntica a la de los hermanos de Iosef, “*Jalíla*, lejos está de Ti (Di-s) hacer tal cosa!”³, y allí Rashi lo interpreta como que Avraham quiso decirle a Di-s: “para Ti, esa acción se considera *julín*, no tiene sentido actuar de ese modo, pues si actúas así, todos dirán que ese es Tu oficio: arrasar con todos... así hiciste con la generación del Diluvio etc.”.

En esto, habría que comprender dos cuestiones:

a) ¿Por qué en Vaierá, donde la expresión *jalíla* aparece por primera vez, Rashi solo se conforma con explicar que sería un “sinsentido que Di-s arrase

א. בפסוק “וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו גּוֹ חֲלִילָה לְעַבְדֶּיךָ מַעֲשׂוֹת כְּדַבֵּר הַזֶּה”, הביא רש”י ב’ פירושים על התיבות “חֲלִילָה לְעַבְדֶּיךָ”: “חולין הוא לנו ל’ גנאי. ותרגום חס לעבדיך חס מאת הקב”ה יהי עלינו מעשות זאת והרבה יש בגמרא חס ושלום”.

והנה לעיל בפ’ וירא, גבי טענת אברהם לקב”ה “האף תספה צדיק עם רשע”, מצינו ג”כ לשון זו “חֲלִילָה לך מַעֲשׂוֹת כְּדַבֵּר הַזֶּה”, ושם פירש רש”י: “חֲלִילָה לך” – חולין הוא לך יאמרו כך הוא אומנתו וכו”.

וצריך להבין:

א) מפני מה בפ’ וירא, שבה אמורה הלשון “חֲלִילָה” בפעם

1 Nuestra Sección Semanal 44:7.

2 18:23.

3 Allí 25.

sin distinción” a todos esos hombres, mientras que en nuestra Sección no le es suficiente aclarar que al decir *jalíla*, la intención de los hermanos de Iosef fue que esa acusación “carecía de sentido”, sino que añade que se trata de una “expresión de deshonra”? Si interpretar *jalíla* como “sinsentido” necesita aclaración, Rashi debería haberlo explicado la primera vez.

b) Además, en nuestro contexto, no solo que agrega diciendo que es “una expresión de deshonra”, sino que también introduce, “según la traducción aramea”, una *segunda* interpretación. Por lo tanto, habría que analizar, ¿por qué en Vaierá a Rashi le es suficiente decir que la palabra *jalíla* dicha por Avraham, indica que “sería un sinsentido para Di-s” y aquí, en relación a los hermanos de Iosef, se requiere una explicación adicional?

2. La elucidación del tema es la siguiente:

En Vaierá, la frase “*Jalíla*, lejos está de Ti!”, está dirigida a Di-s, donde el concepto de “sinsentido” o mundano no tiene cabida. Así, decir que “hacer tal cosa” es “un sinsentido para Ti (Di-s)” es en sí una declaración suficiente para mostrar que tal acción es completamente ilógica e inaceptable para Él.

Pero en nuestra Sección, que trata sobre seres humanos que sí se ocupan de cuestiones del ámbito *julín*, mundano, simplemente decir que el acto de robar la copa de plata era algo “mundano, carente de sentido”, no sería razón suficiente para rechazar “esa acción”, ya que no sería sorprendente que personas realicen actos mundanos.

A ello se debe, que en este contexto, Rashi ve la necesidad de añadir que, acusar a los hermanos de Iosef de realizar algo “mundano,

הראשונה, הסתפק רש”י בפירוש “חולין הוא לך”, ואילו בפרשתנו לא הי’ די לו במה שכתב “חולין הוא לנו” אלא הוסיף: “לשון גנאי” – הלא אם “חולין” הוא ענין הדורש הסברה, הוה לי’ לרש”י לבאר זאת בפעם הראשונה?

(ב) יתירה מזו: לא זו בלבד שהוסיף כאן רש”י את התיבות “לשון גנאי”, אלא שהביא עוד פירוש – “ותרגום וכו””; ומפני מה בפ’ וירא די בפירוש “חולין הוא לך” לבדו, ואילו כאן אין זה מספיק ואנו נזקקים לביאור נוסף?

ב. והביאור בזה:

בפ’ וירא, הלשון “חלילה” אמורה כלפי **הקב”ה**, שאצלו ית’ אין שייך כלל ענין של “חולין” וחול, ולכן די לומר ש”עשות כדבר הזה” (בתמי’) – הוא מפני ש”חולין הוא לך”, ובזה לחוד ברור כבר שדבר זה מופרך לגמרי אצל הקב”ה.

אבל בפרשתנו, שהנדון הוא בבני אדם שיש להם עסק ב”חולין” – הנה לגביהם “חולין הוא לנו” (לבד) אינו טעם מספיק כדי לשלול “מעשות כדבר הזה” (ליטול את גביע הכסף), שכן, מהו התימה אם בני אדם עשו דבר שהוא “חולין”? ולכן הוכרח רש”י **כאן** להוסיף,

carente de sentido” es también “una expresión de deshonra y desprecio”, porque en el ámbito de ellos, decir que algo es “mundano” no se limita a asuntos terrenales, sino que también, en ciertas cosas, implica que es algo deplorable y, por lo tanto, inaceptable.

3. Sin embargo, esta interpretación no es del todo clara, porque, en qué caso se podría argumentar que si algo es “mundano” se interpretaría como “una expresión de desprecio”, cuando se refiere a una persona que, por su nivel e importancia, no tiene contacto en absoluto con asuntos mundanos. Por lo tanto, cuando alguien de esas características califica algo como “mundano”, eso mismo implica “una expresión de desprecio”, queriendo decir, que para él, ese asunto (al ser mundano) es despreciable⁴.

[Es más, al rechazar algo de esta manera, se hace con *más* fuerza que con un término expresamente despectivo. Porque eso sugiere que algo que no está a su altura y estatus, ante él se descarta absolutamente, tanto, que incluso lo “mundano” se considera “despreciable”, del mismo tenor que un acto vil (como el robo)].

No obstante, en el caso que nos ocupa, los hermanos de Iosef necesitaban refutar la acusación de robo. Sería difícil argumentar que buscaban demostrarlo simplemente con la afirmación de que eso “para ellos era algo mundano”, de modo que haya que deducir de sus palabras⁵ que para ellos el robo es inaceptable porque incluso lo mundano es despreciable. Y mucho menos, de esa manera, podrían pretender convencer a un gentil (el emisario de Iosef), especialmente

ש“חולין הוא לנו” הוא “לשון גנאי”: “חולין” כאן (אינו מוגבל רק לתוכן של עניני חול, אלא) הוא (גם) לשון המורה שדבר זה מגונה, וממילא מופרך.

ג. אמנם פירוש זה אינו מחוור, שכן, אימתי יתכן לומר ש“חולין הוא לנו” הוא “לשון גנאי” – כאשר מדובר באדם שלגודל מעלתו וחשיבותו אין לו כל מגע ועסק עם עניני חול; ולפיכך, כאשר אדם זה מכנה דבר מסוים בשם “חולין” הרי זה “לשון גנאי”, היינו שלגביו דבר זה (בהיותו ענין של חולין) הוא מגונה.

[ואדרבה: בכך שולל הוא את הדבר יותר מאשר בלשון גנאי מפורשת – כי לשון זו מורה שדבר שאינו לפי ערכו ומעלתו מושלל כל כך לפניו, עד שאף דבר “חולין” הוא “גנאי” לגביו לא פחות מדבר מגונה ממש (גניבה וכיו“ב)].

אבל בנדון דידן, הרי השבטים הוצרכו לבטל את הטענה שהם שייכים לגניבה. וקשה לומר שבקשו להוכיח זאת ע“י הטענה “חולין הוא לנו”, שהיא – תלי תניא בדלא תניא (שענין הגניבה מופרך אצלם, משום שאפילו חולין הוא דבר מגונה לגביהם); וכל-שכן שאין לומר שבדברים אלו בקשו לשכנע

גוי (שליחו של יוסף), ובפרט – גוי

4 Por eso Iosef dijo (siendo el virrey) “*Jalila*, lejos está de mí hacer eso!” (en el final de nuestra Sección).

5 Shabat 22a.

un egipcio, ya que para *él*, lo “mundano” definitivamente no era algo despreciable.

Por eso, hubiera sido más apropiado expresar la negación del robo de una manera más clara y usando directamente una terminología despectiva.

A ello se debe, que Rashi trae la interpretación del *Targúm*, que “*jalíla*, lejos está de tus siervos!” alude a “una invocación a la misericordia Divina, como diciendo ‘quiera Di-s extender Su misericordia y protegenos de hacer una cosa así’”. Así, lo que ellos querían decir es, “Di-s nos libre” de tener algo que ver con un robo. Y más aún, la intención del ruego de “quiera Di-s extender Su misericordia y protegerlos de hacer una cosa así”, era que incluso inadvertidamente no llegasen a actuar así⁶.

Pero, al ser que la interpretación de *jalíla* como “invocación de misericordia” no está en todo el Tanaj (razón por la cual Rashi tuvo que señalar que al menos en el Talmud hay muchos ejemplos), por eso, Rashi la presentó como secundaria, siendo la principal que *jalíla* refiere a algo *julín*, “un acto mundano, un sinsentido”.

4. La enseñanza que obtenemos de este comentario de Rashi para el servicio a Di-s es la siguiente:

El Alter Rebe explica en *Torá Or*⁷ que “las cualidades espirituales de los Patriarcas deben encontrarse en cada judío”, mientras que “otras cualidades, como las de los hijos de Iaacov, padres de las tribus judías, pueden no estar presentes en todos”. Esto significa⁸ que

מארץ מצרים, ערות הארץ, דפשיטא שאצלו דברי “חולין” אינם ענין של גנאי.

ומשום הכי, הי’ (עכ”פ) מתאים יותר להביע את שלילת ענין הגניבה (לא באמירת “חולין הוא לנו”, אלא) בלשון ברורה של גנאי.

ועל כן הביא רש”י את פירוש התרגום ש”חלילה לעבדיך” פירוש “חס לעבדך” – “חס מאת הקב”ה כו”: תוכן אמירת השבטים הוא – “חס ושלום” שימצא בהם ענין של גניבה; (ויתר על כן?) “חס מאת הקב”ה יהי עלינו מעשות זאת כו”: “חס ושלום” חס ומרחם עלינו ולא יניח לנו אפילו להכשל (בשוגג) בכגון דא. אלא שמאחר שלא מצינו בתנ”ך חבר לפירוש זה ד”חלילה” במשמעות “חס” – (הוכרח רש”י לציין שעכ”פ בגמרא ישנו הרבה, ו) על כן, הביא רש”י פירוש זה כפירוש שני, והפירוש הראשון והעיקרי הוא, ש”חלילה” היינו “חולין הוא לנו”.

ד. ההוראה מפירוש רש”י זה בעבודת ה’:

רבינו הזקן מבאר בתורה אור, ש”בחי’ האבות צריך להיות בכל אדם”, “אבל שאר בחינות . . כגון השבטים . . יש לך אדם שאין בו כלל בחי’ ומדרגות אלו” – והכוונה בזה: אין הדבר מוכרח

6 Reém y Gur Arié aquí.

7 Comienzo de la Sección Vaerá.

8 Véase también en *Likutéi Sijot* vol. VI pág. 11 nota 39; y en vol. XVIII pág. 97 (y en las notas allí).

no todos los aspectos y características *únicos* que distinguen a una tribu de otra deberían encontrarse en cada judío. Sin embargo, las características generales presentes en *todas* las tribus (como hijos de los *Patriarcas*) deben estar presente en *cada* uno.

Por lo tanto, en nuestro caso, dado que la afirmación de “que una cosa así, sería un acto *julín*, mundano carente de sentido, una cuestión de desprecio”, no provino específicamente de uno de los padres de tribu, sino de todos en general, se entiende que el concepto de “que algo es *julín*, mundano carente de sentido” es relevante para todo judío:

El judío debe saber que todo su tema en la vida y su esencia – es el ámbito de la santidad; él y lo “mundano” (lo material) son dimensiones distintas, hasta el punto de que para él, el trato con lo material como algo “*julín* – meramente mundano”, es “despreciable” – esa actitud debe ser completamente rechazada por él, es algo inaceptable.

Este sentimiento no solo debe residir en lo profundo de su alma, sino también manifestarse externamente de tal manera que incluso las naciones del mundo reconozcan que él no se identifica con lo “mundano”. Esto sigue la misma lógica de lo dicho anteriormente, que para los hijos de Iaacov era evidente que la afirmación en sí misma, “que una cosa así es un acto mundano”, era prueba suficiente *para un egipcio*, que tal concepto no tenía *ningún vínculo* con ellos. Es decir, incluso un gentil sabía y reconocía que para ellos lo “mundano” se descarta *exactamente* de la misma manera que el robo para otros.

Si bien la *Torá misma* ordena al judío que “seis días deberá trabajar y realizar toda su labor”⁹, es decir, que durante los días laborables del judío

שבכל אדם מישראל ימצאו כל הבחינות והענינים המיוחדים, שבהם נבדל שבט א' מזולתו; אבל הבחינות והענינים הכלליים, שהיו בכל השבטים (בתור בני האבות), מוכרחים להמצא בכל איש ישראל.

ועד“ז בעניננו: כיון שהטענה “חולין הוא לנו לשון גנאי” לא באה משבט פרטי, אלא מהשבטים בכללותם, מובן, שהענין ד“חולין הוא לנו” נוגע לכל אדם:

יהודי צריך לדעת שכל ענינו ומהותו היא קדושה – הוא ו“חולין” (גשמיות) הם עולמות נפרדים, עד שהתעסקות בגשמיות בתור “חולין”, היא “גנאי” עבורו – הדבר צריך להיות מופרך לגמרי אצלו.

והרגש זה צריך להיות לא רק בפנימיות נפשו, אלא גם בגלוי ובאופן כזה, שאפילו אומות העולם יכירו בו שאינו שייך ל“חולין” – ע“ד האמור לעיל, שבעיני השבטים הי' פשוט, שהטענה “חולין הוא לנו” בפני עצמה היא הוכחה מספקת עבור גוי מצרי, שענין כזה אינו שייך אצלו. והיינו שגם גוי יודע ומכיר ש“חולין” מושלל אצלו כמו גניבה אצל אחרים ממש.

ואף שהתורה מצווה ליהודי: “ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך”, היינו שבימי החול עליו

se demanda ocuparse de lo “mundano”, esto no significa que deba rebajarse a los asuntos “terrenales”, sino al contrario, debe elevarlos al nivel de “(algo mundano que se hace en espíritu de) la *pureza de lo sagrado*”¹⁰. Esto se logra al servir a Di-s con la intención de que “todas las acciones sean en aras del Cielo”¹¹, y más profundamente¹², cuando la persona “reconoce a Di-s en todos sus caminos”¹³. Hasta el punto de que todos sus temas se santifican realmente, convirtiéndolos en asuntos de santidad menor, *kodashím kalím*, y más allá de eso, en santidades del nivel más alto de *kodesh kodashím*¹⁴.

5. Este concepto, que un judío es capaz de alcanzar un nivel en el que, incluso cuando se ocupa (en el marco de lo permitido por la Torá) de asuntos mundanos, se mantiene completamente separado de ellos hasta el punto de que estos (en sí mismos) para él se consideran un asunto despreciable,

se deriva de la realidad Divina, por así decirlo. Pues así como la luz Divina que se invierte en, y se relaciona con, las dimensiones creadas, no está, Di-s libre, atrapada en ellas¹⁵, y lo mundano no tiene lugar en la Divinidad, de modo similar, el judío vive en sintonía con ello – tiene la capacidad de involucrarse en el mundo y no quedar atrapado en él.

[Esto explica el énfasis y la repetición en la súplica de Avraham, al decirle a Di-s: “*Jalíla*, lejos esté de Ti hacer tal cosa! *Jalíla*, lejos eso esté de Ti, acaso el juez de toda la tierra no hará justicia!”.

Aparentemente, incluso si se pudiera pensar que la justicia y la rectitud de

לעסוק ב“חולין” – אין הכוונה בזה, שעליו להשפיל עצמו לעניני ה“חולין”, אלא אדרבה, שיעלה אותם לדרגא ומצב ד“חולין שנעשו על) *טהרת הקודש*”, שזה נפעל ע“י העבודה ד“כל מעשיך יהיו לשם שמים”, ויתרה מזו – “בכל דרכיך דעה”, עד שמקדש אותם ממש – שנעשים קדשים קלים, ולמעלה מזה – קדשי קדשים.

ה. ענין זה, שביכלתו של אדם מישראל להגיע למדרגה כזו – שגם בהיותו עסוק (ברשות התורה) בדברי “חולין”, הריהו מובדל מהם לגמרי, עד שהם (בתור חולין) ענין של “גנאי” אצלו –

הוא לפי שכן הוא, כביכול, אצל הקב“ה, שגם האור האלקי *שבערד* העולמות, אינו נתפס ח“ו בעולמות, ואין שייך אצלו חולין ח“ו.

[ועפ“ז מובנת ההדגשה וההכפלה בטענת אברהם “חלילה לך מעשות גו” חלילה לך השופט כל הארץ גו”

- דלכאורה: אף אילו הי' מקום

10 Jaguigá 19b en el final de la página.

11 Avot 2:12.

12 Véase en extenso en *Likutéi Sijot* vol. III pág. 907 y pág. 932; vol. XVIII pág. 104.

13 Proverbios 3:6.

14 Véase *Likutéi Sijot* Matot 83:2. Y en varias fuentes.

15 Serie de Discursos Jasídicos *Batí LeGaní* 5710 cap. 14. Y en varias fuentes.

Di-s no está a la altura de ser el “juez de toda la tierra”, ¡igualmente sería un completo absurdo “matar al justo con el malvado”! Entonces, ¿cuál es el sentido del ruego adicional de “*jalíla*, lejos eso esté de Ti! ¿Acaso el juez de toda la tierra no hará justicia?”

en realidad, Avraham quiso enfatizar que incluso en el nivel en que la Divinidad desciende, como si fuera, y Di-s se transforma en el “juez de toda la *tierra*”¹⁶, instancia en que las acciones de los seres inferiores tienen relevancia –pues desde ese estado Divino ellos son *juzgados* y se activa el sistema de recompensa y castigo¹⁷– incluso en *esa* situación de cercanía e involucramiento, lo mundano está “lejos” de la Divinidad¹⁸].

Consecuentemente, para el judío, que es “literalmente una parte de Di-s de lo Alto”¹⁹, incluso cuando se ocupa de asuntos mundanos, no es tomado por ellos y, en su esencia, permanece “separado” de ellos, hasta el punto de que su mundanidad en sí misma es algo despreciable para él,

este es precisamente el motivo por el que el judío tiene el poder de transformar lo mundano hasta que pertenezca al nivel de la *pureza de lo sagrado*, porque en su fuero íntimo está completamente más allá de lo mundano.

6. La enseñanza anterior también está relacionada con el tema general de nuestra Sección, que trata sobre los últimos eventos que llevaron al descenso (en la práctica) de Isaac y sus hijos a Egipto, y al exilio

לומר שאין הקב"ה ח"ו בדרגת היושר והצדק ד"שופט כל הארץ", עדיין מופרך לגמרי "לעשות כדבר הזה להמית צדיק עם רשע"? וא"כ מהי ההוספה "חלילה לך השופט כל הארץ גו"? – אלא

בזה הדגיש אברהם, שאפילו בדרגת "השופט כל הארץ", דרגת האלקות שמעשי התחתונים תופסים מקום לגבי – שם הם **נשפטים** ומשם נמשך הענין דשכר ועונש – הנה גם **במדרגה זו אין ל"חולין"** כל שייכות].

ולכן, כן הוא גם אצל אדם מישראל שהוא "חלק אלוהי ממעל ממש", שאפילו בשעה שעוסק בעניני "חולין", אינו נתפס בהם, ובפנימיותו נשאר הוא "מובדל" מהם, וזאת – עד לאופן כזה, שהחולין שבהם הוא דבר מגונה אצלו;

וזה גופא הטעם שיש לאדם מישראל הכח להפוך את החולין עד שייעשו "חולין שנעשו על) **טהרת הקודש**", לפי שבפנימיותו הריהו נעלה לגמרי מ"חולין".

ו. ההוראה הנ"ל קשורה גם לתוכן הכללי של פרשתנו, שבה מדובר אודות הקץ והסיבות והמאורעות האחרונים שהובילו לירידה (בפועל) של יעקב ובניו

16 Véase comentario de Rashi en Vaierá 19:24.

17 Véase *Torá Or* en Discurso que comienza "*Erdá na*".

18 Nótese lo escrito en *Or HaTorá*, Devarím pág. 8.

19 *Tania* comienzo del cap. 2.

de Egipto, que es el comienzo de todos los exilios²⁰:

Es conocido²¹ el dicho de nuestros Rebes, que “solo nuestros cuerpos fueron entregados en el exilio y bajo el dominio de las naciones del mundo, mientras que nuestras almas no fueron expulsadas al exilio ni entregadas al dominio de las naciones”.

De ello se entiende, que el exilio no puede dominar al judío a menos que su cuerpo y sus asuntos materiales tengan relevancia para él; pero cuando no lo tienen (y lo mundano en sí mismo es despreciable) porque la luz de su alma se manifiesta claramente y no tiene ninguna relación con las cuestiones mundanas, entonces, el exilio no tiene ningún dominio sobre él²².

Se podría decir que esta es también la razón profunda por la cual el último evento que llevó al descenso de Iaacov y sus hijos a Egipto, fue el hallazgo de “la copa de plata” en posesión de los hermanos de Iosef, padres de las tribus. Porque el exilio y el dominio de las naciones solo pueden gobernar sobre los judíos si hay en ellos (al menos) una deficiencia en la percepción de “desprecio” de lo mundano: el hecho de que se encontró con ellos “la copa de plata” incluso sin su conocimiento, es una prueba de alguna deficiencia²³ en su rechazo a lo mundano. Esto es *similar* a la conocida²⁴ idea que, desde la mirada del alma no es posible que el judío cometa una

למצרים, ולגלות מצרים שהיא ראש לכל הגליות:

ידוע פתגם רבותינו נשיאינו, אשר “רק גופותינו נמסרו בגלות ובשעבוד מלכויות, ואילו נשמותינו לא נמסרו לגלות ולשעבוד מלכויות”.

ולכן אין הגלות יכולה לשלוט על אדם מישראל אלא כאשר גופו ועניניו הגשמיים תופסים אצלו מקום; אבל בשעה שאינם תופסים אצלו מקום (אלא אדרבה, “חולין” . לשון גנאי), משום שמאירה בו בגילוי נשמתו שאין לה כל שייכות לעניני “חולין” – אזי אין לגלות כל שליטה עליו.

וי“ל, שזהו גם הטעם הפנימי, שהמאורע האחרון שגרם לירידת יעקב ובניו למצרים הי’ מציאת “גביע הכסף” ברשות השבטים – לפי שאין גלות ו**שעבוד** מלכויות יכולים לשלוט על ישראל אלא אם יש אצלם (לכל הפחות) חסרון מסוים בהרגש של “חולין” . לשון גנאי: “מה שנכשלו שנמצא אצלם “גביע הכסף” אפילו **שלא** בידעתם, הוא ראי’ על חסרון כלשהו בהרגש השלילה שלהם ל“חולין”; ע”ד הידוע שמצד הנשמה אין שייך

20 Todos los reinos son llamados *Mitzraim* (*Bereshit Rabá* 16:4).

21 Impreso en el comienzo del *kuntres* (fascículo) 14 (*Séfer HaMaamarim, kuntreisim* vol. I pág. 175b). *Likutéi Divurim* vol. IV pág. 692a.

22 Véase *Pelaj HaRimón Shemot* pág. 7 en nombre del Alter Rebe, que “ante las almas más excelsas el *Beit HaMikdash* no fue destruido en absoluto”.

23 Véase *Likutéi Sijot* vol. V pág. 64.

24 Véase *Tania Igueret HaKodesh* en el final del cap. 28. Véase en extenso en *Likutéi Sijot* vol. III pág. 944 en adelante.

transgresión incluso *inadvertidamente*.

7. De la misma manera que esto se aplica al judío, que la naturaleza general del exilio es solo externa relacionada con el cuerpo, pero interiormente, desde la percepción del alma, se encuentra en un estado de libertad y redención – algo similar ocurre con el tema del exilio mismo:

La intención de Di-s al enviar a los judíos al exilio es la elevación y la redención que provendrá seguido de este; por eso, solo externamente se vive una situación de descenso espiritual y exilio, pero interiormente y a *propósito*, es un asunto de elevación y redención²⁵.

Esta es también la explicación del conocido dicho de los Sabios²⁶ que afirma que, justo después de la destrucción del Templo, nació el salvador y redentor de Israel. Es decir, que no bien comenzó el exilio dio inicio la Redención, ya que de eso se trata todo el sentido profundo que subyace al exilio.

Esta es también la naturaleza de la *avodá* – el esforzado servicio a Di-s– que realiza el judío: al procurar que en su conducta se perciba su esencia interior –el alma que trasciende el estado de exilio– él revela (también) la profundidad subyacente y la intención del exilio – que la Redención salga a la luz y sea una realidad.

8. Como se ha explicado varias veces, en el comentario de Rashi sobre la Torá hay “cuestiones maravillosas”²⁷ de todas las áreas de la Torá, incluso según la modalidad insinuativa y en la faceta de lo místico y oculto.

שהאדם יעבור עבירה אפילו בשוגג.

ז. וכשם שכן הוא בנוגע לאדם מישראל – שכללות ענין הגלות הוא רק בחיצוניות, מצד הגוף, אבל בפנימיות, מצד הנשמה, הוא במצב של חירות וגאולה – עד“ז הוא בנוגע לענין הגלות עצמו:

הכוונה בזה שהקב“ה שלח את בני ישראל לגלות היא העלי‘ והגאולה הבאה לאחר‘; ונמצא שרק בחיצוניות זוהי ירידה וגלות, אבל בפנימיות ובכוונה זהו ענין של עלי‘ וגאולה.

וזהו גם הביאור הפנימי במאמר חז“ל הידוע, שתיכף אחר החורבן נולד מושיען וגואלן של ישראל, היינו, שתיכף בהתחלת הגלות התחילה הגאולה, לפי שזהו כל התוכן הפנימי של הגלות.

וזהו גם מהות ותוכן עבודתו של איש ישראל: עי“ז שפועל שבהנהגתו תהא ניכרת מהותו הפנימית, הנשמה שלמעלה ממצב של גלות, הריהו מגלה (גם) את הפנימיות והכוונה בגלות – הגילוי דהגאולה.

ח. כפי שנתבאר כמה וכמה פעמים, בפירוש רש“י על התורה ישנם “ענינים מופלאים” מכל חלקי התורה, גם ע“ד הרמז והסוד –

²⁵ Véase en extenso acerca de todo esto en *Likutéi Sijot* vol. V pág. 61 en adelante.

²⁶ *Eijá Rabá* 1:91.

²⁷ Palabras de *Shla* en su Tratado *Shevuot* (181a).

En este sentido, encontramos en el comentario de Rashi al final de nuestra Sección una alusión al tema del exilio y la Redención mencionado anteriormente:

Sobre las palabras²⁸ de Iehudá a Iosef, “*ma nitztdák*, ¿cómo podemos demostrar nuestra inocencia?” Rashi explica: “el verbo *nitztdák* se deriva de la misma raíz que el vocablo *tzédek* צדק, justicia, rectitud. Y, lo mismo que en este caso, cualquier verbo cuya raíz empiece con la letra *tzadik* צ y esté conjugado en los modos reflexivo y pasivo *hitpaél* o *nitpaél*, adopta una letra *tet* ט en lugar de la letra *taf* ת, al igual que sucede con los demás verbos reflexivos y pasivos. Pero no la coloca antes de la primera letra de la raíz del verbo, sino, entre las dos primeras letras de la raíz. Por ejemplo, en este caso el verbo *nitztdák* נצטדק cuya raíz es *tzédek* צדק. Y Rashi cita varios ejemplos al respecto. Luego continúa: “pero cuando un verbo tiene como letra inicial una *samaj* ס, o una *shin* ש y está conjugado en el modo reflexivo *hitpaél*, se inserta la letra *taf* ת entre las dos primeras letras de la raíz”. Y sobre esto Rashi trae ejemplos: primero de palabras que comienzan con *samaj* (*sovel, sakal*), y luego de palabras que comienzan con *shin* (*shomer, sholel*), y termina con el ejemplo del versículo “*mistolel beamí* – pisoteas a Mi pueblo”²⁹, cuyo verbo *mistolel* מסתולל deriva de la misma raíz que la palabra *selulá* סלולה en la frase “un camino no aplanado”³⁰, no סלולה”.

En este comentario de Rashi es menester comprender los siguientes puntos:

a) Según el orden que Rashi presenta en su comentario, que primero trae ejemplos de palabras que comienzan con una *samaj* y luego con una *shin*, debería haber citado el ejemplo de *mistolel* (que comienza con una *samaj*): (a) junto con todos los ejemplos de palabras que comienzan con una *samaj*,

ומצינו גם רמז על ענין הגלות והגאולה הנ"ל בפירוש רש"י בסיום פרשתנו:

על התיבות “ומה נצטדק” פירש רש"י: “לשון צדק וכן כל תיבה שתחלת יסודה צד” ויהי באה לדבר בלשון מתפעל או נתפעל נותן טי"ת במקום תי"ו ואינה נתנת לפני אות ראשונה של יסוד התיבה אלא באמצע אותיות העיקר (ומביא על כך דוגמאות אחדות) . . . ותיבה שבתחלתה סמ"ך או ש"ן כשהיא מתפעלת התי"ו מפרדת את אותיות העיקר . . . [ומביא רש"י דוגמאות – תחילה מתיבות המתחילות בסמ"ך (“סבל”, “סכל”), ואח"כ מתיבות המתחילות בש"ן (“שמר”, “שולל”), ומסיים] מסתולל בעמי מגזרת דרך לא סלולה”.

וצריך להבין:

א) לפי הסדר בפירוש רש"י, שמביא תחילה דוגמאות מתיבות שתחילתן בסמ"ך ואח"כ מתיבות שתחילתן בש"ן – הי' לו להביא את הדוגמא ד“מסתולל” (שתחלתה בסמ"ך): א) יחד עם כל הדוגמאות מתיבות שתחלתן בסמ"ך, ב) לפני

28 Nuestra Sección 44:16.

29 Vaerá 9:17.

30 Jeremías 18:15.

y (b) antes de los ejemplos de palabras que comienzan con una *shin*.

b) ¿Por qué Rashi escribe aquí que “*mistolel* deriva de la misma raíz que la palabra *selulá* סלולה en la frase ‘un camino no *aplanado*, no סלולה” – diferente a lo que él mismo escribe en el lugar del versículo “aún pisoteas a Mí pueblo” (en la Sección Vaerá cuando Moshé exhorta al Faraón para dejar en libertad a los judíos)? Él allí dice que *mistolel* se deriva de la misma raíz³¹ que la palabra *mesilá*³² מסלה (camino) y no de lo *selulá* לא סלולה (no aplanado) como señala aquí.

c) ¿Por qué Rashi escribe aquí que “*mistolel* deriva de la misma raíz que la palabra *selulá* סלולה en la frase ‘un camino no *aplanado*, no סלולה”, en lugar de simplemente señalar que deriva la palabra *mesilá* מסלה (como escribió en Vaerá)?

9. La explicación de esto (según lo que se puede deducir de las diferentes insinuaciones en el comentario de Rashi), es la siguiente:

La diferencia entre nuestra Sección y la Sección Vaerá radica en que Miketz se ocupa, como se mencionó anteriormente, de lo relativo al (último) período de preparación para el *exilio* en Egipto. En cambio, en Vaerá se trata de las primeras plagas que Di-s trajo sobre los egipcios – esto es, el comienzo de la *redención*³³, y especialmente según el dicho de los Sabios³⁴ que (ya) en Rosh Hashaná de ese año (seis meses antes del Éxodo) había cesado la servidumbre de nuestros antepasados en Egipto.

Con esto se entiende por qué en Vaerá, al comienzo de la redención, cuando Moshé increpa al Faraón para que reconozca su derrota ante las plagas,

הדוגמאות מתיבות שתחלתן בשי"ן?
(ב) מדוע כתב רש"י כאן, ש"מסתולל" הוא "מגזרת דרך לא סלולה" – דלא כמו שכתב בעצמו על הפסוק "עודך מסתולל" במקומו (בפ' וארא), ש"מסתולל" הוא "מגזרת מסלה"?

(ג) מפני מה כתב רש"י כאן "מגזרת דרך לא סלולה" ולא בקיצור "מגזרת סלולה" (ע"ד שכתב בפ' וארא: "מגזרת מסלה")?

ט. והביאור בזה (ע"ד הרמז שבפירוש רש"י):

החילוק בין פרשתנו לפ' וארא הוא, שפ' מקץ עוסקת, כנ"ל, בענין (קץ) זמן ההכנה לגלות מצרים, משא"כ בפ' וארא מדובר אודות המכות הראשונות שהביא הקב"ה על המצרים – התחלת הגאולה, ובפרט ע"פ מאמר רז"ל (ש(כבר) בראש השנה בטלה עבודה מאבותינו במצרים.

ובזה מובן מה שבפ' וארא, בהתחלת הגאולה, כתב רש"י

31 En otras versiones manuscritas de Rashi dice: “derivado de *selulá* – que estaba *mesilá*”.

32 Isaías 11:16.

33 Véase en extenso en *Likutéi Sijot* vol. XVI pág. 34 y en las notas allí.

34 Rosh Hashaná en el comienzo de pág. 11a.

Rashi escribe que *mistolel* “se deriva de *mesilá*, camino”: aunque el Faraón “todavía pisoteaba al pueblo judío sin permitir que se vayan”, es solo porque *él* no reconocía ni sentía que lo que sucedía ya era el comienzo de la redención. Pero en verdad, esas plagas ya eran un “derivado del camino” – ya constituían un camino pavimentado hacia la redención; porque precisamente el hecho de que “todavía él los pisoteaba y no les permitía salir” era “a fin de mostrarle el poder de Di-s y para que se hable de Su Nombre en toda la tierra”³⁵, e incluso, “para incrementar Sus maravillas en la tierra de Egipto”³⁶.

En cambio, en nuestra Sección, que trata sobre el (comienzo del) exilio, entonces el “pisoteo a Su pueblo” es a modo de un “camino no aplanado”: parece que la situación fuera de ocultación y desorden, como un verdadero exilio.

Sin embargo, dado que ambas interpretaciones en Rashi – “derivado de un camino no aplanado” y “derivado de camino” – son de la misma palabra, *mistolel*, esto demuestra que tienen un contenido que las une³⁷: incluso el “camino no aplanado” es un “camino” – es un “camino” (“*mesilá*”) que lleva a la redención³⁸, solo que al comienzo del exilio parece ser “(un camino) no aplanado” – porque externamente el exilio parece ser genuino; pero interiormente, la idea subyacente indica, que el “camino no pavimentado”, el exilio encierra en sí mismo “un camino aplanado para el resto de Su pueblo”³² – un camino claro hacia la redención, ya que la intención y la idea profunda del exilio de Egipto

ש“מסתולל” הוא “מגזרת מסלה”: הגם שפרעה “מסתולל בעמי לבלתי שלחם”, הרי זה רק משום שפרעה לא הכיר והרגיש בכך שזו כבר התחלת הגאולה, אבל אליבא דאמת הרי זה “מגזרת מסלה” – זוהי כבר דרך סלולה לגאולה; כי הא גופא ש“עודך מסתולל בעמי לבלתי שלחם” הי’ “בעבור הראותך את כחי ולמען ספר שמי בכל הארץ” ו“למען רבות מופתי בארץ מצרים”. משא“כ בפרשתנו, שהתוכן הוא (התחלת ה)גלות, אזי ה“מסתולל בעמי” הוא באופן של “דרך לא סלולה”: נראה הדבר כאילו זוהי גלות אמיתית.

ואעפ“כ, כיון שב’ הפירושים ברש“י – “מגזרת דרך לא סלולה” ו“מגזרת מסלה” – הם על תיבה אחת, הרי זו ראי’ שיש להם תוכן המקשרם יחד: גם אותה “דרך לא סלולה” הרי היא “דרך” – “דרך” (“מסלה”) המוליכה לגאולה, ואין זאת אלא שבתחילת הגלות זוהי “(דרך) לא סלולה” – משום שבחיצוניות נראה הדבר כגלות אמיתית; אבל בפנימיות, “דרך (ה) לא – סלולה” היא, הגלות גופא היא ענין של “מסלה לשאר עמו גו”³⁶ – “מסלה” לגאולה, לפי שהכוונה

35 Vaerá allí 16.

36 Bo 11:9.

37 Véase *Likutéi Sijot* vol. III pág. 782. Y en otras fuentes.

38 *Biuréi HaZohar* en el comienzo de la Sección Vaishlaj. Y véase comentario de Rashi sobre *Bereshit Rabá* 70:4.

es – el Éxodo de Egipto y la Entrega de la Torá.

Esta es la razón por la que Rashi trae el ejemplo de “pisoteas a Mi pueblo, *mistolel beami*” (escrito con respecto a las plagas con las que se dio inicio a la *redención*) en nuestra Sección de la Torá, donde todavía se trata sobre la preparación y el comienzo del *exilio* – porque ya en el comienzo del exilio está presente la intención y la finalidad profunda, el estado de redención del exilio.

10. Según lo expuesto líneas arriba, también se comprende la razón por la que Rashi ubica el ejemplo de “*mistolel*” al final de su comentario (que de hecho, es lo último que él explica en Miketz) – porque así él alude a que el “cierre” y el propósito de los eventos relatados en las Secciones Vaieshev y Miketz, que condujeron al exilio en Egipto, ya se conectan con la redención; él pretende mostrar que la redención ya está dentro del exilio en su faceta interna.

Lo mismo ocurre con el actual y último exilio, cuando el judío reconoce y siente que todo el asunto y la situación de exilio es solo algo externo, mientras que interiormente él está por encima del exilio y ya vive con la idea y el concepto del Futuro Venidero – eso mismo saca a la luz, de su estado oculto a uno revelado³⁹, el aspecto interior del exilio, y así viene la Verdadera y Completa Redención a través del Mashíaj Tzidkeinu, realmente muy pronto.

והפנימיות דגלות מצרים היא – יציאת מצרים ומתן תורה.

ולכן הביא רש"י את הדוגמא מ"מסתולל בעמי" (שנאמרה לגבי המכות שעל ידן התחילה הגאולה, כנ"ל) בפרשתנו, שבה מדובר עדיין אודות ההכנה והתחלת הגלות – לפי שתיכף בתחילת הגלות כבר נמצא בכוונה ובפנימיות ענין הגאולה מהגלות.

יוד. ע"פ הנ"ל מובן גם הטעם שקבע רש"י את מקומה של הדוגמא מ"מסתולל" בסוף פירושו – לפי שבזה מרמז, שהחותם והתכלית דהמאורעות המסופרים בפרשיות וישב ומקץ, שהביאו לגלות מצרים, שייך כבר לגאולה, אשר נמצאת כבר בתוך הגלות בפנימיות.

וכן הוא גם בנוגע לגלות זה האחרון, שבשעה שהאדם מכיר ומרגיש שכל ענין הגלות הוא ענין חיצוני בלבד, ואילו בפנימיות עומד הוא למעלה מהגלות וכבר ישנו הענין דלעתיד – זה גופא מוציא את פנימיות הגלות מן ההעלם אל הגילוי, ובאה הגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו בקרוב ממש.

(de una *Sijá* de Shabat Parshat Miketz 5725 – 1964)

39 Nótese lo escrito en *Tania Igueret HaKodesh* en el final del cap. 11.

Resumen

ELEVAR LO PROFANO

En nuestra Sección Semanal, al narrar el hallazgo de la copa de plata en la alforja del hijo menor de Iaacov, la Torá dice: “ellos preguntaron: ¿por qué habla mi señor así? Sería indigno de tus siervos cometer tal acto”. Rashi aclara: “sería indigno de tus siervos” implica que esto es un acto profano para nosotros, una expresión que denota deshonor. El *Targúm* interpreta esta frase como “*jas*” (misericordia para tus siervos), sugiriendo que la misericordia Divina nos prevenga de cometer tal acto. Hay varios ejemplos del uso de “*jas*” con este significado en el Talmud, como “*jas veshalom*”.

Debemos entender: en la Sección Vaierá, cuando Avraham dialoga con Di-s acerca de Sedom, se utiliza el término “indigno sería de Ti realizar algo así” y Rashi lo interpreta como “algo profano”. ¿Por qué aquí no lo define como deshonroso? Además, ¿por qué Rashi no incluye la interpretación del *Targúm* en ese contexto?

La explicación es que, al hablar con Di-s, Avraham entendía que lo profano es lo que no guarda relación con lo Divino. Por eso, allí Rashi no necesitaba añadir más explicaciones. En cambio, en nuestra Sección, que trata de personas, lo profano no basta para expresar la gravedad de la situación, por lo que Rashi añade que también significa deshonroso, una acusación irrefutable.

Dado que lo profano o deshonroso, como robar, no se considera profano para un egipcio, los hijos de Iaacov debían refutar de otra manera la acusación egipcia. Por eso Rashi añade la explicación del *Targúm*, “*jas*”, implorando la misericordia Divina para evitar caer en tal pecado, incluso involuntariamente. Como en el Tanaj no aparece “*jas*” para lo profano en hebreo, Rashi lo introduce como una explicación secundaria, señalando que es un término común en el Talmud.

La enseñanza es que lo judío debe reconocer que lo profano es lo ajeno a él, transformando estos temas en sagrados, al igual que la luz Divina relacionada con los mundos no se percibe en ellos. Como dicen los Rebes de Jabad, “solo nuestros cuerpos están en exilio, nuestras almas no”. Así, si el cuerpo no se nutre del exilio y no ocupa espacio en él, su alma brilla, anulando el exilio.

Del mismo modo, el exilio es internamente redención. El día de la destrucción del *Beit HaMikdash* nació el redentor de Israel, señalando que el exilio es el camino hacia la Redención eterna. Cuando el judío comprende que el exilio es

meramente superficial y que internamente está por encima, revelando lo oculto, acelera la llegada de una Redención Verdadera y Completa.

(Resumen de la tercera *Sijá* de Parshat Miketz vol.15)

Bsd.

Miketz

Volumen XX - Sijá 1

La perfecta correspondencia de un comentario
de Rashi sobre la Torá con el aspecto místico del
mismo contexto ilustrado por el Zohar



Espacio
para
dedicatorias



1. Sobre el versículo¹ “a Iosef le nacieron dos hijos *antes* de que llegara el año de hambruna”, Rashi comenta (basado en las palabras de la *Guemará*²) que “de aquí se aprende que para la persona está prohibido tener relaciones íntimas durante años de hambruna”.

Sin embargo, *Tosafot*³ plantea una objeción: Iojéved nació “entre las murallas”⁴ (cuando Iaacov y sus hijos llegaron a Egipto) en un tiempo de hambruna⁵, entonces, ¿cómo podríamos decir que Leví (el padre de Iojéved) transgredió esta prohibición, Di-s libre?

De manera similar, hay quienes cuestionan⁶ según el versículo que señala que “Itzjak se entretenía con Rebeca”⁷ – interpretado como que “él tenía relaciones íntimas”⁸,

א. על הפסוק “וליוסף יולד שני בנים **בטרם** תבוא שנת הרעב” הביא רש”י בפירושו (מדברי הגמרא) “מכאן שאסור לאדם לשמש מטתו בשני רעבון”.

והקשו התוס': הלא יוכבד נולדה “בין החומות” (כאשר יעקב ובניו באו למצרים), ו“אותו העת עת רעב הי”’, ואיך אפשר לומר, שלוי (אבי יוכבד) עבר על איסור ה“ו?

ועד“ז יש מקשים מן הכתוב “וירא גו‘ יצחק מצחק” — “שראהו

1 Nuestra Sección 41:50.

2 Taanit 11a.

3 Taanit allí, párrafo que comienza “*Asur*”.

4 Sotá 12a. Bavá Kamá 120a en el comienzo de la pág.; 123b en el inicio de la pág. Y en varias fuentes más. Citado en el comentario de Rashi sobre la Torá (señalado más adelante en la nota 26).

5 Pues Iaacov fue a Egipto dos años después de haber comenzado la hambruna (véase Vaigash 45:6 en adelante. Rashi allí 47:19).

6 *Reém* y *Gur Arié* y otros (en nuestra Sección sobre el versículo en cuestión).

7 Toldot 26:8.

8 Rashi allí. Y véase *Bereshit Rabá* sobre el versículo (cap. 64:5).

a pesar de que eran días de “hambruna en la tierra”⁹.

Los comentaristas han elaborado extensas explicaciones sobre esto¹⁰, proponiendo varias soluciones a estas preguntas, entre ellas:

a) Que esa restricción no se define como una prohibición tal cual, sino más bien, es una práctica más allá de la letra de la ley¹¹, y que Itzjak y Leví no eran meticulosos en esa práctica más estricta (o, también se podría responder, que antes de la Entrega de la Torá no era una prohibición¹², siendo el ejemplo de Iosef meramente una apoyatura en la Escritura¹³ para una conducta no exigida por la ley).

b) Que aquellos “carentes¹⁴ de hijos”¹⁵ – que aún no han cumplido con el mandato de “ser fecundos y multiplicarse”¹⁶ (como Itzjak y Leví¹⁷ en ese momento), o¹⁸ en la “noche de inmersión”¹⁹, esos casos, no están incluidos en esta prohibición.

c) Que la prohibición rige solo cuando “el pueblo de Israel está sufriendo”²⁰. Eso explicaría por qué esta restricción no afectaba a Itzjak²¹ y Levi²², ya que Iaacov y sus hijos no estaban en situación de sufrimiento porque tenían

משמש מטתו” — הלא הי’ אז “רעב בארץ”?

והאריכו בזה המפרשים, ותירצו את השאלות הנ”ל בכמה אופנים, ומהם:

(א) אין זה איסור ממש, אלא מדת חסידות בלבד, ויצחק ולוי לא נזהרו במדת חסידות זו (או שקודם מתן תורה לא הי’ איסור בדבר, והראי’ מיוסף היא רק אסמכתא).

(ב) אלו שהם “חשוכי בנים” — שעדיין לא קיימו מצות פרי’ ורבי’ (כ(יצחק ו) לוי באותו הזמן), או “בליל טבילה”, אינם בכלל האיסור.

(ג) האיסור הוא רק כאשר “ישראל שרויין בצער”, ולכן לא חל איסור זה על (יצחק ו) לוי, שהרי יעקב ובניו לא היו שרויין בצער כיון שהיתה להם תבואה; ומה שיוסף

9 Toldos 26a. (Y véase más adelante párrafo 2 y en la nota 25).

10 Véase los comentaristas: sobre el Talmud en Taanit allí; sobre Rashi en nuestra Sección sobre el versículo en cuestión; sobre *Bereshit Rabá* cap. 31:12. Comentaristas del *Tur* y *Shulján Aruj* Oray Jaim final del cap. 574. Y varias fuentes más.

11 *Tosafot* Taanit allí.

12 *Beit Iosef* sobre *Tur* Oray Jaim allí.

13 *Beit Iosef* allí.

14 Taanit allí.

15 Así contestaron nuestros Maestros los Autores de *Tosafot*, Rabí Ovadiá Bartenura, *Reém*, *Gur Arié* y otros exégetas sobre este versículo.

16 Rashi, Taanit allí.

17 Él no tenía una hija (véase los exégetas de la nota 16).

18 *Shla* Shaar HaOtiot (103b).

19 Según el dictamen de *Beit Iosef* Oray Jaim allí.

20 Palabras de *Ran* en Taanit allí.

21 Tal como está escrito en *Najalat Iaacov* sobre nuestra Sección aquí.

22 *Ran* allí. Y véase también *Jizkuni*, *Tzeidá LaDérej*, *Beer Maim Jaim* (de autoría del hermano del *Maharal*), *Dévek Tov* (en la nota), *Najalat Iaacov*, *Or HaTorá* y otros exégetas aquí en el tema. Y véase otras respuestas en *Jojmat Shlomó* sobre el *Shulján Aruj* Oray Jaim.

alimentos²³. Y si este es el criterio para la abstención de Iosef, fue porque pensó que su familia estaba sufriendo²⁴.

2. Sin embargo, esto plantea un gran interrogante sobre la interpretación de Rashi: ¿por qué él no advirtió, ni tampoco aclaró, esta aparente inconsistencia en las conductas de Itzjak y Levi?

[Ciertamente, los dilemas planteados surgen (también) en el contexto de la comprensión *literal* del texto de la Torá: al versículo “Avimélej miró por la ventana”, Rashi lo explica como “lo vio (a Itzjak) teniendo relaciones”, y en su comentario escribe que esto fue (no solo durante “hambruna en la tierra”, sino) en “un año de hambruna”²⁵. De manera similar, Rashi señala en su comentario sobre la Torá²⁶ que Iojéved “nació entre las murallas”²⁷, y de hecho, esto fue durante los años de hambruna, como está *explícito* en la Torá²⁸ (que la causa del traslado de Iaacov y su familia a Egipto fue la hambruna que se sufría en aquel momento].

No podemos decir que Rashi se basó en alguna de las respuestas antes expuestas, ya que además de las diferentes dificultades interpretativas que presenta cada una de esas explicaciones (que no es este el lugar para detenerse en ellas), todas entrañan el mismo tema sin resolver: *ninguna* de ellas está ni siquiera *insinuada* en el comentario de Rashi,

[en este punto es pertinente recordar, tal como se mencionó en varias ocasiones, que Rashi escribió su comentario sobre la Torá de tal manera que incluso “un niño de cinco años que se inicia en el estudio la Escritura” pudiera

nmnc, hwa mwni sla yde shi sh lahm
tboawa osbr shhm shroiyin bczr.

ב. אלא שלפי זה עולה תמיהה גדולה בפירוש רש״י: מדוע לא תירץ הקושיות הנ״ל מיצחק ולוי? [הלא שאלות אלו מתעוררות (גם) בלימוד ע״ד הפשט: על ״וישקף אבימלך גו״²⁷ פירש רש״י ״שראהו משמש מטתו״, ובפירוש כתב רש״י שהיתה זאת (לא רק עת ״רעב בארץ״, אלא) ״שנת רעבון״; ועד״ז מביא רש״י בפירושו על התורה שיוכבד ״נולדה בין החומות״, והי׳ זה בשנות הרעב כמפורש בתורה].

ואין לומר שרש״י סמך על אחד מן התירוצים הנ״ל — דנוסף על הקשיים השונים שבכל אחד מתירוצים אלו (שאין כאן המקום להאריך בהם), הרי הצד השווה בכולם — שאינם (אפילו) נרמזים בפירוש רש״י כלל,

[וכבר נתבאר כמה פעמים, שרש״י כתב את פירושו על התורה בסגנון כזה, שגם ״בן חמש למקרא״

23 Taanit 10b.

24 Véase una explicación un tanto diferente en *Beer Maim Jaim y Dévek Tov* sobre Taanit allí.

25 Toldot allí 12.

26 Vaigash 46:15. Allí 26. Y similar en Rashi Bamidbar 3:15. Pinjás 26:59.

27 Nótese lo escrito en Rashi Pinjás allí, 24.

28 Véase nota 5.

comprender su intención a partir de sus (contadas) palabras, sin necesidad de buscar explicaciones adicionales].

De esto se deduce que, si *en nuestro tema*, Rashi escribe *simplemente* – sin hacer ninguna diferencia ni señalar condicionamientos, que “para la persona está prohibido tener relaciones íntimas durante años de hambruna”, está claro que: (a) esto es una prohibición, como se entiende literalmente; (b) la prohibición se aplica a todos sin excepción – incluso a Iosef (antes de la Entrega de la Torá) y a aquellos “carentes de hijos” (y no se hace excepciones en la “noche de inmersión”); y (c) esto no está vinculado exclusivamente al sufrimiento del pueblo de Israel, sino que la prohibición cobra vigor en cualquier situación de “años de hambruna” en el mundo.

3. Otra cosa que llama la atención en este comentario de Rashi:

Rashi dice “*de aquí* se aprende que para la persona está prohibido etc.”, sugiriendo que este versículo es la fuente de la prohibición. Al enfatizar “*de aquí*”, él parece indicar que hay otra fuente potencial de la que podríamos aprender esta prohibición, pero él explícitamente la descarta al señalar que el aprendizaje proviene específicamente “*de aquí*”.

De hecho, en el Talmud *Ierushalmi*²⁹ (de Jerusalén) y en el *Midrash*³⁰, junto con la enseñanza que se desprende de la conducta de Iosef, se menciona el versículo sobre Noaj³¹, cuando Di-s le dijo: “entra en el arca, tú, tus hijos, tu esposa y las esposas de tus hijos contigo”, del cual se deduce que “al entrar en el arca, a Noaj le fue prohibido mantener relaciones”; aparentemente,

yoכל להבין את כוונתו מתוך תיבותיו (הספורות), ללא צורך לחפש הוספת ביאור על זה].

ומזה שכתב רש"י **כאן בסתם** — ללא כל חילוקים ותנאים: “אסור לאדם לשמש מטתו בשני רעבון”, מוכח, אשר (א) זהו איסור, כפשוטו; (ב) האיסור חל על הכל ללא יוצא מן הכלל — גם על יוסף (קודם מתן תורה) ועל “חשוכי בנים” (ובליל טבילה); (ג) אין זה קשור דוקא לצער בני ישראל, אלא האיסור קיים בכל מצב של “שני רעבון” בעולם.

ג. עוד תמיהה בפירוש רש"י זה: לשון רש"י היא “**מכאן** שאסור לאדם כו”, דהיינו שפסוק זה הוא מקור האיסור. ומהדגשת רש"י “**מכאן**” מובן, שיש מקור נוסף שלכאורה היינו יכולים ללמוד ממנו איסור זה — וזאת שולל רש"י בהדגשתו שהלימוד הוא **מכאן** דוקא.

ואמנם מצינו בירושלמי ובמדרש, שיחד עם הלימוד הנ"ל מיוסף, מובא הפסוק האמור בנה “ובאת אל התיבה אתה ובניך ואשתך ונשי בניך אתך”, שממנו למדים ש“בכניסתו

29 Taanit allí.

30 *Beresheit Rabá* cap. 31:12; cap. 34:7. Y véase lo señalado más adelante en la nota 40.

31 Noaj 6:18.

esto refleja la misma prohibición de evitar las relaciones “en años de hambruna”. Es decir, que cuando el mundo atraviesa una situación de sufrimiento se prohíben las relaciones íntimas.

Es especialmente sorprendente que el propio Rashi escribe en su comentario sobre la Torá³² que a Noaj le fue prohibido cohabitar “al entrar en el arca”, “porque el mundo estaba sumido en el sufrimiento”³³:

Entonces, ¿cómo es que Rashi escribe “de aquí se aprende que para la persona está prohibido etc.”, implicando que la prohibición en cuestión se aprende exclusivamente “de aquí”, de la conducta de Iosef, cuando parece posible aprenderlo del versículo anterior mencionado sobre Noaj?

4. La explicación es la siguiente: al añadir la expresión “de aquí” a las palabras de la *Guemará*, Rashi aclara que aquí (en el contexto literal de los versículos) no es la misma prohibición que en el caso de Noaj, porque la razón de la prohibición en ocasión del diluvio es que “el mundo estaba sumido en el sufrimiento”, cosa que no sucedía en los tiempos de Iosef:

Que “el mundo estaba en situación de sufrimiento” durante el diluvio implica todo el mundo en *general*, y por el contrario, los seres humanos y los animales, etc., no están incluidos en esa expresión, porque no se puede decir que estaban “sumidos en el sufrimiento”, de momento que todos ellos no existían, como está escrito, que Di-s “*borró toda existencia*”³⁴.

Y si interpretamos que se refiere a aquellos “del mundo” que se salvaron en el arca (cuya estancia allí fue de sufrimiento),

לתיבה נאסרה לו תשמיש המיטה; ולכאורה זהו אותו האיסור ד”בשני רעבון” — איסור תשמיש המיטה בזמן שהעולם שרוי בצער.

ותמוה ביותר: רש”י עצמו כתב בפירושו על התורה שנה הי’ אסור לשמש מטתו “בכניסתו לתיבה”, “מפני שהעולם שרוי בצער”;

וא”כ איך זה כתב רש”י “מכאן שאסור כו”, היינו שמקור הלימוד הוא “מכאן” דוקא, בשעה שניתן ללמוד זאת מן הפסוק הקודם האמור בנח?

ד. והביאור בזה, דהיא הנותנת: בהוספתו (על לשון הגמרא) תיבת “מכאן” מבאר רש”י שכאן (ע”ד הפשט) אין זה אותו האיסור כבנח, מפני שהטעם דהתם, “העולם שרוי בצער”, אינו שייך כאן כלל: “העולם שרוי בצער” (במבול) היינו – העולם בכלל, ואדרבא: אין בני האדם, החיות וכו’ בכלל זה — עליהם אי אפשר לומר שהיו אז “שרויים בצער”, שהרי כולם לא היו במציאות, כמו שנאמר וימח את כל היקום.

ואם נפרש שהכוונה היא לאלו מן “העולם” שניצלו בתיבה (ששהייתם שם היתה באופן של “שרוי בצער”)

32 Noaj allí.

33 Allí 7:7.

34 Noaj 7:23.

entonces Noaj, sus hijos y sus esposas estaban incluidos, y ellos también estaban “sumidos en el sufrimiento”,

pero esto no concuerda con el espíritu de la prohibición aprendida – que cuando una cantidad importante (la mayoría) de los seres humanos sufren, *otros* también deben participar en su sufrimiento³⁵;

por lo tanto, no se puede aprender de Noaj y el diluvio que en “años de hambruna” haya una prohibición para aquellos que no sufren de hambre³⁶, como Iosef en nuestro caso, a quien no le faltaba alimento.

5. La explicación se expondrá luego de profundizar en la precisión del lenguaje de Rashi: “(la persona tiene prohibido tener relaciones) *en años de hambruna*”. Aunque esta es ciertamente la transcripción fiel de la frase talmúdica, pero, dado que Rashi aquí pretende elucidar el mensaje de *este versículo* (y ni siquiera menciona que la fuente de este comentario es el Talmud), no debería haber modificado las palabras que figuran en la Torá, sino haber escrito “la persona tiene prohibido... *en el año de hambruna*”, en consonancia con el lenguaje del versículo que está interpretando – “a Iosef le nacieron dos hijos antes de que llegara *el año de hambruna*”.

Además, hay una diferencia clara entre estas expresiones: “año de hambruna” significa que en ese año había hambruna; mientras que “años de hambruna”, en plural, sugiere una condición prolongada en el tiempo.

Y no es solo una diferencia en la duración del tiempo del hambre (si fue solo un año o más), sino también en la naturaleza del tipo de hambre: cuando

— הרי נח ובניו ונשיהם בכללם, ואף הם “שרויים בצער”

ולא כתוכן האיסור הנלמד — שכאשר מספר (רוב) אנשים בצער, צריכים **אחרים** להשתתף ג”כ בצערם;

וממילא אי אפשר ללמוד מזה שב”שני רעבון” ישנו איסור על אלו **שאינם** סובלים מרעב — כיוסף בנדון דידן, שלו לא היתה חסרה תבואה.

ה. והביאור בהקדים דיוק לשון רש”י “(אסור לאדם לשמש מטתו) **בשני רעבון**” — דלכאורה: הן אמת שכן היא לשון הגמרא, אבל כיון שכוונת רש”י כאן לפרש פסוק זה (ואף אינו מציין שמקור פירוש זה בגמרא), לא הי’ לו לשנות, אלא לכתוב “אסור כו’ **בשנת הרעב**”, כלשון הפסוק שבא לפרש “בטרם תבוא **שנת הרעב**”?

ובפרט שבין לשונות אלו יש חילוק בפשטות: “שנת הרעב” היינו שבשנה זו ישנו רעב; משא”כ “שני רעבון” — לשון רבים — מורה, שזהו מצב הנמשך משך זמן.

ואין זה חילוק רק באורך הזמן (אם הרעב נמשך רק שנה אחת, או יותר), אלא מקום לומר שזהו חילוק

35 Similar a la respuesta de la *Guemará* citada líneas arriba en el final del párrafo 1.

36 Véase similar a esto en *Melejet HaKodesh* sobre el comentario de Rashi aquí.

algo sucede una vez (un año), podría ser un evento transitorio; pero cuando se repite muchas veces (hasta el punto de volverse “años de hambruna”), esto indica una *época* de hambruna; no es un evento aleatorio, sino algo de la condición de *jazaká* (algo instalado con *firmeza*).

[Esto es, siguiendo la misma lógica que *el propio Rashi ya explicó anteriormente*³⁷, que Iehudá temía “que él (su hijo Shelá, si contraía matrimonio con Tamar) también muriera como sus hermanos (Er y Onán)”, porque “la *jazaká* de esa mujer era que aquellos con quienes se casaba morían”].

De manera similar se podría interpretar en el caso que nos ocupa: si se trata solo del “año de hambruna”, es decir, un año en el que sucede algo inusual y los cultivos no crecen, podríamos decir que es un evento temporal y aleatorio debido a circunstancias específicas de *ese año*; pero si son “años de hambruna”, eso indica una condición prolongada, un período completo y especial en el que Di-s conduce al mundo con “hambre”.

Este es el fundamento *sencillo* de la Torá para prohibirle tener relaciones en “años de hambruna” a aquellos que no están afectados por el hambre (y por lo tanto no están sufriendo): ya que en un tiempo como ese, cuando la conducción Divina no sigue el curso normal de “siembra y cosecha”³⁸, sino lo contrario del orden normal del mundo, en una época así, en la que el hambre lleva al desorden y al caos, no es apropiado ocuparse en ser fecundos, multiplicarse y llenar la tierra³⁹ para

baikot: כאשר דבר מתרחש פעם (שנה) אחת, אפשר שזהו מאורע חולף בעלמא; משא“כ כאשר הדבר חוזר על עצמו פעמים רבות (עד למצב של שני רעבון) — הרי זו תקופה של רעב; אין זה דבר שאירע בדרך מקרה, אלא דבר של “חזקה”. [ע“ד שכבר פירש רש“י לעיל, שיהודה התיירא “פן ימות גם הוא (שלה) כאחיו”, מפני ש“מוחזקת היא זו שימותו אנשי”].

ועד“ז בנדון דידן: אם מדובר רק ב“שנת הרעב” — היינו, ששנה אחת אירע דבר **חידוש**, ולא צמחה תבואה — הרי אין לך אלא חידוש, ויש לומר שזהו דבר ארעי ומחודש לשעתו, מצד סיבות מקריות **בשנה** זו שגרמו שהתבואה לא תצמח; אבל אם אלו “שני רעבון”, הרי זוהי ראי' על דבר נמשך, תקופה שלימה, הנהגה מיוחדת, היינו שהקב“ה מביא תקופה של “רעב” בעולם.

וזהו הטעם **בפשוטו** של מקרא לאיסור לשמש מטתו בשני רעבון למי שאינו נתון ברעב (וממילא — אינו שרוי בצער) — מאחר שבזמן של “שני רעבון”, כאשר ההנהגה מלמעלה אינה באופן ד“כל ימי הארץ זרע וקציר גו' לא ישובותו”, אלא היפך ישובו של עולם, אין מקום לעסוק בפרו ורבו ומלאו את

37 Vaieshev 38:11.

38 Noaj 8:22.

39 Bereshit 1:28.

poblar el mundo como si fuera un tiempo normal⁴⁰.

הארץ — ישובו של עולם.

6. Como la prohibición surge de la condición de “*años de hambruna*” –una situación “firme” que indica una conducción Divina especial– es claro que mientras no se haya instalado ese estado a modo de *jazaká* (con firmeza), la prohibición no se aplica;

y el razonamiento sería a la *inversa*: dado que existe el mandato de “ser fecundos y multiplicarse”⁴¹, mientras no esté *claro* que la situación se caracteriza como “años de hambruna”, según el plano llano de la Escritura, está *prohibido* abstenerse de procrear y multiplicarse, está prohibido ignorar un Precepto Positivo debido a la duda, si es que la época que transcurre es de “años de hambruna”.

Así se resuelve por sí sola la pregunta sobre Itzjak y Leví: en el caso del primero, ese momento fue (según la precisa expresión de Rashi²⁵) solo “*un año de hambruna*” (y no “*años de hambruna*”); y lo mismo con Leví, él engendró a Iojéved al *principio* (en los primeros tres meses) del segundo año de hambruna (ya que su hija nació al final del segundo año de hambruna) – antes de que se instalara la *jazaká* firme que se vivían “*años de hambruna*”.

A diferencia de Iosef, quien sabía con *certeza* que el hambre formaba parte de una conducción especial de Di-s, porque él sabía que venían “siete años de hambruna” – como se cuenta antes en extenso en esta Sección de la Torá, que Iosef interpretó los sueños del Faraón diciéndole que, “lo que *Di-s* hará... serán *siete años de hambruna*”⁴² — por eso, para él la

ו. כיון שהאיסור הוא מצד זה שזהו מצב של “שני רעבון” — “חזקה”, המורה על הנהגה מיוחדת — מובן, שכל זמן שאין חזקה, לא חל האיסור;

ואדרבה: כיון שישנו ציווי “פרו ורבו”, הרי כל זמן שאין ברור שזהו מצב ד“שני רעבון”, הרי על דרך הפשט מובן שאסור להמנע מפרי ורבי, אסור לבטל מצות עשה מחמת ספק שמא אלו “שני רעבון”. ועפ“ז מיושבת מאליה השאלה הנ“ל מיצחק ולוי — אצל יצחק היתה זו (כדיוק לשון רש“י) רק “שנת רעבון” (לא “שני רעבון”); ועד“ז אצל לוי, הדבר הי’ בתחילה (ג’ חדשים) דשנה הב’ לרעב (כיון שיוכבד נולדה בסוף שנת הב’ לרעב) — קודם שהיתה חזקה ד“שני רעבון”.

משא“כ יוסף ידע בבירור שהרעב הוא הנהגה מיוחדת, שהרי הי’ ידוע לו שעתה באות “שבע שני רעב” — כפתרון החלום המסופר לעיל ובארוכה בפרשה, “את אשר אלקים עושה .. יהיו שבע שני רעב” — ולכן עליו חל האיסור תכף

40 Véase *Tanjumá* Noaj 11.

41 Bereshit 1:28.

42 Nuestra Sección 41:25 en adelante.

prohibición entró en vigor desde el primer día del hambre.

Y en efecto, “de aquí” aprendemos, que en cualquier situación en la que se sepa con certeza que son “años de hambruna” (porque el hambre se instaló con firmeza a modo de *jazaká*), entonces “la persona tiene prohibido tener relaciones”.

7. Parecería lógico preguntar: seguramente ya se había hecho público el significado del sueño de Faraón interpretado por Iosef prediciendo los “siete años de hambruna”, especialmente porque ya habían visto la cristalización de esa profecía en la práctica con los primeros siete años de abundancia. Entonces, ¿por qué Leví no consideró la prohibición?

La respuesta sencilla es que Leví no sabía en ese momento que el intérprete del sueño había sido *Iosef*⁴³. Al contrario, se sabía que quien lo había descifrado era un joven, un esclavo⁴⁴, y que no había sido una solución proporcionada por los hechiceros del Faraón, quienes eran los intérpretes habituales de sueños del rey de Egipto, etc. Por lo tanto, no era apropiado para él confiar en el *sueño del Faraón* y en la interpretación de un joven esclavo, y apoyarse en eso para *anular el mandamiento* de Di-s de “ser fecundos y multiplicarse”.

Especialmente porque incluso en relación con los sueños de los *judíos* hay una regla (que Rashi mismo ya citó en su comentario sobre la Torá⁴⁵) que señala que “no hay sueño sin elementos vanos” – así, cabe la posibilidad de que incluso si en general el sueño se consideraba verdadero, el detalle de que habrán “siete años de hambruna”

מן היום הראשון של הרעב ואילך.
ו“מכאן” למדנו, שבכל מצב שבו ידוע בוודאות שאלו “שני רעבון” (כי ישנה כבר חזקה), אזי “אסור לאדם לשמש מטתו”.

ז. לכאורה יש לשאול: הרי בוודאי כבר נתפרסם אז פתרון יוסף לחלום פרעה, שעתידות לבוא “שבע שני רעב”, ובפרט שראו כבר את קיום הדבר בפועל — וא“כ מדוע לא חשש לוי לאיסור?
והתירוץ בפשטות: לוי לא ידע אז שפותר החלום הוא יוסף, ואדרבא — הי’ ידוע שזהו נער, עבד, ושלא יצא הדבר מפי חרטומי פרעה, פותרי החלומות הקבועים של מלך מצרים וכו’ — וא“כ אסור הי’ לו להסתמך על חלום פרעה ועל פתרון של נער עבד ולבטל את ציווי השם “פרו ורבו”.

ובפרט שאפילו בנוגע לחלום של ישראל ישנו הכלל (שכבר הביא רש“י לעיל בפירושו על התורה): “אין חלום בלא דברים בטלים” — ויתכן אפוא, שאפילו אם כללות החלום הוא אמת, הרי פרט זה שיהיו אלו “שבע שני רעב”

43 Tal como es la interpretación sencilla de los versículos. Y véase *Ran* y los comentaristas citados en la nota 22.

44 Y especialmente según Rashi allí (Miketz 41:12).

45 Vaieshev 47:10.

(“años de hambruna”) podría ser uno de los “elementos vanos” del sueño.

8. En base a esto, también se entiende la precisión en la terminología del *Tur*⁴⁶ y el *Shulján Aruj*⁴⁷, que *modificaron* la expresión del Talmud (de “años de hambruna”) y escribieron “en un año de hambruna”:

En la *Guemará*², antes de la declaración “la persona tiene prohibido etc.”, se explica la gran recompensa de “quien se abstiene en años de hambruna”, que es (según la explicación de Rashi allí) “por el mérito de afligirse a sí mismo, cuando el pueblo judío está *sufriendo*”. De manera similar, inmediatamente después de la declaración “la persona tiene prohibido etc.”, se menciona la declaración “cuando el pueblo judío está sumido en situación de *sufrimiento* y uno de ellos se separa de la comunidad” (conduciéndose de manera indiferente al abatimiento comunitario, etc.). El texto talmúdico demuestra que, según la *ley judía*, la razón de la prohibición (no es como se entiende de la literalidad de los versículos, sino) se debe al “*sufrimiento* del pueblo judío”⁴⁸.

Motivo por el cual, no se puede decir que, conforme la ley, la prohibición solo se aplica en “años de hambruna” — ya que incluso cuando hay solo un “año de hambruna”, “los judíos sufren”.

9. Según la explicación expuesta en el comentario de Rashi, también se aclara otra especificación sutil en este asunto:

En la Escritura está dicho, que “a Iosef le nacieron dos hijos antes de que llegara el año de hambruna”, y de que el versículo habla del *nacimiento* de los hijos

(“שני רעבון”) הוא מן ה“דברים בטלים” שבו.

ח. עפ“ז יובן גם דיוק הלשון בטור ושולחן-ערוך — ששניו מלשון הש“ס (“בשני רעבון”) וכתבו “בשנת רעבון”:

בגמרא², קודם המאמר “אסור לאדם כו.”, מבואר גודל השכר של “המרעיב עצמו בשני רעבון”, שזהו (כפירוש רש“י שם) “בשכר שמצער עצמו, כשישראל בצער”; ועד“ז מיד לאחר המאמר “אסור לאדם כו.”, מובא המאמר “בזמן שישראל שרויין בצער ופירש אחד מהן כו.”. ומזה מוכח, שע“ד ההלכה טעם האיסור הוא (לא כפי שהוא ע“ד הפשט, כנ“ל, אלא) מפני ש“ישראל שרויין בצער”.

וממילא אי אפשר לומר שהאיסור שייך רק “בשני רעבון” — שהרי גם ב“שנת רעבון” הנה “ישראל שרויין בצער”.

ט. לפי הביאור הנ“ל בפירוש רש“י, יבואר גם עוד דיוק בענין זה: בכתוב נאמר “וליוסף יולד שני בנים” בטרם תבוא שנת הרעב, ומזה שהכתוב קאי בלידה, מובן,

46 Oraj Jaim cap. 574.

47 Oraj Jaim cap. 574 allí.

48 Tal como escribe *Ran* y los comentaristas antes citados en nota 22. Nótese lo escrito en *Torat Jaim* aquí.

de Iosef, se entiende que la prohibición de tener relaciones no solo rige en los años de hambruna propiamente dichos, sino también en los nueve meses anteriores, de manera que el *nacimiento* no ocurra durante los años de hambruna. Sin embargo, al parecer, de la expresión de los Sabios se entiende que solo “tener relaciones” no se puede “en años de hambruna”.

Pero, al tener presente lo explicado se entiende: dado que la razón de la restricción (no es porque “los judíos estén sufriendo”, en cuyo caso sería apropiado ser cauteloso de no realizar una acción opuesta⁴⁹ al padecimiento del pueblo solo en los años de hambruna propiamente dichos, que es cuando sus integrantes están sufriendo, sino, la prohibición) es en razón de la época de crisis que se vive, cuando la conducción Divina es contraria al orden normal del mundo, por eso, no es apropiado que en un tiempo así *nazcan* niños (*en la práctica*, como si fuera que la situación es normal como para que haya más niños que habiten el mundo).

[En realidad, esto se aplica solo a Iosef, quien sabía de antemano con certeza que se avecinaban “años de hambruna”; en cuanto a la enseñanza que “de aquí” resulta para *todos en general* de dejar de cumplir su obligación conyugal relativa al mandato de ser fecundos y multiplicarse (como no saben con seguridad que se aproximan “años de hambruna”, entonces) la prohibición de “tener relaciones” cobra vigor exclusivamente “en los años de hambruna” mismos].

10. En este asunto, vemos la conexión del comentario de Rashi sobre la Torá, cuyo propósito es “aclarar el significado *simple* de la

שהאיסור לשמש כו' אינו רק בשני רעבון גופא, אלא גם בט' החדשים הקודמים, באופן שההולדה לא תהי' בשני רעבון — ולכאורה, לשון חז"ל הרי היא "לשמש מטתו בשני רעבון"?

וע"פ הנ"ל מובן: מאחר שטעם הדבר הוא (לא מפני ש"ישראל שרויין בצער", שאז יש מקום להזהר רק בשני רעבון גופא (כאשר הצער קיים) מלעשות פעולה הפכית — אלא) מצד הזמן, אשר אז שולטת ההנהגה של היפך ישובו של עולם, על כן אין זה מתאים שבזמן זה יוולדו ילדים (ישובו של עולם בפועל).

[אלא שזה שייך רק ביוסף, שידע קודם לכן בבירור שבאות "שני רעבון"; משא"כ לענין הלימוד "מכאן" לכל אדם לבטל מצות עונתה לא תגרע, מצות פרי' ורבי', הרי (מאחר ששאר בני אדם אינם שייכים לדעת בבירור שאלו "שני רעבון", הנה) האיסור הוא רק (לשמש מטתו) בשני רעבון".]

יו"ד. בענין זה רואים אנו את הקשר של פירוש רש"י על התורה, אשר "לא באתי אלא לפשוטו",

⁴⁹ Nótese lo escrito en *Divréi David* (sobre *Taz*) aquí, que solamente la relación con el único fin de placer está prohibida.

Escritura⁵⁰, con “el vino de la Torá”⁵¹, la faceta oculta, mística, de la Torá.

Ya se explicó extensamente en otra ocasión⁵², que, así como en lo relativo a los cuatro Mundos que conforman la “macro-estructura” del Universo Creado, el Mundo de *Atzilut* se vincula precisamente con el Mundo de *Asiá*⁵³, así también, el aspecto místico de la Torá (que corresponde al Mundo de *Atzilut*) está directamente conectado con el plano llano y simple de la misma⁵⁴ (el Mundo de *Asiá*).

En este sentido, en la porción del *Zohar* de nuestra Sección Semanal⁵⁵ se explica que los días de hambruna son “días en los que predomina la energía del mal”, razón por la que Iosef “cerró su ‘manantial’ en el año de hambruna” (ya que de haber nacido niños por “haber abierto su ‘manantial’ en ese tiempo” hubieran sido “hijos extraños”). Y el *Zohar* concluye allí que Iosef fue aún más cuidadoso al “no darle hijos al lado de la impureza” – la intención de esto es, según la explicación de mi padre en sus anotaciones al *Zohar*⁵⁶, que también fue cuidadoso para “que el nacimiento no ocurriera en el año de hambruna (incluso cuando “los niños eran producto de las gotas previas al año de hambruna completamente”) ya que si eso hubiera ocurrido en el año de hambruna, de todas maneras, hubieran nacido en un espacio impuro”.

Esto concuerda con la explicación antes brindada en el comentario de Rashi, que la razón de la abstinencia (no es porque “Israel está sufriendo”, sino) se debe a la condición de la época, un tiempo cuyo

עם “יינה של תורה”, חלק הסוד שבתורה

— כפי שנתבאר כבר במקום אחר בארוכה, שכשם שבד’ העולמות הנה עולם האצילות שייך לעולם העשי’ דוקא, כך גם חלק הסוד שבתורה (שהוא כנגד עולם האצילות) קשור דוקא עם חלק הפשט (עולם העשי’) —

בזהר פרשתנו מבואר, שימי הרעב הם “ימי הרעה” ולכן יוסף “סתים מבועי” בשנת הרעב” (כיון שהילדים הנולדים מזה ש”אפתח מבועי” בההוא זמנא”, נקראים “בנים זרים”); ומסיים בזהר שם, שיוסף נזהר עוד יותר — “דלא מיהב בנין לסטרא מסאבא”, והכוונה בזה — כביאור אאמו”ר בהערותיו על הזהר — שנוזהר גם “שההולדה לא תהי’ בשנת הרעב (אפילו כאשר “הילדים הם מהטיפות שקודם שנת הרעב לגמרי”) שאם .. הולדתם תהי’ בשנת הרעב הרי נולדו בדוכתא מסאבא עכ”פ”.

והרי זה מתאים עם הביאור הנ”ל בפירוש רש”י, שהטעם הוא (לא מפני ש”ישראל שרויין בצער”, אלא) מצד הזמן, מאחר שזהו מצב

50 Rashi Bereshit 3:8. Y en varias fuentes más.

51 *Haion Iom* pág. 24.

52 *Likutéi Sijot* vol. V pág. 1 nota 3. Allí pág. 279.

53 Véase *Likutéi Torá Balak* 69c.

54 Véase también *Likutéi Torá Vaikrá* 5d.

55 204a.

56 *Likutéi Leví Itzjak* sobre el *Zohar* I, 184-5. Y véase también en *Likutéi Leví Itzjak* sobre el *Zohar* II, 48.

carácter es (de conducción Divina) de “años de hambruna”, como se explicó anteriormente en detalle.

Aquí vemos, una vez más, las “maravillas” del comentario de Rashi sobre la Torá – que mediante el estudio de su comentario con la premisa de que fue escrito (también) para un niño de cinco años que se inicia en el estudio la Torá, y por lo tanto interpretando sus palabras *literalmente* –

hasta el punto de que incluso cuando él transcribe frases de la *Guemará* se da por sentado que *su* intención es que se comprendan sencillamente, tal como las traduciría un niño de cinco años,

de esa forma, muchas veces, automáticamente, se resuelven interrogantes y discusiones de los exégetas, e incluso se aprenden cosas maravillosas en el campo profundo del “vino de la Torá”.

(והנהגה) ד“שני רעבון”, וכן“ל בארוכה.

וכאן רואים אנו, שוב, את ה“נפלאות” בפירוש רש“י על התורה — שע“ז שלומדים את פירוש רש“י מתוך ההנחה שנכתב (גם) עבור בן חמש למקרא, וממילא מפרשים את דברי רש“י **כפשוטם**

— עד שאפילו כאשר רש“י מעתיק את לשון הגמרא, הרי כוונת רש“י בזה היא כפירושן **הפשוט** של התיבות, כפי שהן מתפרשות ע“י בן חמש למקרא —

הרי בדרך ממילא כמה וכמה פעמים — מיושבות שאלות ושקלא וטריא בדברי המפרשים, ולמדים מזה גם ענינים נפלאים ב“יינה של תורה”.

(de una *Sijá* de Motzaéi Shabat Kodesh
Parshat Miketz 5739 – 1978)

Resumen

CAMBIO EN EL MUNDO

En nuestra Sección Semanal, la Torá relata: “a Iosef le nacieron dos hijos antes del primer año de hambruna, engendrados por Osnat bat Poti-Fera, príncipe de On”. Rashi cita “antes del primer año de hambruna” y explica que “de aquí se deduce que está prohibido tener relaciones íntimas durante años de hambruna”.

El comentario de *Tosafot* plantea una duda: Iojeved, hija de Leví, nació en Egipto durante la hambruna, lo que sugiere que Leví no respetó esta prohibición. De manera similar, se cuestiona sobre Itzjak, que estuvo con su esposa Rivka en momento de hambruna. Aunque hay respuestas de otros comentaristas, Rashi no ofrece ninguna.

Este concepto se aclara considerando la adición de Rashi sobre el término talmúdico “de aquí”, que indica que la prohibición no se deriva del diluvio en tiempos de Noaj. En esa situación, todos sufrían, incluso los que estaban en el arca, lo que no sirve como precedente para quienes no están sufriendo en una situación donde otros sí lo están. Por ello, Rashi enfatiza “de aquí”, refiriéndose a Iosef.

Rashi y el Talmud usan la expresión “los años de hambruna”, en contraste con “antes del primer año de hambruna” en la Escritura. La distinción radica en la diferencia entre un año y varios años. Según Rashi, la prohibición no se debe al sufrimiento de los judíos, sino a que la hambruna contradice la conducta de asentamiento del mundo, por lo que la gente debe abstenerse. Esto aplica cuando son “años de hambruna” en plural, es decir, cuando la hambruna se establece como una forma Divina de conducir el mundo contraria al asentamiento de este, y no cuando es temporal y no se ha convertido en permanente.

Sin embargo, en un solo año de hambruna, que podría ser un evento aislado, no se considera un cambio en la conducción del mundo por parte de Di-s. Así, no hay objeciones sobre las acciones de Itzjak, que ocurrieron en *un año* de hambruna, ni de Leví, que tuvo relaciones íntimas al comienzo del segundo año, cuando aún no se consideraba una hambruna establecida.

En el caso de Iosef, que sabía por sus sueños que vendrían siete años de hambruna, la prohibición era clara desde el principio, ya que era consciente del cambio en la situación del mundo. El resto del Pueblo de Israel, desconociendo que Iosef había interpretado los sueños, consideraba los siete años como una

parte vanidosa del sueño del Faraón. A pesar de que la hambruna era temporal, no veían impedimento para cumplir con el mandato de procrear.

La Torá destaca que Iosef tuvo hijos antes de la hambruna, alineándose con la interpretación de Rashi de que no se debe intervenir en el asentamiento del mundo en años de hambruna. Aquí, el enfoque está en el tiempo adverso, no en el sufrimiento de los judíos. Esto ilustra cómo la interpretación sencilla de la Escritura se relaciona con la profundidad de la enseñanza de la Torá, como el *Zohar* explica que Iosef no quería que sus hijos nacieran en un tiempo adverso, porque místicamente esos años estaban dominados por las fuerzas del mal, por lo que la prohibición se basaba en el momento difícil, no en el sufrimiento general de los judíos.

(Resumen de la primera *Sijá* de Parshat Miketz vol. 20)

En Zejut de
La Kehilá de
Beit Jabad Palermo - Comunidad
Quiera Hashem bendecirlos en todas sus
actividades y emprendimientos



Leilui Nishmat

Jaia bat Hershl
Mijael ben Ioel



לקוטי שיחות
PROJECT
LIKKUTEI
SICHOS

Encontrá las Sijot también en:

JASIDAPP
DESCUBRÍ VIDA



Leilui Nishmat

R' Moishe ben Arie Leib y R' Israel Jaim ben Efraim Tzvi
R' Iosef ben Avraham HaKohen y Java bat Zeev Tzion HaKohen