

COLECCIÓN GRUPOS DE TRABAJO



Serie Trabajo y relaciones laborales

EL FUTURO DEL TRABAJO Y EL CUIDADO DE LA CASA COMÚN REFLEXIONES LATINOAMERICANAS Y CARIBEÑAS

Emilce Cuda
[Coord.]



EL FUTURO DEL TRABAJO Y EL CUIDADO DE LA CASA COMÚN



Los trabajos que integran este libro fueron sometidos a una evaluación por pares.
La edición de los textos estuvo a cargo de Emiliano Primiterra y Aníbal Torres.

El futuro del trabajo y el cuidado de la casa común / José Carlos Caamaño ... [et al.] ;
compilación de Emilce Cuda.- 1a ed.- Ciudad Autónoma de Buenos Aires :
CLACSO ;
Béccar : Universidad de San Isidro, 2022.
Libro digital, PDF - (Grupos de trabajo de CLACSO)

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-813-375-1

1. Ideologías. 2. Teología. 3. Capitalismo. I. Caamaño, José Carlos. II. Cuda,
Emilce, comp.
CDD 306.36

Trabajo / Economía / Políticas Públicas / Cristianismo / Seguridad Social /
Desarrollo / Territorio / Ecología / Estado / América Latina

COLECCIÓN GRUPOS DE TRABAJO

**EL FUTURO DEL TRABAJO Y EL
CUIDADO DE LA CASA COMÚN**

**REFLEXIONES LATINOAMERICANAS
Y CARIBEÑAS
(Tomo I)**

**Emilce Cuda
(Coord.)**

**Grupo de Trabajo: El futuro del trabajo
y cuidado de la Casa Común**





CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais



POLIEDRO
EDITORIAL
DE LA UNIVERSIDAD DE SAN ISIDRO

Colección Grupos de Trabajo

Director de la colección - Pablo Vommaro

Rector - Enrique Del Percio

Vicerrector general - Jerónimo Biderman

Vicerrectora académica - Laura Ochoa

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Directora Ejecutiva

María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

Pablo Vommaro - Director de Investigación

Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory y **Marcela Alemandi** - Gestión Editorial

Área de investigación

Natalia Gianatelli - Coordinadora de Investigación

Cecilia Gofman, Marta Paredes, Rodolfo Gómez, Sofía Torres, Teresa Arteaga y Ulises Rubinschik - Equipo de Gestión Académica



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

El futuro del trabajo y el cuidado de la casa común. Reflexiones latinoamericanas y caribeñas (Tomo I) (Buenos Aires: CLACSO, Febrero de 2023).

ISBN de obra completa 978-987-813-375-1

ISBN (Tomo I) 978-987-813-376-8



CC BY-NC-ND 4.0

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | clacso@clacsoinst.edu.ar | www.clacso.org



Este material/producción ha sido financiado por la Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo, Asdi. La responsabilidad del contenido recae enteramente sobre el creador. Asdi no comparte necesariamente las opiniones e interpretaciones expresadas.

Financiado por el Proyecto Anillo Converging Horizons: Production, Mediation, Reception and Effects of Representations of Marginality,

PIA-ANID/ANILLOS SOC180045.

ÍNDICE

GT CLACSO “El futuro del trabajo y el cuidado de la casa común”	
Nota Introdutoria	13
José Carlos Caamaño	
Prólogo: El amor social y la superación de la idolatría	17
Capítulo I: Ideología y Teología	27
William Cavanaugh	
Ideología y teología, propiedad privada, acumulación primitiva e idolatría	29
Élio Gasda	
Capitalismo financiero, idolatría y sacrificios humanos como necropolítica	45
Allan da Silva Coelho	
Itinerário pedagógico para uma conversão ecológica: o discernimento frente os ídolos da morte	65

Matías Taricco El camino de la hermandad, una propuesta cristiana de fortalecimiento a la modernidad	85
Peter Casarella El Dios del pueblo en tiempos de pandemia	105
Nicolás Panotto Democracia radical y el principio polémico de la teología	115
Capítulo II: Economía y Trabajo	133
Davide Rizzardi Crisis multidimensional del capitalismo y contra-hegemonía	135
Hernán Borisonik Fundamentos para una renta básica universal	155
Emiliano Primiterra Crítica a la razón soberana: una propuesta sobre el derecho y la apropiación	173
Nicolas Dzembrodski Trabajo y desarrollo sustentable en la triple transición de Latinoamérica y el Caribe	193
Julio César Neffa La crisis del Covid-19 en América Latina. Reflexiones sobre el caso argentino	203
Sandra Pérez Condiciones de trabajo de los trabajadores de plataformas de reparto a domicilio	225
Diego Alvarez Newman Debates sobre el futuro del trabajo. Modernización empresarial y modos de inserción laboral en Argentina (2004-2020)	235

Capítulo III: Ecología y Pandemias	257
Pedro Trigo Terrenos de la tierra (Gn 2,7)	259
Emmanuel Taub La casa desterrada: Notas para una ética de la naturaleza desde el judaísmo	281
Janna Hunter-Bowman ¿Qué hay que sacar a la luz?	299
Edgard López El cuidado de todas las formas de vida	317
Anahí Cabero Ugalde Cuerpos y territorios. Erosión y cuidado de la salud en la casa común	337
Agustín Podestá Construir la post pandemia: ecología, sinodalidad y fraternidad. Reflexiones desde Laudato Si' a Fratelli Tutti	347
Capítulo IV: Movilidad y Territorio	357
Marco Strona El Dios de la vida: hacia una teología de la migración	359
Gerardo Cruz Los migrantes como trabajadores descartados. Una aproximación desde el pensamiento social del Papa Francisco	371
Oscar Soto Reforma agraria y grito de los excluidos del campo. Un recorrido necesario de la lucha latinoamericana por el territorio	387
Damián Sanmiguel y Enrique Del Percio Procesos participativos en la formulación de proyectos integrales de urbanización	405

Gabriela Mariño y Lía Ramos Trabajo intelectual sustentable y construcción de conocimiento en las universidades del Bicentenario	421
Sergio De Piero El estado de la democracia. Preocupaciones, continuidades y rupturas de una construcción	429
Susana Pachecoy La profundización del paradigma tecnocrático. El riesgo post pandemia	449
Capítulo V: Nuestramérica concreta	461
Guillermo Castro Herrera Francisco desde Martí: Nuestra América en la transición civilizatoria	463
Joaquín Testa y Francisco Bosch Movimiento barrial: barr(i)o en la tradición de Mauricio Silva. Cuidar la vida desde abajo	473
Claudia Gatti Trabajo cooperativo y vinculación institucional para el desarrollo territorial. Una experiencia en la comunidad pesquera de Puerto Vilelas, Chaco	485
Bernardo Robles Aguirre y Judith Perdigón Castañeda Vivir la epidemia en el Real monasterio de Jesús María en la ciudad de México. Orando a Nuestra Señora de las Aguas	503
Adrián Beling y Emmanuel Poretti Educación para una ecología integral: La diplomatura superior en ecología integral de la Red Universitaria del Cuidado de la Casa Común (RUC)	519
Sobre las y los autores	539

LA CASA DESTERRADA

NOTAS PARA UNA ÉTICA DE LA NATURALEZA DESDE EL JUDAÍSMO

Emmanuel Taub

I

La tradición judía, ya desde su narrativa bíblica, mantiene una fuerte relación con la cuestión ecológica, así como con el cuidado y la responsabilidad con el espacio sobre el que habitamos, la dimensión terrenal.

Una de las ideas principales para el judaísmo es que el mundo-naturaleza no se encuentra ajena a la relación entre Dios y el hombre, entre lo divino y lo humano, sino que es parte necesaria y primera de la manifestación de Dios hacia fuera de Dios. Justamente, lo mundano, entendiéndolo como la tierra, es parte de este vínculo, ya no como una relación entre dos elementos *correlacionados*,¹ sino

1 Dentro de la tradición de la filosofía judía, el representante moderno que simboliza la perspectiva de la “correlación” entre Dios y el ser humano es Hermann Cohen (1842-1918). En diferentes escritos judíos de comienzo del siglo XX desarrolla esta idea, la que finalmente se volverá central en su obra póstuma, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*. Podemos leer por ejemplo en su texto *Gesinnung*: “La relación de Dios con el hombre y la del hombre con Dios constituyen el contenido de la religión. Pero el sentido de esta doble relación no es otro que la *Gesinnung*” (Cohen, Hermann, 2004a, p. 1). Como bien explica Andrés Ancona, prologuista y traductor de la edición en castellano –que originalmente fuera realizada con el apoyo de Martin Buber–, “*Gesinnung*” significa “concentración, recogimiento, disposición de todos tus niveles,

entre los tres elementos: Dios, el Hombre y el Mundo.² Martin Buber, uno de los más grandes pensadores judíos del siglo XX, en un curso dictado en 1926 sobre la relación entre el ser humano y la Biblia judía explica que uno de los rasgos de la Biblia es no condenar el deseo humano sino acompañarlo en su “curso natural” ya que las enseñanzas, mandamientos y leyes que fueron reveladas son para el ser humano y no es Dios quien debe intervenir, premiando o castigando, las acciones humanas, sino el mismo hombre quien estudiando, aprendiendo e interpretando el texto actúa libremente. En este sentido, no se castiga “el deseo de poseer tierras y no se exige renunciamiento”, pero queda expresado que sólo Dios es el Señor de la tierra y el ser humano es, más allá de presentarse como dueño y soberano del planeta, tan sólo un errante: “Lo Sagrado penetra en la naturaleza son violarla. El espíritu viviente anhela *espiritualizar* y apurar la vida; desea que ambos encuentren el camino hacia el otro” (Buber, Martin, 1988, p.101-102).

Estas nociones sobre la naturaleza que Buber presenta, fueron posteriormente desarrolladas por Abraham Joshua Heschel, uno de los grandes rabinos y teólogos judíos del siglo XX, quien retoma el postulado teológico y político de Buber de traer a su tiempo el pensamiento y la acción teológico-política de los profetas judíos. En *Dios en busca del hombre*, una de sus obras fundamentales, Heschel desarrolla con gran lucidez el proceso a través del cual los profetas incorporaron

direcciones, actitudes, orientaciones, decisiones, aptitudes y capacidades, hasta volverlos un hontanar desde el que mane el doble y único proceso de escribir y leer, hablar y escuchar, enseñar y aprender” (Cohen Hermann, 2004a, p.1). En 1915 Cohen publica uno de sus trabajos más osados sobre el tema, y que anticipará su obra póstuma, *El concepto de la religión en el sistema de la filosofía*. Allí escribe: “...el concepto del monoteísmo y su diferencia real del politeísmo: que el contenido principal lo constituye en él no tanto Dios cuanto más bien el ser humano; o, dicho de una manera más precisa: no Dios solo y en sí, sino siempre sólo en correlación con el ser humano; y, por tanto, también de acuerdo con la correlación: no el ser humano solo, sino a su vez siempre en correlación con Dios” (Cohen, Hermann, 2010, p.41). Finalmente, en su obra fundamental (póstuma y no terminada), dice Cohen: “La correspondencia entre Dios y el ser humano ya se revela aquí como una *correlación*. La unicidad de Dios determina su relación con la razón del ser humano. Y la razón del ser humano, en cuanto creación de Dios, determina su relación racional a Dios; y, por tanto, también el cumplimiento de esta relación racional en la revelación, la que junto con la creación es el fundamento de la correlación de Dios y el ser humano” (Cohen, Hermann 2004b, p.63).

2 Véase Rosenzweig, Franz, 2006.

una visión de la naturaleza vinculada con la presencia de la “sabiduría y la bondad” de Dios. De esta forma logran diferenciar esta naturaleza que testimonia la unicidad de Dios de aquellas prácticas que veían en la naturaleza una “potencia misteriosa” o la transformaban en el centro de sus cultos. Los profetas, escribe Heschel, “trataron de enseñarnos que ni la belleza ni la majestad de la naturaleza, ni el poder ni el Estado, ni el dinero ni los objetos del espacio son dignos de nuestro amor, adoración, sacrificio o entrega supremos” (Heschel, Abraham, 1984, p.114-115).

II

Dios crea un mundo que no puede habitar, y el ser humano habita un mundo que no puede crear. Ahí se encuentra una de las paradojas más bellas e intraducibles del judaísmo: Dios creador más allá del tiempo y del espacio destruye la materialidad de la existencia con el poder de Su presencia, por lo que el testimonio de su creación no puede ser testimoniado por Sí mismo. Su ausencia y silencio en el mundo material es, justamente, el sentido de romper Su mismidad para crear lo creado. Pero el mundo-naturaleza y el ser humano no son la excusa divina para dar testimonio –ese es el Dios que imaginan las ortodoxias– sino quienes en su interacción se vuelven responsables de ellos mismos. La responsabilidad por el mundo-naturaleza es humana, demasiada humana. Y ello se debe a su naturaleza sensitiva y pensante, esa diferencia frente a la *espiritualidad sin lenguaje* del mundo creado y sus creaturas. Y, al mismo tiempo, el límite de nuestra responsabilidad es la existencia material, la finitud temporal.

III

Somos responsables de las creaturas que no pueden expresar el dolor de su sufrimiento y extinción.

IV

Desde la narrativa judía no es posible ser ajenos al espacio que ocupamos y habitamos. No debemos olvidar que Dios creó la tierra y de ella todo ser viviente. La tierra y sus creaturas son creación divina: “Y

dijo Dios: que la tierra genere todo tipo de criatura viviente: ganado, reptiles, y animales salvajes de cada especie” (Génesis 1,24). Por otro lado, el mundo-naturaleza que habitamos en nuestra finitud no sólo es la cartografía de la errancia que justamente por no ser, desde la perspectiva bíblica, propiedad humana nos responsabiliza por su vida como mandato universal. La tierra no constituye –o no debería constituir– el parámetro de nuestro poder soberano o la jerarquía de nuestras identidades, sino la igualdad de nuestra indigencia.

El mundo-naturaleza es la espacialidad sobre la que experimentamos nuestra temporalidad, sobre la que edificamos nuestra efímera existencia y en la que enterramos las huellas de nuestra errancia. Es la tumba de nuestros cuerpos.³

Pirkei Avot es uno de los tratados más representativos de la narrativa ética de la tradición rabínica talmúdica. Forma parte del orden de *Nezikín* [Daños] de la Mishná⁴ y el Talmud,⁵ su traducción al castellano es “Tratado de los padres”. En el tercer capítulo se recogen las palabras de Akabyah ben Mahalalel quien enseña que hay tres cosas sobre las que reflexionar para no caer en la transgresión, estas son el lugar de donde venís, hacia dónde vas y a quién le darás cuenta de tus acciones en el futuro. Dice: “¿De dónde procedes? De una gota corrompida [o podrida]. ¿A dónde vas? A un lugar (lleno) de polvo, gusanos y larvas. ¿A quién en el futuro habrás de dar cuenta? Ante el Rey de los Reyes de los Reyes, el Santo, bendito sea” (*Pirkei Avot* 3:1).

3 David Hartman desarrolla en uno de los libros más interesantes del pensamiento judío del siglo XXI, *El pacto viviente*, sobre el valor de la finitud humana como parte del pacto que nos diferencia de Dios: “Los seres humanos como organismos biológicos están sujetos a las leyes y ritmos de la vida, lo cual incluye el crecimiento, el sufrimiento y la muerte. [...] En la historia del Génesis, la finitud humana no parece ser fuente de desconcierto o de lamento por la redención a través de la absorción en la esfera de lo eterno. [...] Los seres humanos que aceptan su condición de creados saben que se mantienen separados de su Creador. Saben que la eternidad y la necesidad son cualidades exclusivas de Dios” (Hartman, David, 2006, p.345).

4 Se entiende por Mishná, que en hebreo significa “estudio” o “repetición”, a la primera gran recopilación escrita de las tradiciones orales judías. Véase. Steinsaltz, 1985.

5 Como escribe el gran rabino y talmudista Adin Steinsaltz, el Talmud “es el resumen de la ley oral que surgió después de siglos de esfuerzos académicos por parte de los sabios que vivieron en Palestina y Babilonia, hasta comienzo de la Edad Media” (Steinsaltz, Adin, 1985, p.7).

El tratado ético de los padres muestra claramente que no existe una clausura, para el judaísmo, entre Dios, lo humano y lo mundano. Y el cordón que ata las tres dimensiones es ético: las acciones en vida repercuten en la dimensión divina y al mismo tiempo se transforman en un saber que se internaliza antes de actuar.⁶ Y esas acciones son aquí y ahora, con uno mismo, con el otro y con el mundo-naturaleza. La tierra se convierte en el lecho donde los gusanos y las larvas transformarían al cuerpo en parte de ese lecho: el destino ineludible del fin de la materialidad del cuerpo es la tierra que supo sostener ese cuerpo animado.

Toda política que atente contra la tierra y nos vuelva ajenos de nuestra responsabilidad humana con ella es un atentado contra nuestra existencia, destruyendo el espacio sobre el que nacemos, vivimos y morimos. Si la historia humana es la destrucción del ser humano en manos del ser humano, la destrucción del mundo-naturaleza se presenta como la forma más rápida de extinción.

V

Los dos relatos bíblicos sobre la creación del ser humano se vinculan con la tierra y el mundo: en primer lugar, cuando se indica con el nombre de “Adam” y al mismo tiempo se lo relaciona con el dominio de las criaturas de la tierra. Lo interesante aquí es que la palabra “Adam” como bien lo indica Maimónides, el gran rabino y pensador judío en su *Guía de perplejos*, no sólo determina el nombre sino que deriva de la palabra “adamá” que significa “tierra” (como la relación de *homo* y *humus* en latín) y contiene el sentido de “especie humana”, sino que también designa “a la multitud, a saber, la plebe” (Maimónides, 2005, p.82).

En cuanto al dominio de la tierra, marca la relación indisoluble entre los seres humanos, la tierra y sus criaturas. Así dice el

6 Como escribe León Dujovne al desarrollar la relación del judaísmo con la naturaleza: “En la Biblia el hombre destaca la regularidad de la Naturaleza, admira su belleza, se conmueve ante su sublimidad y respeta los seres que la integran. La juzgaba íntimamente ligada a la realización de los ideales morales del hombre en la historia” (Dujovne, León, 1980, p.129-130).

versículo bíblico: “Y dijo Dios: Hagamos al humano [*Adam*] a nuestra imagen, a nuestra semejanza. Y que dominen a los peces del agua y a los animales del cielo y al ganado y a toda la tierra y a todo reptil que se arrastre sobre la tierra” (Génesis 1,26).

El segundo relato de la creación del hombre vincula la propia existencia con el elemento de la tierra. Esta narrativa le da mayor sentido al vínculo primigenio entre las dimensiones del mundo-naturaleza y el ser humano. Dice: “Y Dios formó al ser humano de cómo humus de la tierra [*adamá*], e insufló en sus narices el aliento de la vida, y el ser humano se convirtió en un ser viviente” (Génesis 2,7).

Así como en la muerte la tierra recibe al cuerpo humano sin vida y con el paso del tiempo lo convierte en parte de su mundanidad, cuando Dios formó al hombre dándole vida a través del influjo divino, el ser corporizado es ahora extraído de la tierra y re-vivido. Otra vez se presenta la unidad entre los dos elementos que constituyen el mundo material: en el origen bíblico de la Creación, el mundo-naturaleza y el hombre son creados desde aquella Voz sin Nombre que representa la pregunta sin respuesta, la vida-hacia-la-muerte y el *nomos oculto* de la historia humana: la lucha sin tregua contra la incertidumbre de lo más allá de nuestra materialidad.

El ser humano bíblico nació de la tierra, desde donde fue modelado y creado a “imagen y semejanza” de un Dios sin Rostro y sin Nombre. Luego nacemos, vivimos y perecemos atados a la espacialidad que nos recibe, nos sostiene y nos alimenta. Y sin embargo, es el ser humano el que tiene la tarea de cuidar y proteger el mundo que en el silencio de su *creatural* mudez pareciera ser siempre hospitalario, hasta de su peor depredador.

Las ataduras al mundo-naturaleza son humanas, y es por ello que, ante todo, somos responsables de lo creado sin-humanidad, ya que es allí donde nos reconocemos humanos.

VI.

Luego del relato de la formación del hombre, el segundo pasaje bíblico del Génesis dice que Dios lo coloca en el *Gan Edén*, el Huerto Divino, y hace crecer “de la tierra todo tipo de árbol agradable a la vista y bueno

para comer” (Génesis 2,8-9). El ser humano iniciará desde aquel instante narrado que en su narración existe, la historia de la humanidad sobre el mundo-naturaleza. De manera dialógica y marginal al antropocentrismo bíblico, aparece desde el mundo y su materialidad la figura del árbol como una creatura que acompaña en silencio la narración creadora del texto bíblico, pero que también simboliza diferentes significados para la tradición judía: místicos, filosóficos, estéticos, alimenticios, históricos o literarios. Entre todos estos significados simbólicos se construyen repetidas interpretaciones y comentarios exegéticos sobre la vida del árbol como metáfora o representación, desde la naturaleza, de la vida del hombre.

Uno de los pasajes bíblicos más importantes que muestran este paralelismo entre el ser humano y la naturaleza representada por los árboles, y sobre la responsabilidad humana con el mundo, se encuentra en los preceptos en torno a los preparativos para salir a la guerra. Es interesante que a pesar de aprestarse para la batalla existe una serie de reglamentaciones que se deben tener en cuenta. Una de estas reglas se vincula con el cuidado de los árboles. En el Libro de Deuteronomio se dice que al sitiar una ciudad se tiene que distinguir entre los árboles que dan alimento de los que no lo dan, porque sólo se pueden talar aquellos árboles que no se vuelvan un perjuicio para la propia vida, o sea, para la alimentación. Dice: “Cuando sites una ciudad varios días, y luches contra ella para tomarla, no derribes sus árboles a golpe de hacha, pues te servirán para alimentarte. ¿Acaso el árbol del campo es un hombre [“השדה עץ האדם כי”] para que le impongas la crueldad del sitio? Tan sólo podrás derribar los árboles que no te proporcionen alimento. Con ellos podrás construir defensas para el sitio de la ciudad que te hace la guerra, hasta conquistarla” (Deuteronomio 20,19-20).

Además de mostrar que hasta en un contexto de guerra el vínculo con el mundo-naturaleza se construye desde una relación ética, también nos permite comprender que no todo está permitido, ni siquiera en tiempos de peligro e inestabilidad como lo es una guerra.

VII

En el último pasaje bíblico trabajado, hay una parte fundamental que nos muestra el simbolismo hombre-árbol: “el árbol del campo es un hombre”. Esta metáfora, que en la narración de Deuteronomio

se expresa como pregunta, guarda en su interior la importancia de la naturaleza para la tradición bíblica: el ser humano y un árbol no son lo mismo, pero en la acción de derribar el árbol el acto se asemeja al de derribar (destruir) un ser humano. Derribar un árbol de campo, aquel que con su fruto te alimentará, tiene el mismo valor ético que arrebatar una vida, justamente porque lo que se está arrebatando en realidad es la propia subsistencia.

Los más importante exégetas bíblicos han comentado este pasaje. Este hecho interpretativo también nos da cuenta de la relevancia que tiene para el judaísmo la responsabilidad del ser humano con el mundo-naturaleza. Responsabilidad proveniente de Dios y que en el instante de realizarla nos acerca al conocimiento del universo divino.

El gran comentarista bíblico, Shlomo Yitzjaki o más conocido como Rashi, compuso en la Francia medieval explicaciones cuasi canónicas de la Biblia. Interpretando el fragmento en cuestión [“השדה עץ האדם כ”] se pregunta por qué es el árbol del campo un hombre que deba ser asegurado. Escribe: “כ” tiene aquí el significado de ‘posiblemente’ o ‘quizás’”, por lo que debemos leer que “es el árbol del campo *quizás* un hombre que puede retirarse desde dentro de la ciudad sitiada delante de ti; ¿por qué castigarlo con hambre y sed como a los habitantes de la ciudad? ¿Por qué deberías destruirlo? (Rashi sobre Deuteronomio 20,19:3).⁷

Ibn Ezra, otro de los más importantes exégetas judíos de la Edad Media, dice que lo que está diciendo el pasaje bíblico es que “puedes comer de ellos, pero no los cortes, porque el hombre es un árbol del campo (es decir, la vida del hombre depende de los árboles del campo)”. Y agrega, retomando otro versículo bíblico similar que dice “porque está quitando una vida en empeño” (24:6) entiende que el significado es que “está tomando los medios de subsistencia de un hombre en empeño. La frase ‘pero no los tales’ está ligada conceptualmente a la frase que vendrá ante ti en el asedio, a saber: No puedes destruir los árboles frutales, que son una fuente de vida para la humanidad, pero puedes comer de sus frutos” (Ibn Ezra sobre Deuteronomio 20,19).

7 Todos los comentarios exegéticos y las citas talmúdicas del texto son de traducción propia y consultados del portal de fuentes judías: www.sefaria.org

En la Bolonia del siglo XVI, Rabi Ovadiah ben Jacob Sforno, o Sforno, escribió sobre el mismo pasaje: “¿Es un árbol del campo equivalente a un ser humano, capaz de defenderse y por tanto representar un peligro para ti? Tampoco puede rendirse a causa del asedio” (Sforno sobre Deuteronomio 20:19:4).

Así como Rashi sostiene su interpretación desde la filología bíblica e Ibn Ezra utiliza paralelismos de la propia Biblia llevando el simbolismo hombre-árbol a una ética universal que podría ser utilizada en nuestros días ante las deforestaciones que está sufriendo el planeta, Sforno nos plantea su reflexión exegética desde la condición de indefensión del árbol, que desde su naturaleza no puede defenderse ni rendirse, y menos aún ser un peligro.⁸

Finalmente, hay dos comentarios sumamente interesantes ya que modifican el foco de las exégesis que hasta ahora fueron citadas. En primer lugar, una interpretación que proviene de *Daat Zkenim*, una compilación de comentarios bíblicos compuestos entre el siglo XII y XIII por la escuela Franco-Alemana. Dice: “Así como un ser humano está destinado a producir niños, es decir, frutos, se supone que los árboles producen el fruto para el que la naturaleza los ha proporcionado. ¡No debes destruir esos árboles!” (Daat Zkenim sobre Deuteronomio 20:19:1).

En segundo lugar, el comentario de *Tur HaAroch*, una interpretación bíblica escrita por Rabi Jacob ben Asher, también conocido como Baal ha-Turim, y compuesta entre el siglo XIII y XIV. Escribe: “La razón de toda esta legislación, y específicamente de que se mencione en este punto, es que en la guerra los soldados tienen la

⁸ Dentro del calendario de las festividades judías existe una fiesta menor que se llama *Tu Bishvat*. El nombre de la celebración hace referencia al día y al mes del calendario judío en el que cae. Sin embargo, su significado es el que interesa aquí: *Tu Bishvat* es la fiesta de la naturaleza o de los árboles. Así lo refleja el tratado de Rosh Hashaná del Talmud: “La Mishná enseñó: El primero de Shevat es el año nuevo para los árboles, según la declaración de Beit Shammai. La Guemará pregunta: ¿Cuál es la razón por la que el año nuevo para los árboles se fijó en esta fecha? El rabino Elazar dijo que el rabino Oshaya dijo: La razón es que para ese momento la mayoría de las lluvias del año ya han caído, y la mayor parte de la temporada, es decir, el invierno, aún está por llegar, ya que continúa hasta el equinoccio de primavera, que generalmente ocurre en Nisan” (Rosh Hashaná 14a: 9-11).

costumbre de causar estragos en todas partes, sin importar el daño ecológico que causan al hacerlo. La Torá, por lo tanto, registra que incluso en la guerra, uno debe preocuparse por lo que se necesitará después de que la guerra haya terminado” (Tur HaAroch 20:19:1).

El anteúltimo comentario construye su interpretación de la responsabilidad humana con el mundo-naturaleza partiendo del simbolismo hombre-árbol pero ya no desde lo individual sino como metáfora del precepto de la multiplicación: los frutos simbolizan a los niños y ambos, árboles y seres humanos, comparten el horizonte de la reproducción. El último comentario subraya directamente el daño ecológico causado por las guerras en el mundo-naturaleza. Daños que en el contexto de la guerra no dimensionan las consecuencias ambientales que quedarán al finalizarlas.

VIII

Un elemento sumamente interesante del último versículo trabajado es la pregunta que se extiende sobre el por qué de no hachar un árbol. Reflexionando sobre el poder interpretativo que surge de esta narración bíblica se puede comprender que esta prohibición trasciende una lectura lineal de la cuestión alimenticia y se enfoca en la capacidad de diferenciar a la naturaleza del ser humano. Un árbol, representando en sí mismo al mundo-naturaleza en su conjunto, no debe ser tratado como se trata a un enemigo, y es por ello que no se lo debe matar como se puede matar a otro hombre en batalla.

La naturaleza no es humana y se diferencia de ésta por su inhumanidad. Su mundanidad inhumana no significa no determina una relación de subordinación o degradación con respecto a lo humano, ya que si se interpretase de esa manera estaríamos evaluando el ser-como-naturaleza y mundo de la creación desde una mirada contaminada de antropocentrismo.

La inhumanidad de las creaturas del mundo-naturaleza poseen el silencio de un lenguaje mudo; personaje-otro dentro del teatro del universo, nuestro salir del mundo del encierro de lo humano es mirarlo en la diferencia como una positividad ética que siempre esté comenzando un diálogo imposible.

En *El principio dialógico (Yo y Tú)* Martin Buber explica con claridad y sensibilidad el sentido imposible del diálogo que se abre con el mundo-naturaleza, desde una ética de la responsabilidad:

Contempló un árbol.

Puedo captarlo como una imagen: pilar rígido a plena luz, o salpicadura de verdor transida por un fondo azul argentado.

Puedo sentirlo como movimiento: las venas desbordantes en torno al núcleo robusto y afanoso, la absorción de las raíces, la respiración de las hojas, el trato in nito con la tierra y el aire, y el crecimiento mismo en la oscuridad. Puedo integrarlo en una especie y observarlo como un ejemplar por su constitución y forma de vida.

Puedo superar su presencia real y su forma de manera tan rigurosa que sólo lo reconozca como expresión de la ley: de las leyes por las cuales se dirime una continua oposición de fuerzas, o de las leyes por las cuales se mezclan y separan los elementos.

Puedo disolverlo convirtiéndolo en número, en pura relación numérica, y eternizarlo.

A través de todo esto, el árbol sigue siendo mi objeto y tiene su lugar y su espacio de tiempo, su índole y su condición. Pero también puede ocurrir, si se unen la voluntad y la gracia, que, contemplando el árbol, me vea involucrado en una relación con él y que el árbol deje de ser un ello. El poder de la exclusividad se ha apropiado de mí.

Para esto no es necesario que yo renuncie a alguno de los modos de mi contemplación. No hay nada que deba dejar de ver para ver, y no hay ningún saber al que tuviera que renunciar. Más bien, todo junto, imagen y movimiento, especie y ejemplar, ley y número, está incluido, unido de manera indiferenciada.

Todo lo que pertenece al árbol está incluido, su forma y su mecánica, sus colores y su química, su conversación con los elementos y su conversación con los astros: todo esto en su integridad.

El árbol no es una impresión, un juego de mi imaginación, no

es un valor anímico, sino que me confronta físicamente y tiene que habérselas conmigo, como yo con él, tan sólo que de manera diferente.

No se debería intentar debilitar el sentido de la relación: relación es reciprocidad.

¿Tendría entonces el árbol una conciencia semejante a la nuestra? Yo no lo experimento. Pero ¿queréis volver a dividir lo indivisible porque parece que lo habéis logrado en vosotros? Lo que encuentro no es ni el alma del árbol ni tampoco una dríada, sino que le encuentro a él mismo (Buber, Martin, 2020, p.56-57).⁹

IX

Como hemos analizado en el capítulo segundo del Libro de Génesis, Dios hace crecer árboles agradables a la vista y buenos para comer, pero junto a ellos también estaban los dos árboles que simbolizaban la vida eterna y el conocimiento del bien y del mal; del que luego Adán y Eva terminarán comiendo su fruto y produciendo la caída del *Gan Edén*: “Y el árbol de la vida se hallaba en el medio del huerto y el árbol del conocimiento del lo bueno y de lo malo” (Génesis 2,9). En este pasaje del Génesis aparece la tarea que Dios les había dado dentro del huerto divino, cultivar y cuidar de la tierra: “Y Dios tomó al humano y lo ubicó en el *Gan Edén*, para que cultivase y cuidase (a la tierra)” (Génesis 2,15).

⁹ Es muy interesante que en *Pirkei Avot*, el “Tratado de los Padres” se conecta también la sabiduría humana con los árboles representada en la fórmula: menos naturaleza, más ignorancia sobre el mundo. Dice: “...toda persona cuya sabiduría es superior a sus acciones, ¿a qué se parece? A un árbol cuyas ramas son numerosas pero sus raíces escasas, de modo que cuando viene el viento lo arranca y lo derriba, como se dice: *Será como una zarza en el desierto, que no siente la venida de lo bueno. Está asentada en los lugares abrasados del desierto, en tierra árida y sin habitantes* (Jeremías 17,6). Pero aquel cuyas acciones sean superiores a su sabiduría, ¿a qué puede compararse? A un árbol cuyas ramas son pocas pero con muchas raíces, de modo que incluso si todos los vientos del mundo vienen y soplan sobre él, no pueden sacarlo de su lugar, como se dice: *y será como un árbol plantado junto a las aguas, que hace brotar sus raíces junto a un arroyo. No siente la llegada del calor, sus hojas siempre están frescas. No le importa en un año de sequía; no deja de dar fruto* (Jeremías 17,8)” (*Pirkei Avot* 3:17).

Ahora bien, es sumamente importante que Dios le da al hombre el mundo por heredad para que lo cuide y pueda así alimentarse. La narración bíblica remarca que ha creado vegetación que germina y produce alimento, por lo que en lo sucesivo deberán cuidar que no sea destruida para que pueda seguir produciendo alimentos, que son la fuente de la vida. Dice el versículo: “Y dijo Dios: Tengan en cuenta que les he otorgado todo tipo de vegetación que germina de semillas que se encuentra sobre la superficie de la tierra, y toda especie de árbol que contiene frutos producidos por semillas, para que les sirva de alimento. Y todos los animales terrestres y a los animales del cielo y a todo lo que reptan en el suelo que presente aliento vital (les doy) todas las plantas verdes como alimento” (Génesis 1,29-30).

Se puede ver aquí de qué manera la vida del ser humano está íntimamente conectada con la tierra, la naturaleza y los animales. No sólo como alimento, como subsistencia, sino también con la necesaria tarea de que la fuente de existencia no desaparezca. Sólo cuidando la fuente que alimenta la vida, es posible la supervivencia.

X

Existe otro elemento destacable en la relación entre el ser humano y el mundo-naturaleza: el vínculo entre las acciones del pueblo y el cuidado de la tierra. El resultado de estas acciones dará fecundidad, prosperidad y fertilidad de la tierra.

Uno de los preceptos más importantes en este sentido es el mandato para el descanso de la tierra. Esto aparece en el pasaje del libro de Levítico dedicado al Año Sabático, en donde se indica que la tierra debe tener un descanso, ya que posee la misma relevancia que otras prácticas y rituales dentro de la tradición judía. Con este precepto no sólo recuerda la necesidad de la tierra de descansar y recuperarse luego de repetidos años de uso y usufructo de ella, sino también la importancia en la conservación de la tierra y en el descanso en donde también están incluidos todos los animales que la habitan. Dice:

Dios le habló a Moisés en el monte Sinaí, diciéndole: transmíteles a los israelitas. Dile: cuando ingresen a la Tierra que les daré, la tierra deberá observar un período de descanso

sabático consagrado a Dios. (De modo que) seis años podrás sembrar tu campo y seis años podar tus viñedos y recoger su fruto. Pero al séptimo año la tierra deberá tener descanso absoluto, shabat consagrado a Dios. Tu campo no deberás sembrar, ni tu viñedo podar. Tampoco deberás segar lo que siga creciendo espontáneamente de tu cosecha ni recoger las uvas que te hayas reservado de tus viñedos. Es un año de descanso para la tierra (Levítico 25,1-5).

Lamentablemente, las prácticas económicas y políticas de nuestro tiempo han pasado al retiro preceptos tan importantes como el recién citado; o tal vez las convulsiones políticas, sociales, económicas o religiosas atravesadas en los últimos años se vinculen al incumplimiento del precepto y sus consecuencias. Regresando al año de descanso de la tierra, en la literatura rabínica se ve con claridad la relación entre las prácticas más abominables que transgreden los preceptos, el mundo-naturaleza, y al ser humano.

El primer escrito pertenece al tratado Shabat del orden segundo llamado *Mo'ed* [Fiestas] del Talmud. Así dice: "...y al no dejar la tierra inactiva [sin cultivar] durante los años sabáticos y de Jubileo, el exilio llega al mundo y el pueblo judío es exiliado de su tierra, y otras naciones se establecen en su lugar" (Shabat 33a:5). Como se puede ver, no respetar el descanso de la tierra en donde se prohíbe cultivar la tierra trae como consecuencia el exilio al mundo y, especialmente, al pueblo judío que es arrancado de su tierra. Además el año sabático de la tierra contiene una doble significación: por un lado, la necesidad de la tierra de regenerarse para poder volver a dar lo mejor de sí; y, por otro lado, el año sabático es el Shabat de la tierra, o sea, el día de descanso que es la diferenciación entre lo cotidiano y un día que se sacraliza para el descanso, la inoperosidad y el trabajo espiritual "a imagen y semejanza" de Dios, quien descansó al séptimo día luego de los seis días de la Creación.

El segundo texto que vincula la transgresión del precepto de descanso de la tierra con grandes males en el mundo se encuentra en *Pirkei Avot*, el "Tratado de los padres". Así está escrito: "Las bestias

salvajes vinieron al mundo a causa del falso juramento y por profanar el Nombre [*“hilul ha-Shem”*]. El destierro [*“galut”*] vino al mundo por causa de la idolatría [*“avodat zará”*], por cometer adulterio, por derramar sangre y por transgredir el mandamiento de la liberación de la tierra [*al hashmatat ha-Eretz”*] (*Pirkei Avot 5:9*).

Es importante que este precepto ya se encuentra presente en uno de los pilares del judaísmo que es el cuidado y cumplimiento del shabat y que forma parte de los Diez Mandamientos. Allí dice: “Seis días trabajarás y harás tu tarea, pero el séptimo día es shabat consagrado a IHVH, tu Dios; no hagas ninguna tarea, ni tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu sirviente, ni tu sirvienta, ni tu animal, ni el prosélito que habita dentro de tus puertas; pues en seis días hizo Dios los cielos y la tierra, el mar y todo lo que hay en ellos, y se abstuvo de crear en el séptimo día. Por eso Dios bendijo el día shabbat y lo declaró día sagrado” (Éxodo 20,9-11). Se observa aquí la importancia que tiene para el judaísmo la obligación del descanso de los animales de la misma manera que los hombres, y del vínculo del descanso con la dimensión sagrada que tienen la tierra que fuera creada por Dios.

XI

Pocos escritores retrataron la vida judía de entreguerras, el desmembramiento del proyecto humanista y la cosificación del ser humano a la materialidad del siglo XX como Joseph Roth. Sus textos sobre la vida ordinaria, la decadencia y el hábitat citadino de la Europa *del fin de Europa* son retratos imperecederos de la extinción de aquella vida. No es poca cosa fotografiar con la palabra el fin de un mundo que es el mundo propio, y observar en aquellas narraciones las ruinas de su propia sepultura. Pero hay un detalle que a veces se escapa de la lectura, y uno de ellos es la relación que establece Roth entre el ser humano y el mundo-naturaleza sobre el que habita; pero este habitar no es tan sólo un *estar-en-el-mundo*, sino más bien un *intervenir-el-mundo*. La mal llamada “Historia universal” no es sino la historia del ser humano en el universo material (o en la materialidad de lo humano) sobre la que trazamos una datación de los eventos subjetivos, sociales e institucionales a los que llamamos “memoria”.

Las siguientes tres citas representan de gran manera la mirada cruda de Joseph Roth sobre la Europa que se comenzaba a hundir para siempre. El 24 de febrero de 1923 Joseph Roth escribió: “Las vivencias de este siglo se burlan de las leyes humanas. Las vivencias han vencido a la muerte. A la conquista de la ciudad le sigue la conquista del trabajo. Rodeado de máquinas, el hombre no tiene más opción que convertirse también él en máquina” (Roth, Joseph, 2006, p.87). En otra de sus pequeñas crónicas berlinesas escribe el 23 de abril de 1922: “No hay un solo lilo que no sostenga la colada puesta a secar en los patios traseros. He ahí la tristeza de estos patios: qué raro es el árbol que no hace más que florecer, que no tiene otra función que esperar la lluvia y el sol, y disfrutar de ambos, y dar flores azules y blancas” (Roth, Joseph, 2006, p.92). Finalmente, el 16 de julio de 1924 dice: “Las plantas del futuro brotarán tímidamente y llenas de polvo entre las traviesas de metal. El paisaje está adquiriendo una máscara de hierro” (Roth, Joseph, 2006, p.111).

Vivimos cercados entre una temporalidad que llamamos “futuro” y que representa el testimonio de nuestra finitud, en el que cada segundo por-venir es la potencia de la imposibilidad y por ello es siempre un último instante, y el “pasado” sobre el que forzosamente debemos sumergirnos sin cesar para rescatar la vida del olvido. Si nunca nos bañamos dos veces en las aguas de un mismo río no es por sus aguas, sino porque nunca somos *nosotros* los mismos que ingresan al río: la cuestión no se está en la creencia de una circularidad imaginaria de las corrientes o de la homogeneidad del agua (al estilo: toda agua de río es la misma agua de río), sino en la temporalidad de nuestro habitar el mundo-naturaleza.

El progreso es una batalla que sólo puede enfrentar cara a cara a lo único que nos constituye humanamente: la memoria de las experiencias del pasado en la oscura noche del olvido. El progreso no puede mirar hacia delante porque el horizonte no existe temporalmente, sino como el horror del “no saber” y del “no poder saber”. Siempre estamos avanzando hacia el vacío de espaldas, y nunca haciendo que el vacío venga a nosotros de frente.

Ahora bien, este cerco temporal (entre pasado y futuro) es posible porque se despliega sobre la espacialidad del mundo-naturaleza, sobre el suelo en el que serán enterrados nuestros huesos. Sin mundo-naturaleza (espacio) no hay ser humano, y sin ser humano la experiencia del tiempo como potencia de muerte e incertidumbre no podría ser imaginada, por lo que tampoco podríamos tener certezas de su existencia.

XII

El mundo-naturaleza estaba antes del ser humano y estará después, o por lo menos eso se imaginaba. Pero algo cambió. Aquello que llamamos Modernidad trajo consigo una transformación radical de la humanidad de lo humano: la hiper-racionalización de todos los recovecos de la vida individual y plural, la autopercepción de trascendencia, el totalitarismo de lo antropocéntrico y la negación de la muerte a través de su invisibilización farmacológica, cosmética, ortopédica o cibernética.

Y para librar esta batalla sin escrúpulos contra el tiempo no se debe amarrar lo inenarrable, la temporalidad, sino lo que posibilita nuestra experiencia de lo temporal y testimonia el haber estado aquí: hay que apropiarse y colonizar la espacialidad, el mundo-naturaleza, aunque ello signifique destruirlo.

XIII

La cuestión entonces no es cuidar la casa, sino edificar una nueva casa sobre las ruinas de la que hemos dejado.

BIBLIOGRAFÍA:

“Pirkei Avot” (1975), *Antología del Talmud*, trad. David Romano, Editorial Planeta, Barcelona.

Buber, Martin (1988), *Ensayos sobre la crisis de nuestro tiempo*, trad. Abraham Huberman y Eleonora Dorfman, Milá Editor, Buenos Aires.

_____ (2020), *El principio dialógico*, trad. José Rafael

Hernández Arias, Hermida Editores, Madrid.

Cohen, Hermann (2004a), *El prójimo*, trad. Andrés Ancona, Anthropos Editorial, Barcelona.

_____ (2004b), *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, trad. Andrés Ancona, Anthropos Editorial, Barcelona.

_____ (2010), *El concepto de la religión en el sistema de la filosofía*, trad. Andrés Ancona, Anthropos Editorial, Barcelona.

Dujovne, León (1980), *El judaísmo como cultura. De la filosofía milenaria a la resurrección nacional*, Ediciones Nueva Presencia, Buenos Aires.

Hartman, David (2006), *El pacto viviente*, trad. Pablo Dreizik y Carolina Kohan, Lilmod, Buenos Aires.

Heschel, Abraham Joshua (1984), *Dios en busca del hombre. Una filosofía de la religión*, trad. Teresa Snajer, Ediciones Seminario Rabínico Latinoamericano, Buenos Aires.

Maimónides (2005), *Guía de perplejos*, edición de David Gonzalo Maeso, Editorial Trotta, Madrid.

Rosenzweig, Franz (2006), *La estrella de la redención*, trad. Miguel García-Baró, Ediciones Sígueme, Salamanca.

Roth, Joseph (2006), *Crónicas berlinesas*, trad. Juan de Sola Llovet, Editorial Minúscula, Barcelona.

Steinsaltz, Adin (1985), *Introducción al Talmud*, trad. María Teresa La Valle, Asociación Ediciones La Aurora, Buenos Aires.

Torat Emet (2007), Edición bilingüe, trad. Rabino R. Sigal, Editorial Keter Torá, Buenos Aires.