

פרויקט
ליקוטי
שיחות

PROYECTO

LIKUTÉI SIJOT
en español

Un deslumbrante análisis haciendo un recorrido por varios pasajes de la Escritura que muestran cómo los Sabios talmúdicos Rav y Shmuel siguen siempre su misma línea de pensamiento; Rashi por su lado, ve que entre Rav y Shmuel hay también diferencias que atañen a episodios específicos de la Torá.

24

VOLUMEN XVI

SHEMOT, SIJÁ 1

SE PUBLICA EN OCASIÓN DE LA
SEMANA DE SHABAT PARSHAT SHEMOT, 5782

Selección de charlas
del Rebe de Lubavitch

Likutéi Sijot

Bsd.

En esta *Sijá* el Rebe explica cómo Rav y Shmuel siguen su misma escuela a lo largo y ancho de toda la Torá y el Midrash y concluye que además, Rashi entiende que entre ellos hay discrepancias específicas vinculadas al significado puntual de algunos versículos.

Esta traducción al Español es libre. El texto en **negrita** corresponde al original de la *Sijá* en idish, mientras que las palabras y frases en letra clara son agregados del Editor según su interpretación de la *Sijá*, puestos de manera tal que si el lector los saltea accede a la *Sijá* propiamente dicha.

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

15 de Tevet 5782

Textos originales en idish de la traducción al español: Likutéi Sijot vol. XVI, págs.: 1 - 12.

Traducción al hebreo cedida por Proyect Likkutei Sichos

Traducción, Edición y Revisión Final:
Sijot en Español.

Bsd.

Shemot

Vol. XVI - Sijá 1

Un deslumbrante análisis haciendo un recorrido por varios pasajes de la Escritura que muestran cómo los Sabios talmúdicos Rav y Shmuel siguen siempre su misma línea de pensamiento; Rashi por su lado, ve que entre Rav y Shmuel hay también diferencias que atañen a episodios específicos de la Torá.

1. Sobre el versículo¹ “se alzó un nuevo rey sobre Egipto que no conoció a Iosef”, Rashi se detiene sobre las palabras “se alzó un nuevo rey” y comenta: “Los Sabios talmúdicos Rav y Shmuel disienten en el significado de estas palabras. Uno dijo (Rav) que literalmente era uno nuevo, mientras que el otro (Shmuel) afirmó que era la misma persona pero que actuó como un ‘nuevo’ rey porque promulgó nuevos decretos”.

La fuente del comentario de Rashi es la *Guemará*² – y allí la *Guemará* explica la argumentación (y la singularidad) de cada una de las dos interpretaciones: “El que dice que literalmente era un nuevo rey es porque en el versículo está escrito ‘nuevo’. Y el que dice que era la misma persona, pero promulgó nuevos decretos, es porque le molesta que la Escritura no dice que ‘murió el rey anterior y reinó uno nuevo’, como es habitual en el relato bíblico”. Y si bien Rashi solo explica lo concerniente al significado literal de los versículos – de todas maneras cita ambas opiniones, dado que el argumento de cada una de ellas se basa en el *sentido literal*; así, también se comprende por qué Rashi

א. בפירושו על הפסוק "ויקם מלך חדש על מצרים אשר לא ידע את יוסף", העתיק רש"י את התיבות "ויקם מלך חדש" ופירש "רב ושמואל חד אמר חדש ממש וחד אמר שנתחדשו גזירותיו". והנה, מקורו של פירוש רש"י זה הוא בגמרא, ושם בגמרא נתבאר ההכרח (והמעלה) שבכל אחד משני הפירושים: "מאן דאמר חדש ממש דכתיב חדש ומאן דאמר שנתחדשו גזירותיו דלא כתיב וימת וימלוך". ואע"פ שרש"י מפרש רק פשוטו של מקרא – מכל מקום הביא את שני הפירושים, כי ההכרח שבכל אחד מהם הוא מצד הפשט; ועפ"ז מובן גם הטעם לכך שהעתיק רש"י

¹ Nuestra Sección 1:8.

² Eruvín 53a. Sotá 11a. Véase *Shemot Rabá* 1:8. Y otros.

transcribe del versículo también las palabras “se alzó (nuevo) un rey”³, aunque solo explica lo referente al término “nuevo”, pues en la expresión “se alzó” se basa el fundamento de la segunda opinión (que sostiene que era el mismo hombre que cambió de actitud “porque no está escrito murió y reinó”, (que es lo que la Torá debería decir si se tratara de un nuevo rey) sino, “se alzó”), y la evidencia de la primera opinión es que figura la palabra “rey”, de lo que se entiende que quien “se alzó” fue un *rey* – una persona que antes no ocupaba ese cargo.

Por otro lado, aunque cada una de las dos interpretaciones presenta una ventaja, que, automáticamente se traduce como dificultad para la otra – sin embargo, como se habló en varias oportunidades, la intención de Rashi al elegir cuál de ellas escribir antes, es para dejar en claro que la primera de ellas es la más cercana al sentido textual de la Escritura – y en nuestro caso, esto es evidente al ser que:

a) Según la lectura simple del versículo es más lógico decir que la palabra “nuevo” significa que era un rey “literalmente nuevo” (y no porque promulgar “decretos” es tema de “rey” – no por eso, “nuevos decretos” implican una renovación del mismo rey).

b) De acuerdo a la segunda opinión – que la Torá se refiere al mismo hombre que “promulgó nuevos decretos”, las palabras “que no conoció a Iosef” – obligadamente deben entenderse como “que hizo que no lo conocía”, como explica la *Guemará*⁴, y como Rashi es preciso al escribir “y que⁵ no conoció, que hizo como que no lo conocía” [lo que Rashi

מהפסוק גם את התיבות "ויקם מלך", אף שלא פירש אלא את התיבה "חדש", כי בתיבת "ויקם" טמון ההכרח לפירוש השני ("דלא כתיב וימלוך"), ובתיבת "מלך" טמון ההכרח לפירוש הראשון.

לאידך, אע"פ שבכל אחד משני הפירושים יש יתרון, וממילא גם קושי ביחס לפירוש האחר – מכל מקום, כמו שנתבאר כמה פעמים, הפירוש שהובא ראשון הוא קרוב יותר לפשוטו של מקרא – וטעם הדבר:

א) בפשטות מסתבר יותר לומר ש"חדש" פירושו "חדש ממש" (מאשר לומר שכיון שענינו של "מלך" הוא "גזירות" – אזי חידוש גזירות חידוש דמלך הוא).

ב) לפי הפירוש השני – "נתחדשו גזירותיו", על כרחך צריך לפרש את התיבות "אשר לא ידע" – "עשה עצמו כאילו לא ידע", כהסבר הגמרא, וכפי שדייק רש"י כאן וכתב "ואשר לא ידע, עשה עצמו כאילו לא ידע" [היינו שרש"י

³ Y acorde a esto se comprende que no es posible estudiar como el *Maskil LeDavid* aquí, que ambos hacen precisión en la palabra “nuevo” ya que el versículo debería haber dicho “otro rey...”.

⁴ En el Tratado Sotá fue dicho en forma general “que no conocía a Iosef, se hacia como que no lo conocía del todo”. En cambio, en Eruvín y en *Shemot Rabá* es dicho claramente que esto es solo acorde a la opinión “que promulgó nuevos decretos”, y véase a continuación en el interior de la *Sijá* párrafo 9.

⁵ Como la versión de Rashi y el comentario de *Reém*, Rabí Eliahu Mizrahi.

agrega a las palabras del versículo (una “y” que conjuga) – “y que no conoció”, es para enfatizar que la frase “que hizo como que no lo conocía” viene a colación de la segunda opinión, que sostiene que era la misma persona que “promulgó nuevos decretos”, escrita justo antes]; en cambio, de acuerdo a la primera interpretación, el significado de “que no conoció” es (también) *literal* (no que “hizo como si...”).

c) Incluso la dificultad que hay según la primera forma de ver, que “no está escrito murió y reino”, se puede responder fácilmente: la Torá aquí no pretende relatar las crónicas de los reyes egipcios, sino solo lo que es relevante a los judíos –que ellos padecieron por los nuevos severos decretos del Faraón– de modo que los pormenores, como el especificar que “murió el anterior rey y reinó uno nuevo” no serían relevantes, y sí, solo la *consecuencia* de ello en relación a los judíos – el que un rey se alzó contra los judíos con nuevos decretos⁶ (como dice el versículo “y se alzó un nuevo rey”)⁷.

Y por eso, el primer enfoque es el más cercano al sentido literal de la Escritura.

2. En base a lo antedicho, también se puede explicar la razón por qué Rashi cita los nombres de los Sabios talmúdicos de estas interpretaciones – Rav y Shmuel [como se habló en muchas ocasiones, Rashi solo cita el nombre del autor del dicho en cuestión, solo si ello responde una dificultad en su comentario que le puede

מוסיף (ו' החיבור) על לשון הכתוב, "ואשר לא ידע", כדי להדגיש שהפירוש "עשה עצמו כאלו לא ידע" הוא בהמשך לפירוש השני "שנתחדשו גזירותיו" הנזכר בסמוך קודם לכן]; משא"כ לפי הפירוש הראשון, פירוש התיבות "אשר לא ידע" (אף) הוא **כפשוטו** (ולא "עשה עצמו כו").

ג) גם את הקושי שישנו לפי הפירוש הראשון, "דלא כתיב וימלוך", אפשר ליישב: התורה לא באה כאן להשמיענו את דברי הימים של מלכי מצרים, אלא רק להודיע מה ששייך לבני ישראל – שהתענו בגזירות קשות חדשות; ואם כן, אין נוגעים כאן הפרטים של "וימת וימלוך", כי אם רק **התוצאה** מכך בשייכות לבני ישראל – שהיה מלך שקם על בני ישראל בגזירות חדשות ("ויקם מלך חדש"). ולפיכך הפירוש הראשון קרוב יותר לפשוטו של מקרא.

ב. עפ"ז היה מקום לבאר גם את הטעם לכך שרש"י הביא כאן את שמו של כל מאן-דאמר – רב ושמואל [שכן, כמו שנתבאר כבר פעמים רבות, רש"י מזכיר את שמו של בעל המאמר רק אם הדבר מיישב קושי בפירושו המתעורר

⁶ Nótese que aquí en *Jezkuni* y en *Jidushéi Hagadot* de *Mearshá* en *Sotá* allí, explica así acorde a la opinión de que “promulgó nuevos decretos” (“que se alzó sobre ellos promulgando nuevos decretos...”).

⁷ Aunque esto no es tan simple (por lo que Rashi se vio obligado a citar la segunda opinión) puesto que de acuerdo a la opinión de que era “literalmente nuevo” al fin de cuentas sería más apropiado según la comprensión literal del texto decir “reinó un nuevo rey”. Y en especial al ser que el versículo prosigue que se alzó “sobre Egipto” y no “sobre Israel”

surgir a un alumno perspicaz], porque en este caso, al mencionarlos, se explica el motivo de su discusión.

[Y para una correcta comprensión del tema es necesario introducir que, según la *lectura simple* del texto de la *Guemará*, se entiende que en las discusiones de los Sabios en las que la *Guemará* primero dice los nombres de los protagonistas y luego prosigue especificando “uno dice una cosa... y uno dice tal otra...”, (por lo general) el primer “uno dice” – es el que su nombre fue mencionado primero, y el segundo – el que fue nombrado después].

En varias discrepancias entre Rav y Shmuel acerca de la interpretación de versículos bíblicos mencionadas en la *Guemará* –y específicamente al ser usada la terminología “uno dice una cosa” “y uno dice tal otra”– vemos que cada uno sigue *su shitá* –su línea de pensamiento–:

El primero –Rav– al presentarse alguna duda en el sentido de un versículo, toma como la principal guía el significado de la *palabra* (o palabras) en cuestión, a pesar que según esa postura, eventualmente, no quede del todo claro el contenido del tema tratado, aun así, para él lo primordial es la traducción correcta de las palabras; el segundo –Shmuel– resuelve el problema acorde al contexto temático de los versículos⁸, aunque así no sea tan clara la interpretación literal de cierta palabra (o palabras).

A título de ejemplo veamos algunos casos:

(a) Acerca del versículo⁹ escrito sobre Iosef, “él entró a su casa para desempeñar su labor”, la *Guemará* dice¹⁰: “Rav y Shmuel discrepan sobre su interpretación. Uno

aczel תלמיד ממולח]. כי בכך מוסבר טעם מחלוקתם.

[ובהקדים, שבפשטות צריך לנקוט שבמחלוקות אלו שבהן נזכרו בגמרא תחלה שמות בעלי המאמר ולאחר מכן נאמר "חד אמר כו' וחד אמר כו'", הנה (בכלל) "חד אמר" הראשון הוא זה ששמו נזכר בגמרא תחלה, והשני הוא זה שנזכר לאחריו].

והנה, בכמה מחלוקות דרב ושמואל בפירוש הכתובים שהובאו בגמרא – ובמיוחד אלו שהובאו בסגנון "חד אמר כו' וחד אמר כו'" – רואים אנו דרך של "לשיטתו" aczel כל אחד מהם:

הראשון – רב – נוקט כעיקר את התיבה (או התיבות) הגם שלפי זה אין תוכן העניין מחוור כל-כך, ואילו השני – שמואל – מכריע לפי תוכן העניין בכתובים, אף שלפי זה פירוש התיבה (או התיבות) אינו מתיישב לגמרי.

לדוגמא:

(א) על הפסוק "ויבא הביתה לעשות מלאכתו", שנאמר לגבי יוסף, איתא בגמרא: "רב ושמואל חד אמר לעשות מלאכתו ממש וחד

8 En el libro *Shem Olam* (C, 38) explica que Rav en varios lugares sigue la literalidad del texto, y Shmuel el sentido homilético. Sin embargo, acorde a lo explicado a continuación en el interior de la *Sijá* (párrafo 8) aparentemente no habría que explicar así.

9 Vaieshev 39:11.

10 Sotá 36b.

dijo que literalmente fue a **desempeñar su labor** de la que era responsable todos los días, **mientras que el otro afirmó** que es una expresión alegórica que **alude al desempeño de sus ‘necesidades’ íntimas**:

La primera interpretación que Iosef fue a hacer “literalmente su *labor*” – se corresponde con el significado literal de *esa palabra*. Sin embargo, desde la mirada más amplia del contexto del *tema*, al ser que luego el versículo agrega “ninguno de los hombres de la casa estaba allí, en la casa” se entiende, que así, la Torá pretende esclarecer qué significa “su labor”, es decir, es una acción que requiere que “no haya ningún hombre presente en la casa” – por eso, “el otro dice” que “fue a desempeñar su labor” significa “el desempeño de sus ‘necesidades’ íntimas”. Dicho de otro modo – al estar escrito que “él entró a su casa” precisamente cuando “ninguno de los hombres de la casa estaba allí”, luego de que ella (la mujer de su amo) ya le había dicho antes “acuéstate conmigo”, y una vez que “ella trataba de persuadir a Iosef día tras día...para que se acueste con ella”, del contexto se entiende, que él entró para “desempeñar sus ‘necesidades’ íntimas”.

3. (b) Sobre el versículo (en Meguilat Ester) “Fue en los días de Ajashverosh, que reinó desde Hodu hasta Cush, 127 países”, dice la *Guemará*¹¹: “Si bien ambos, Rav y Shmuel, acuerdan que Ajashverosh eran tan poderoso que gobernaba el mundo entero, sin embargo, disienten sobre cómo este versículo lo expresa. Uno dijo: Hodu es un país que está en un extremo del mundo y Cush es un país que se halla en el otro extremo del mundo, y así queda claro que su reino acaparaba *todo* el mundo. Y el otro dijo: Hodu y Cush eran países limítrofes, y

אמר לעשות צרכיו נכנס”:
הראשון מפרש "מלאכתו ממש" – לפי פירושה הפשוט של התיבה; אבל מהמשך הענין, מזה שהכתוב מוסיף אחר כך "ואין איש מאנשי הבית שם בבית", משמע, שהכתוב בא להשמיענו בכך מה פירוש "מלאכתו" – מלאכה הדורשת מצב שבו "ואין איש גו". ולכן "הד"אמר" שהכוונה היא "לעשות צרכיו".

ובאופן אחר – אם לא כן, הרי לאחר שאשת פוטיפר כבר אמרה לו קודם לכן "שכבה עמי" ו"דברה אל יוסף יום יום גו' לשכב אצלה גו", לא היה בא אל הבית ("ויבא הביתה") כאשר "אין איש מאנשי הבית וגו'". ואם כן מובן שבא כדי "לעשות צרכיו".

ג. (ב) על הפסוק (במגילת אסתר) "מהודו ועד כוש" איתא בגמרא: "רב ושמואל חד אמר הודו בסוף העולם וכוש בסוף העולם וחד אמר הודו וכוש גבי הדדי הוו קיימי כשם שמלך על הודו וכוש כך מלך מסוף העולם ועד סופו. כיוצא בדבר אתה אומר כי הוא רודה בכל עבר הנהר מתפסח ועד עזה רב ושמואל כו'".

la intención del versículo es que así como Ajashverosh reinaba con facilidad sobre los países vecinos de Hodu y Cush, así también reinaba con facilidad de un extremo al otro del mundo¹². Una discusión similar entre ellos es con respecto al versículo sobre el rey Shlomó: ‘Porque él tenía dominio sobre toda la región del margen del río, desde Tifsá hasta Gaza¹³, Rav y Shmuel...’¹⁴.

Aquí también vemos que uno hace énfasis e interpreta la *palabra* “hasta” – literalmente, como distancia geográfica, y por lo tanto la interpretación de “Hodu *hasta* Cush” – implica desde un extremo (del mundo) *hasta* el otro extremo. Pero, de lo que está escrito después en el mismo versículo, “127 países”, cosa que ya incluye “todo el mundo”, se entiende que “desde Hodu *hasta* Cush” no significa, como se comprende del significado literal, desde un extremo al otro (puesto que si así fuese, estaría diciendo el mismo tema dos veces), a ello se debe, que “el otro dice” que la Escritura viene a enfatizar que “*así* como Ajashverosh reinaba con facilidad sobre los países vecinos de Hodu y Cush, *del mismo modo* reinaba con facilidad desde un extremo del mundo al otro” – enfatizando cuán grande y poderoso era su reinado.

4. (c) A continuación veremos las dos discusiones que la *Guemará*¹⁵ trata antes (que la discrepancia entre ellos sobre nuestro versículo “se alzó un nuevo rey”): sobre el versículo en la Sección Lej Lejá, “Sucedió en los días de Amrafel¹⁶. Rav y Shmuel identificaron a Amrafel con el rey Nimrod. Sin embargo, uno dijo que en realidad su

חד מפרש ומדגיש את התיבה "עד" כפשוטה, מרחק בשטה, וממילא הפשט וההפלאה בדברי הכתוב "מהודו ועד כוש" הם – מקצה אחד (של העולם) ועד לקצה השני. אבל מאידך, כיון שנאמר בפסוק שלאחר מכן "שבע ועשרים ומאה מדינה", ובכך נכלל כבר "כל העולם כולו", צריך לומר, שאין כוונת מש"נ "מהודו ועד כוש" כפירוש הפשוט, מקצה אחד למשנהו (שאם כן, יש כאן כפילות ענין אחד פעמיים), ולכן "וחד אמר" שכוונת הכתוב היא להדגיש "כשם שמלך על הודו וכוש כך מלך מסוף העולם ועד סופו" – להדגיש את גודל ותוקף המלוכה שלו.

ד. (ג) שתי המחלוקות המובאות בגמרא לעיל (לפני המחלוקת בפסוק "ויקם מלך חדש" שבפרשתנו): ויהי בימי אמרפל רב

¹² Así está escrito en la *Guemará*. Y en el *Ein Iaacov* “uno dice que Hodu esta en el principio del mundo y Cush en el final del mundo... así como... de esta manera reinaba sobre el mundo entero”.

¹³ I Reyes 5:4. Y esta discusión es citada también en Sanhedrín 20b.

¹⁴ Véase en el comentario sobre *Meguilat Ester* de *Manot HaLevi* en el comienzo que cita las palabras de Rabí Moshé Ibn Tibón y el *Midrash Lekaj Midrash Tov*, que no hay una discusión acerca de la ubicación real, sino que todos reconocen que Hodu y Cush se encontraban cerca. Y véase las notas de *labetz* allí en Meguilá.

¹⁵ Allí en Eruvín.

¹⁶ Lej Lejá 14:1.

nombre era Nimrod ¿y por qué era llamado Amrafel?, porque Amrafel es una combinación de dos palabras hebreas, **pues,** cuando Avraham se rebeló y desafió su divinidad proclamada, **él dijo** (amar) **la orden y arrojó** (hipil) **a nuestro Patriarca Avraham al horno llameante. Y el otro dijo** diferente: **Amrafel era su nombre ¿y por qué era llamado Nimrod?,** porque durante su reinado **hizo que el mundo entero se rebelara** (en hebreo himrid) **contra Di-s”.**

Acorde al sentido literal de las *palabras* escritas en la Sección anterior, que dan cuenta del nacimiento de Nimrod, “Cush engendró a Nimrod”¹⁷, se entiende que el nombre Nimrod es, como la gran mayoría de los nombres de este capítulo bíblico y de la Torá en general – un nombre para el que no se precisa buscar un motivo¹⁸ en particular –

sin embargo, al llegar luego al versículo “sucedió en los días de Amrafel” sabiendo que en él se habla acerca de Nimrod y la Torá lo llama con otro nombre – debemos decir, que el cambio de nombre se debe a algún motivo que es insinuado en ese último modo que se lo llama¹⁹ – y por eso “uno dice”: “¿por qué se llamaba Amrafel? – porque dijo [amar] la orden y arrojó [hipil] a Avraham...”. Esa es la interpretación de Rav, la más cercana a la literalidad del texto bíblico.

No obstante, al ser precisos en el *contenido y tema de los versículos*, que luego de que “Cush engendró a Nimrod” enseguida la Torá continúa relatando su rebelión contra el Todopoderoso²⁰ – “él comenzó a ser poderoso en la tierra; él fue

ישמואל חד אמר נמרוד שמו ולמה נקרא שמו אמרפל שאמר והפיל לאברהם אבינו בתוך כבשן האש וחד אמר אמרפל שמו ולמה נקרא שמו נמרוד שהמריד את כל העולם כולו עליו במלכותו.

לפי פירושן הפשוט של התיבות "וכוש ילד את נמרוד", הרי "נמרוד" הוא כרובא דרובא של השמות כאן ובתורה בכלל – שם שאין צורך לחפש לו טעם –

ואח"כ, בעת לימוד הכתוב "ויהי בימי אמרפל", אשר אף שידוע שמדובר בו על נמרוד, מכל מקום התורה מכנה אותו כאן בשם אחר – בהכרח לומר ששינוי השם הוא בגלל טעם מיוחד המרמז בשם השונה. ומטעם זה, חד אמר "למה נקרא שמו אמרפל – שאמר והפיל לאברהם כו".

אמנם, אחר הדיוק בתוכן וענין הכתובים, אשר לאחרי "וכוש ילד את נמרוד" ממשיכה התורה ומבארת לאלתר את מרידתו בקב"ה – "הוא החל להיות גבור בארץ,

17 Noaj 10:8.

18 Véase Eben Ezra allí en la sección Noaj: “no busques un sentido en todos los nombres...”. Y nótese que habitualmente Eben Ezra explica el sentido simple de las palabras.

19 Véase *Reém* sobre el comentario de Rashi Lejá allí.

20 Y también al ser que fue nombrado en un versículo separado y en forma extensa, a diferencia de sus hermanos (*Jezkuni* Noaj allí).

poderoso para la caza *haciendo frente al Eterno*; por eso se dice: ‘como Nimrod, poderoso para la caza haciendo frente al Eterno’²¹ – entonces, “el otro dice”, que lo extenso del relato, después que la Torá menciona su nacimiento, explica por qué en realidad él era *llamado Nimrod*; a diferencia del versículo “sucedió en los días de Amrafel”, que allí la Torá no sigue diciendo ni explicando nada sobre él en particular (cosa que se pueda traducir como una razón para su nombre “Amrafel”) por lo que *ese* (Amrafel) era “su nombre” a secas, y le decían “Nimrod”.

5. (d) También encontramos una discusión similar sobre el nombre de la Tumba de Los Patriarcas: “*Mearát HaMajpelá*”²² –la “Cueva Doble”–, Rav y Shmuel no se pusieron de acuerdo acerca del porqué de su nombre. Uno dijo: la cueva consta de dos espacios, uno más interno que el otro. Y el otro dijo: la cueva consiste de un espacio en planta baja y un piso encima. La *Guemará* pregunta: se entiende que se llame *Majpelá*, doble, según quien dijo que la cueva consta de un espacio encima del otro. Pero, de acuerdo al que dijo que consta de dos espacios, uno más interno que el otro, ¿qué significa *Majpelá*, si incluso las casas comunes tienen dos habitaciones, una más interna que la otra y no por eso se llaman de manera especial? Más bien, se llama *Majpelá* porque allí están enterrados en parejas”²³.

También aquí sus posturas están alineadas de acuerdo a la forma de pensar de cada uno: según el sentido literal de las palabras “*Mearát HaMajpelá*” –una cueva que contiene en sí algo doble– la explicación “que están enterrados allí en parejas” (que está

הוא היה גבור ציד לפני ה' על כן יאמר כנמרוד גבור ציד לפני ה' – אזי "וחד אמר", שאריכות הסיפור באה לבאר למה נקרא בשם נמרוד; משא"כ בכתוב "ויהי בימי אמרפל", שבו אין התורה ממשיכה ומסבירה בפרט דבר אודותיו (שיוכל להתפרש כטעם לשם "אמרפל"), הרי זהו "שמו".

ה. (ד) "מערת המכפלה רב ושמואל חד אמר שני בתים זה לפניו מזה וחד אמר בית ועליה על גביו בשלמא למאן דאמר זה על גב זה היינו מכפלה אלא למאן דאמר שני בתים זה לפניו מזה מאי מכפלה שכפולה בזוגות".

וגם כאן אזלי לשיטתייהו: מצד המשמעות הפשוטה של התיבות "מערת המכפלה" – מערה אחת הכוללת בתוכה כפילות – מתאים הפירוש "כפולה בזוגות" (שיש בה קברים "כפולים") יותר מאשר

21 Véase el comentario de Rashí allí. Y véase *Jidushéi Hagadot* de *Mearshá* allí en Eruvín. Sin embargo, véase el comentario del *Eben Ezrá* allí.

22 Jaiei Sará 23:9.

23 En *Mearat HaMajpelá* están sepultados Adam y Javá, Avraham y Sará, Itzjak y Rivká, y Iaacov y Leá.

compuesta por sepulturas “dobles”²⁴) es más apropiada que decir que está hecha de “un espacio encima del otro” [y más específicamente, si tomamos esto último como válido, serían dos *cuevas*, una sobre la otra incrustadas en la tierra, de modo que la cueva superior no depende de la inferior al igual como un “altillo” que está sobre una “casa”]. Al ser así, “uno dice”: “(la cueva consta de dos espacios, uno más interno que el otro²⁵) que están enterrados allí en parejas”.

Sin embargo, *por la forma en la que están ordenados* los versículos y su contenido, se dificulta interpretar de esa manera –“(la cueva consta de dos espacios, uno más interno que el otro) que están enterrados allí en parejas”– **dado que** cuando Avraham gestionó la adquisición de la cueva **dijo sus palabras a modo de súplica**²⁶, como relatan los versículos: “**se inclinó** (Avraham) **ante la gente de esa tierra... y les habló... si ustedes desean** (¿y qué es lo que está pidiendo?) **permítanme que seposite a mi fallecida** (en singular) **que está ante mí**” (él necesitaba aliviar su terrible sufrimiento tras la muerte de su esposa Sará), entonces ¿cómo concuerda que por ello él pida que el propietario de esa tierra “le venda... *HaMajpelá*” – un lugar con espacio para ocho sepulturas?

6. En base a todo lo expuesto hasta aquí, también se puede explicar lo relativo a nuestro caso: a simple vista debemos comprender ¿por qué la Torá especifica como introducción del tema que “se alzó un nuevo rey en Egipto...” y no comenzó diciendo (inmediatamente, después de señalar que “los Hijos de Israel se

הפירוש "בית ועליה על גביו" [ובפרט שבשתי מערות זו על-גבי זו, הרי עקב היותן באדמה, אין המערה העליונה תלויה ועומדת על גבי התחתונה כמו "עליה" על-גבי "בית"]. ולפיכך, חד אמר ("שני בתים זה לפנים מזה) שכפולה בזוגות".

אבל מצד המשך ותוכן הכתובים, קשה לפרש כפירוש זה "בתים זה לפנים מזה) כפולה בזוגות" – שהרי דברים אלו של אברהם נאמרו בנוסח של בקשה: "וישתחו לעם הארץ וגו' וידבר וגו' אם יש את נפשכם (הנה בקשתו היא) לקבור את מתי (בלשון יחיד) מלפני" (כדי להקל בכך על צערו הגדול), ואיך יתיישב הדבר, שביקש בהמשך לכך "ויתן לי גו' המכפלה" – שמונה קברים!?

ו. ע"פ כל הנ"ל אפשר להסביר גם בנידון דידן:

לכאורה צריך להבין למה הקדים הכתוב את הפרט "ויקם מלך חדש על מצרים", ולא פתח (תיכף לאחר "ובני ישראל פרו וישרצו

24 Como explica *Gur Arié* sobre el comentario de Rashi allí en Jaiei Sará.

25 Aunque de todas maneras la opinión que era “un espacio arriba del otro” es más apropiada en lo que respecta a la expresión “doble”, por sobre la opinión (que lo que era “doble” se debía a que eran) “dos espacios, uno más interno que el otro”, como comenta Rashi en Eruvin allí.

fructificaron y se multiplicaron...” que) el Faraón “dijo a su pueblo: he aquí, que el pueblo de los Hijos de Israel es más numeroso y poderoso que nosotros, vengan, seamos astutos contra él...”? – ¿en qué cambia saber si este era un “nuevo rey” o no?

La explicación simple: el versículo pretende advertir algo que llama la atención – ¿cómo era posible que el Faraón promulgue semejantes decretos sobre el pueblo de Iosef, y especialmente – sobre los hijos de Iosef – luego de todos los beneficios que Iosef produjo para él y para toda la nación egipcia²⁷?

Por eso, la Torá cuenta que “se alzó un nuevo rey sobre Egipto que no conoció a Iosef”, y por lo tanto no sorprende tanto cómo fue posible que pueda dictar todos esos edictos sobre los judíos.

Y es respecto de eso que Rashi cita el nombre de los Sabios, Rav y Shmuel, puesto que, de ese modo, se comprende mejor la diferencia y la singularidad de cada una de las interpretaciones, y cómo cada uno de ellos es fiel a su línea de pensamiento:

“Uno dijo”, de acuerdo a su postura que explica el sentido de las *palabras* “se alzó un nuevo rey... que no conoció a Iosef” literalmente: que surgió un nuevo rey que no conocía a Iosef y por eso dicto todos esos decretos.

Sin embargo, conforme el contexto que enmarca el *contenido y el tema de los versículos* es difícil de entender así: incluso siendo un nuevo rey, seguramente sabía sobre los hechos de Iosef que salvó a todo Egipto y lo sucedido una generación atrás;

y en especial no se entiende, porque él incluyó en ese decreto, como actores contra los judíos, al pueblo egipcio

וירבו ויעצמו גו" (אשר מחמת כן))
 "ויאמר (מלך מצרים) אל עמו הנה
 עם בני ישראל רב ועצום ממנו הבה
 נתחכמה לו" – דלמאי נפקא־מינה
 אם היה זה "מלך חדש וגו'" אם
 לאו?

והביאור בזה בפשטות: כוונת
 הכתוב היא לסלק תמיהה – איך
 יתכן שגזר פרעה גזירות מעין אלו
 על עם יוסף, ובפרט על בני יוסף,
 לאחר כל הטובות שגמל יוסף עמו
 ועם ארץ מצרים? ולפיכך מספרת
 התורה "ויקם מלך חדש על מצרים
 אשר לא ידע את יוסף", וממילא
 שוב אין זה חידוש כל־כך שהיה
 ביכלתו לגזור גזירות אלו על בני
 ישראל.

ובשייכות לכך מביא רש"י את
 שמות בעלי המאמר, רב ושמואל,
 להורות שהם הולכים לשיטתם, כי
 הדבר מוסיף הסברה בחילוק שבין
 שני הפירושים וביתרון שבכל אחד
 מהם:

"חד אמר" לשיטתו, ופירש את
 התיבות "ויקם מלך חדש גו" אשר
 לא ידע את יוסף" כפשוטו: קם מלך
 חדש שלא הכיר את יוסף, ולכן גזר
 את כל הגזירות הללו.

אבל בכללות **תוכן וענין**
 ה**כתובים** אין זה מובן: למרות
 היותו מלך חדש, בודאי ידע אודות
 מעשי יוסף, אשר הביאו הצלה לכל

²⁷ Nótese la opinión de *Rabanán* en *Shemot Rabá* aquí (les dijo a ellos "ustedes son sonsos...").

–“les dijo: vengan...seamos más astutos que ellos”– y seguro que había entre ellos quienes presenciaron la actividad de Iosef y fueron salvados por él – por lo que *de todas maneras* –incluso según esa opinión que dice que era otra persona– **debemos decir que la expresión “no conoció” significa “que hizo como que no conocía a Iosef”.**

Por lo tanto “el otro dice”, que este versículo no viene a ser como un “paréntesis” (como lo es en concordancia a la primera opinión, que con esas palabras la Escritura da respuesta “entre paréntesis” cómo es que el Faraón pudo emitir esos edictos) sino que el versículo quiere así dejar en claro cuán malvado era el Faraón (lo cual coincide con el *contenido* temático de los versículos siguientes) cosa que la Torá comienza a relatar – y por eso, es que “el otro dice” que era el mismo rey, solo “que hizo como que no conocía a Iosef”, pues de ese modo queda más a la vista la maldad del Faraón (a pesar que así no es del todo claro que el significado de las *palabras* “un nuevo rey” implique que “promulgó nuevos decretos”).

7. De acuerdo a lo antedicho, se puede explicar otra discusión citada por Rashi en su comentario a la Torá en nombre de Rav y Shmuel (aunque según nuestra versión del texto de la *Guemará*²⁸ y del *Midrash*²⁹ esta es

ז. עפ"ז אפשר לבאר מחלוקת נוספת שהביא רש"י בפירושו על התורה בשם רב ושמואל (אף שלפי גרסתנו בגמרא ובמדרש זוהי מחלוקת בין חכמים אחרים):

מצרים ואשר אירעו דור אחד לפני זה;

ובפרט, שפרעה החליט על גזירה זו יחד עם העם במצרים – "ויאמר אל עמו . . . הבה נתחכמה לך" – אשר בודאי היו מצויים ביניהם כמה שהיו בזמן מעשי יוסף וניצלו עליידו; ואם כן, הרי יש הכרח **בכל אופן** – למאן־דאמר זה – לפרש ש"לא ידע" היינו "עשה עצמו כאילו לא ידע".

ולכן "יחד אמר" שפסוק זה אינו רק כעין מאמר המוסגר (כפי שהוא לשיטת "חד אמר", שהפסוק בא ליישב איך היה פרעה יכול לגזור גזירות אלו), אלא בכך בא הכתוב לבטא ולהדגיש (בהתאם לתוכן הענין בפסוקים שלאחרי זה) את גודל רשעותו של פרעה אשר התורה מתחילה כאן לספר אודותיה. ומהאי טעמא "יחד אמר" שהיה זה אותו המלך, אלא ש"עשה עצמו כאילו לא ידע" – כיון שבאופן זה בולטת ביותר רשעותו של פרעה (אף שלפי זה פירוש **המלות** "מלך חדש" – "שנתחדשו גזירותיו" – אינו מחוור כל־כך).

28 Sotá 10a al final del folio.

29 Bereshit Rabá 54 al final.

una discrepancia entre otros Sabios³⁰):

Sobre el versículo³¹ “[Avraham] plantó un *eshel* en Beer Sheva”, Rashi explica la palabra “*eshel*”: “Rav y Shmuel difieren en cuanto a qué era eso. Uno dijo que era un huerto del que se ofrecían frutos a los invitados durante la comida. El otro dijo que era una posada para hospedarse en la que había toda clase de comidas³²; y vemos que el verbo *plantar* es también utilizado para las tiendas, como está escrito...”.

Según la interpretación literal de *las palabras* “plantó un *eshel*” “uno dijo” que debemos estudiar que se trata de un huerto de frutos. Sin embargo, “el otro” sigue su línea de pensamiento conforme el *contenido y significado* general del versículo “plantó un *eshel* en Beer Sheva y proclamó allí el nombre de Di-s, Di-s [del] mundo” (como explica Rashi que “a través de ese *eshel*, el nombre del Santo, bendito sea, fue invocado...”, al ser así), es más lógico interpretar que aquí no se trataba de árboles frutales sino de “una posada para hospedarse” (en la que la gente se detenía un poco de tiempo³³ y se deleitaban) con “toda clase de comidas”, cosa que servía para incentivar a los transeúntes para que bendigan al Todopoderoso sobre *todas esas bondades* (a pesar de que según esta mirada del tema la palabra “plantó” resulta ser poco precisa y es necesario recurrir a una evidencia de que también su uso es apropiado en relación a una “tienda” – como señala Rashi “*vemos que el verbo plantar es también utilizado para las tiendas, etc.*”).

בפסוק "ויטע אשל בבאר שבע" פירש רש"י את התיבה "אשל" – "רב ושמואל חד אמר פרדס להביא ממנו פירות לאורחים בסעודה. וחד אמר פונדק לאכסניא ובו כל מיני מאכל ומצינו לשון נטיעה באהלים שנאמר כו".

מצד הפירוש הפשוט של התיבות "ויטע אשל", יש לפרש שהיה זה פרדס של פירות, וכך היא שיטת "חד אמר". אבל "וחד אמר" אזיל לשיטתו, שלפי תוכן ומשמעות הכתוב "ויטע אשל בבאר שבע ויקרא בשם ה' אֵל עולם" (כפירוש רש"י: "על ידי אותו אשל נקרא שמו של הקב"ה כו"), מסתבר יותר לומר, שאין מדובר כאן על עצי פרי, אלא על "פונדק לאכסניא" (ששהו בו האורחים משך זמן) ובו "כל מיני מאכל", כדי לעורר את העוברים והשבים לברך את הקב"ה על כל הטובות הללו (אף שלפי זה התיבה "ויטע" אינה מחוורת כל-כך, ויש צורך בהוכחה שלשון זו נאמרת גם ב"אהל" – "מצינו לשון נטיעה באהלים כו").

30 Rabí Iehuda y Rabí Nejemia. Y véase a continuación nota 51.

31 Vaierá 21:33.

32 En los textos que se encuentran a nuestra disposición dice “todo tipo de *frutos*”. Y así está escrito en *Jidushéi Hagadot* de *Meharshá* allí en *Sotá* en nombre de Rashi. Sin embargo, en la primera y segunda edición y en varios manuscritos de Rashi está escrito “comidas”.

33 Allí en *Sotá* Rashi comenta: “posada – para albergar allí a los huéspedes (y prosigue explicando) y la palabra *eshel* es un acrónimo de comida, bebida y acompañamiento...”.

8. Lo dicho hasta aquí es correcto, en lo que respecta a lo dicho por la *Guemará* y el *Midrash* en relación a la escuela de pensamiento de Rav y Shmuel, sin embargo, en cuanto al comentario de Rashi a la Torá es difícil decir que esa sea la razón por la que *Rashi* menciona los nombres de Rav y Shmuel (es decir, con la intención de explicar que cada uno de ellos es fiel a su forma de ver en toda la Torá Oral en general), dado que si así fuera, Rashi debería nombrarlos *en cada uno de los lugares en los que él menciona una de sus opiniones* –

vemos, no obstante, que solo en una parte de los pasajes bíblicos antes citados, Rashi escribe “Rav y Shmuel, uno dice de una forma... y el otro dice de otra”: sobre el versículo “él entró a su casa para desempeñar su labor” y en nuestra Sección; en cambio, en los otros lugares en los que Rashi explica los versículos en concordancia con sus opiniones, no escribe sus nombres:

a) En la sección Noaj, acerca del versículo “él comenzó a ser *poderoso* en la tierra” que él explica “porque hizo que el mundo entero se rebelara (himrid) contra Di-s durante su reinado” [en el que la novedad (*a diferencia* de lo que se comprende de la literalidad del texto al hablar de poder) es que aquí “poderoso” significa “incitar a una rebelión”, y ello surge del significado del nombre Nimrod mismo], y en la Sección Lej Lejá sobre “Amrafel” Rashi dice que “ese era Nimrod quien ordenó lanzar a Avraham al horno de fuego”³⁴ (y allí se entiende que en realidad “su nombre era Nimrod”) – y en ninguno de los casos menciona que una opinión era la Rav y la otra la de Shmuel.

b) Sobre el versículo de “*Mearat HaMajpelá*”, Rashi cita ambas opiniones en conjunto, que era un Cueva

ת. עד כאן – בנוגע למובא בגמרא ובמדרש ב"לשיטתיה" דרב ושמואל. אבל בנוגע לפירוש רש"י על התורה, קשה לומר שזהו הטעם שהביא כאן רש"י את שמותיהם של רב ושמואל (כדי להשיענו דאזלי לשיטתייהו), כי לפי זה היה לרש"י להזכיר את שמותיהם בכל מקום שבו הביא אחת משיטותיהם; אך בפועל מצינו, שרק בחלק מן המקומות הנ"ל כתב רש"י "רב ושמואל חד אמר . . . וחד אמר" – בפסוק "ויבא הביתה לעשות מלאכתו" ובפרשתנו; משא"כ בשאר המקומות:

א) בפרשת נח, לגבי נמרוד, בפירושו על הפסוק "להיות גבור" פירש "להמריד כל העולם על הקב"ה" [והידוש זה (דלא כאופן הביטוי הרגיל של "גבורה" בפשוטו של מקרא בכל מקום), שמשמעות "גבור" כאן היא "להמריד", מקורו בשם נמרוד], ובפרשת לך-לך כתב לגבי "אמרפל", "הוא נמרוד שאמר לאברהם פול לתוך כבשן האש" (ומשמע ש"נמרוד שמו") – ולא ציין שדברים אלו אמר רב, ודברים אלו – שמואל.

ב) על הפסוק "מערת המכפלה" הביא את שתי הדעות ביחד – "בית

34 Y véanse los comentaristas de Rashi en las secciones Noaj y Lejá allí.

Doble porque tenía “un espacio en planta baja y un segundo piso encima; y otra opinión sostiene que se llamaba así porque están enterrados allí en parejas”³⁵, y él no dice que esa es una discusión entre Rav y Shmuel.

c) Así también, en su comentario sobre Meguilat Ester, explica el significado literal del texto como la opinión de uno de ellos, y no menciona del todo la otra opinión, y ni siquiera el nombre del autor de la opinión a la que sí recurre – en ese caso, Shmuel³⁶.

Indefectiblemente debemos decir, que en los lugares en los que Rashi sí nombra a Rav y Shmuel no es con la intención de explicar que son fieles a su línea general de pensamiento en todo el Talmud y el *Midrash*, como antes fue dicho, porque de ser así, tendría que haberlos mencionado siempre que escribe sus opiniones, sino que según Rashi, más allá de la escuela general de sus pensamientos a lo largo y ancho de toda la Torá, en lo que a la Escritura respecta, Rashi quiere enseñar que cada uno de ellos sostiene una igual mirada en particular (y sobre algún aspecto específicamente) solo en los lugares que él menciona sus nombres, o, también se puede decir, que en algunos casos los nombra con la intención de responder una pregunta de un alumno perspicaz en ese lugar de la Torá.

9. La explicación del concepto en lo que respecta a nuestro asunto:

Es obvio y fácilmente comprensible que la expresión “se alzó un nuevo rey” viene a explicar que la razón de la convocatoria a los egipcios “seamos astutos contra él (el pueblo judío)” es la maldad del rey de Egipto (y su pueblo), pues incluso según la opinión que ese era “literalmente un nuevo rey”, es imposible decir “que

ועליה על גביו דבר אחר שכפולה בזוגות”, ולא כתב “רב ושמואל חד אמר כו”.

ג) וכן בפירושו למגילת אסתר פירש בפשוטו של מקרא כשיטת “וחד אמר” ולא ציין כלל את דעת “חד אמר”, וכן לא הזכיר את שמו של בעל המימרא – שמואל.

ועל כרחק צריך לומר, שבמקומות שבהם הזכיר רש"י את שמותיהם של רב ושמואל, אין זאת כדי להסביר בכך שהם הולכים לשיטתם הנ"ל, אלא כוונתו לענין של “לשיטתיה” השייך רק למקומות אלו, או לתירוץ קושיא של תלמיד ממולח במקום זה.

ט. והביאור בזה בנידון דידן:

מה שנאמר “ויקם מלך חדש גו” – בפשטות – בא להדגיש שסיבת “הבה נתחכמה לו גו” היא הרשעות של מלך מצרים (ועמו), שהרי גם למאן דאמר “חדש ממש” אין לומר ש“לא ידע את יוסף” פירושו שלא

³⁵ Respecto a la explicación extensa de este comentario de Rashi acorde a la comprensión literal véase *Likutéi Sijot* vol. V Sijá 2 sobre la Sección de Jaiei Sará.

³⁶ A la fuerza podríamos decir que en esos lugares Rashi no cita los nombres de Rav y Shmuel, porque sostiene que en esas discusiones no hay relación con su línea de pensamiento en la interpretación de los versículos...

no conoció a Iosef” significa que no sabía ni había escuchado lo que Iosef había hecho, que hacía poco tiempo había salvado de la hecatombe a todo Egipto, como antes fue dicho.

Y la sospecha del Faraón al decir “no sea que el pueblo de los Hijos de Israel se multiplique...y nos haga la guerra”, incluso un niño de cinco años comprende que no tiene en qué sustentarse, puesto que la naturaleza humana³⁷ es que un favor no se devuelve con maldad.

Este concepto guarda concordancia con lo que ya se estudió con respecto a Avraham y Avimelej³⁸, que debido al favor que este le hizo a Avraham (al decirle “mi tierra está a tu disposición”³⁹) Avraham juró que él actuará con benevolencia, y no solo con Avimelej, sino incluso con “su hijo, su nieto...y su pueblo”.

Y lo mismo también aplica a nuestro tema: en vista de que los judíos sabían de la buena conducta del Faraón para con Iosef y los judíos – él había sacado a Iosef de la cárcel, lo transformó en virrey, y no a medias tintas y mucho menos de manera simbólica, sino de forma tal que “sin su autorización ningún varón podía alzar su mano y su pie en todo Egipto”⁴⁰, y luego, por orden del Faraón, los Hijos de Israel se asentaron en la mejor de las tierras, en la tierra de Goshen⁴¹ – entonces, era obvio que el rey de Egipto y su pueblo comprendían que los judíos, incluso una generación después, no les pagarían con maldad. Y por lo tanto, es claro que su duda y temor “no sea que se multiplique...y nos haga la guerra” fue solo una excusa y el verdadero motivo del decreto era pura maldad.

ידע ולא שמע על־דבר מעשה יוסף, שהציל את מצרים כולה, כנ"ל.

והחשש שהעלה "הנה עם בני ישראל גו' פן ירבה גו' ונלחם בנו גו'" – מבין גם בן חמש למקרא שאין לו כל יסוד, כי טבע בני אדם הוא שלא לגמול רעה תחת טובה,

– וכפי שלמדנו כבר לגבי אברהם ואבימלך, שעבור הטובה שעשה אבימלך לאברהם (באמרו "הנה ארצי לפניך") נשבע אברהם לעשות טוב וחסד, ולא לאבימלך בלבד אלא גם "לניני ולנכדי... ועם הארץ" –

וכן גם בנידון דידן: מאחר שבני ישראל ידעו על־דבר הנהגתו הטובה של פרעה מלך מצרים עם יוסף ובני ישראל – שחילץ את יוסף מבית הסוהר, עשהו למשנה למלך, ובאופן של "ובלעדיך לא ירים איש את ידו ואת רגלו", ולאחר מכן, ע"פ ציווי פרעה, הושיב יוסף את בני ישראל במיטב הארץ, בארץ גושן – הרי פשיטא שמלך מצרים ועמו הבינו שבני ישראל, אפילו בדור שלאחרי זה, לא יגמלו על כך רעה. וממילא ברור שחששו ומוראו "פן ירבה גו'" היו רק אמתלא, וסיבת הגזירה היתה מצד רשעות.

37 Véase Miketz 44:4. Y nótese el comentario de Rashi en Noaj 11:5.

38 Vaierá 21:23.

39 Comentario de Rashi allí.

40 Miketz 41:44.

41 Vaigash 47:6 11.

Solo que en esto surge el interrogante: ¿en qué consistía principalmente *la maldad* del Faraón? ¿En lo que respecta a la relación con Di-s – al pecar contra el Todopoderoso, o (principalmente) en lo que respecta su comportamiento con los hombres – en este caso, en relación a los judíos? Y esto se esclarece (de manera insinuada) a través que Rashi dice que las dos opiniones corresponden a Rav y Shmuel. Como se verá a continuación.

10. La *Guemará*⁴² dice: “En lo relativo a temas de prohibiciones la ley se establece según la opinión de Rav, y en lo vinculado a asuntos monetarios la ley es de acuerdo a Shmuel”, y los *Rishoním*⁴³ –los Primeros Codificadores de la Ley Judía– explican el sentido de esta definición: si bien también Rav dictaminó leyes en cuestiones monetarias, e incluso Shmuel se dedicó a dilucidar lo relacionado a lo prohibido y lo permitido, sin embargo, “para Shmuel era usual siempre determinar situaciones monetarias, por lo que era muy minucioso en ello y lo comprendía en profundidad, por lo que captaba la verdad de cada cosa; y así Rav, estaba *acostumbrado* a ser meticuloso al definir acerca de lo prohibido y lo permitido, por eso, en esos temas los Sabios se apoyaron en sus dictámenes; esto significa que Rav se dedicaba principalmente y por eso analizaba más minuciosamente lo relativo a lo prohibido y lo permitido, mientras que Shmuel, su dedicación principal era en asuntos monetarios⁴⁴.”

La diferencia entre los temas de “prohibiciones” y las “leyes monetarias” es que – los primeros son asuntos entre el ser humano y Di-s; y las leyes

אלא שכאן עולה השאלה: מה היה עיקר רשעותו של פרעה, האם בין אדם למקום – לגבי הקב"ה, או בעיקר) בין אדם לחבירו – לגבי בני ישראל?
והדבר מתבאר (ברמז) ע"י הודעת רש"י ששתי דעות אלו הן דעות רב ושמואל. וכדלקמן.

י. איתא בגמרא: הלכתא "כרב באיסורי וכשמואל בדיני (בממונא)". וביארו ראשונים את הטעם שבדבר: אע"פ שגם רב פסק בעניני ממונות, וגם שמואל עסק באיסור והיתר, מכל מקום, "שמואל היה רגיל תמיד לפסוק דינין (דיני ממונות) ולכן היה מדקדק בהן (יותר) ויורד לעומקן ומשכיל על כל דבר אמת (כי עסק בעיקר בהם), וכן רב היה רגיל לדקדק בהוראת איסור והיתר לכך סמכו על הוראותיו לעניני איסור והיתר".

החילוק בין "איסורי" ובין "דיני" (ממונא) הוא, ש"איסור והיתר" הם ענינים שבין אדם

42 Bejorot 49b. Y allí es explicado.

43 *Rosh, Bavá Kamá 4:4.*

44 Véase responsa *Javot lair* cap. 94.

monetarias abarcan (principalmente) las cuestiones entre “la persona y su prójimo”.

Y por eso, cuando se trata de un asunto que puede tener vínculo con ambos campos, con la relación con Di-s y que involucre también las relaciones humanas – Rav solía inclinarse y traducir el tema como perteneciente al terreno de las “prohibiciones” – esto es, contextualizándolo como algo entre el hombre y Di-s, y Shmuel – lo interpretaba desde el enfoque “monetario”, como algo entre la persona y su prójimo.

11. Y en cuanto a nuestro asunto: de acuerdo a la opinión que sostiene que el versículo no se refiere a un rey “literalmente nuevo”, sino que era el mismo rey, se puede entender que, desde la perspectiva de este, la maldad para con Di-s no era tan grande [pues tenía una excusa para con el Cielo – él pensaba que dado que nuestro Patriarca Iaacov le rindió honores correspondientes a un rey (tanto al entrar como al salir⁴⁵), se sometió a él como a un rey, y aceptó su autoridad⁴⁶, por lo tanto, de acuerdo a su modo de ver, él estaba seguro que poseía el permiso Divino para gobernar como le plazca].

Pero por el lado de la relación con el prójimo – en cuanto a su vínculo con los judíos en general y particularmente con los descendientes de Iosef– la excusa antedicha no sirve para justificar sus decretos, puesto que era el mismo rey a quien su amigo (Iosef) le hizo tanto bien y bondad⁴⁷, y por eso, la maldad para con el prójimo era muy grande.

⁴⁵ Vaigash 47:7 (y en el comentario de Rashi), 47:10 (y en el comentario de Rashi).

⁴⁶ Y tuvieron provecho de él quien les permitió asentarse en la tierra de Goshen la mejor de las tierras de Egipto.

⁴⁷ Y especialmente en los mencionado al final de la sección Vaigash (citado en la nota 40).

למקום, ואילו דיני ממונות כוללים (בעיקר) ענינים שבין אדם לחבירו. ולכן, כאשר הנידון היה ענין שיכולה להיות לו שייכות גם ל"בין אדם למקום" וגם ל"בין אדם לחבירו", נטה רב לפרשו כפי שהוא מצד "איסורי" – בין אדם למקום, ושמואל – כפי שהוא מצד "ממונא", בין אדם לחבירו.

יא. ובנידון דידן:

לפי הפירוש ש"מלך חדש" אין משמעו "חדש ממש", אלא היה זה אותו המלך, הרי הרשעות שבין אדם למקום אינה גדולה כל-כך [כי היתה בידו אמתלא כלפי שמיא – דכיון שיעקב אבינו חלק לו כבוד מלכות (הן בכניסתו והן ביציאתו), התייחס אליו כאל מלך, וקיבל עליו את שליטתו, ממילא יש בידו רשות משמים, לפי דעתו, לשלוט כפי חפצו].

משא"כ מצד בין אדם לחבירו – בשייכות לבני ישראל ובפרט לבני יוסף – אין בכח אמתלא זו להצדיק את הגזירות, מאחר שזהו אותו המלך שחברו (יוסף) עשה עמו טוב וחסד רבים כל-כך, וממילא הרשעות שבין אדם לחבירו היא במידה גדולה יותר.

Sin embargo, según la opinión de que “literalmente era un nuevo rey” no fue a él quien Iaacov le rindió honores como rey, y no fue su mando y régimen lo que los judíos aceptaron sobre sí al arribar a Egipto (él asumió cuando ellos ya estaban en Egipto pero no *entraron* en sus tierras aceptando sobre sí su autoridad y gobierno) – entonces, no tenía ninguna excusa para justificar frente a Di-s sus decretos sobre los Hijos de Israel.

En contraste, en relación a los judíos, en lo que respecta al vínculo con el prójimo, la maldad no era tan grande, puesto que él era un “nuevo rey” y no había sido beneficiado por Iosef.

Según esto se entiende, que al ser que el tema aquí es el énfasis de la Torá en la maldad del Faraón – entonces Rav, que por su manera de ver (como se dijo antes) interpreta la maldad en lo que atañe al “ser humano con Di-s”, por eso él estudia que era un rey “literalmente nuevo”, y así, su actitud implicaba una maldad mucho más grande para con Di-s, sin embargo Shmuel, quien se dedicaba principalmente a leyes monetarias – “entre la persona y su prójimo” – estudia que era el mismo rey solo que “promulgó decretos nuevos”, como fue explicado antes.

12. Teniendo presente lo mencionado, se comprenderá por qué Rashi también nombró a Rav y Shmuel en las otras dos discrepancias:

En la Sección Vaieshev, la intención de la Torá es dejar en claro la *correcta* conducta de Iosef,

יב. ע"פ הנ"ל יובן הטעם שהזכיר רש"י את שמותיהם של רב ושמואל גם בשתי המחלוקות דלעיל:
בפרשת וישב כוונת הכתוב היא לבטא ולהדגיש את צדקת יוסף, הן

ואילו לפי הפירוש "מלך חדש – חדש ממש", אשר לא לו חלק יעקב כבוד מלכות, ולא את מלכותו ושליטתו קבלו בני ישראל עליהם בבואם למצרים (ואין זאת אלא שנעשה מלך בעת שבני ישראל עדיין היו במצרים, אך הם לא באו לגבולו ומלכותו וקבלו עליהם מלכותו ושליטתו) – הרי לא היתה בידו כל אמתלא כלפי שמיא להצדיק את גזירותיו על בני ישראל.

משא"כ כלפי בני ישראל, בין אדם לחבירו, אין הרשעות גדולה כל-כך, להיותו "מלך חדש" שלא קיבל טובות מיוסף.

ולפי זה מובן, שכיון שהכתוב מדגיש את רשעותו של פרעה – הנה רב, שמצד ענינו (כנ"ל) מפרש שרשעות זו היא בעניני "בין אדם למקום", צריך לפרש כאן "חדש ממש", ואזי ממילא יש כאן רשעות גדולה יותר כלפי המקום; משא"כ שמואל שעיקר עסקיו היו בדיני ממונות – "בין אדם לחבירו" – מפרש שהיה זה אותו המלך אלא ש"נתחדשו גזרותיו", כנ"ל.

tanto a través del relato⁴⁸ anterior al versículo que podría malinterpretarse – (“él entró a su casa”), la Torá cuenta que “Potifar lo nombró responsable sobre su casa, y todo lo que poseía lo puso en sus manos... él dejó todo lo que poseía en manos de Iosef y este no sabía de nada de lo que Iosef hacía”, lo que da cuentas de la gran confianza que Iosef inspiraba; luego, prosigue la Torá diciendo que “la esposa de su amo alzó sus ojos hacia Iosef... pero él se negó y dijo... ¿cómo he de cometer este mal tan grande? Y sucedía que ella le hablaba a Iosef día tras día, y él no la escuchaba”, de lo que se ve la integridad moral de Iosef. Y así también luego del haber entrado ese día a la casa cuando no había nadie, la Torá relata la manera en que Iosef escapó de las manos de la esposa de Potifar, dando una muestra clara de su coherente accionar – de todos modos, al ser que el versículo dice que él entró justo cuando no había nadie en la casa, en este pasaje surge una diferencia de opiniones acerca de la interpretación de la expresión “él entró a su casa para desempeñar su labor”, si se trababa de “su labor, literalmente” o de “sus necesidades íntimas”.

Según Rav, dado que su tema principal es enfatizar y poner sobre relieve cuestiones entre el hombre y Di-s, es natural que, con esas palabras, la intención de la Escritura es “literalmente su labor” – y no “sus necesidades íntimas” (como se entiende de lo que agrega el versículo “y no estaban allí ninguno de los hombres de la casa...”), porque si así fuese implicaría una trasgresión para con Di-s⁴⁹;

pero desde la perspectiva de Shmuel, que su forma de verlo todo es principalmente para subrayar la faceta

קודם הפסוק "ויבא הביתה גו" שבהמשך הסיפור: "ויפקדהו על ביתו וכל יש לו נתן בידו גו" ויעזוב כל אשר לו ביד יוסף ולא ידע אתו מאומה גו"; "ותשא אשת אדוניו גו" וימאן ויאמר גו" ואיך אעשה הרעה הגדולה גו" ויהי כדברה גו" יום יום ולא שמע אליה גו"; והן לאחר מכן, כאשר מסופר בתורה כיצד עקר יוסף עצמו ונמלט מאשת פוטיפר – ובזה יש מחלוקת בפשט הכתוב "ויבא הביתה לעשות מלאכתו", אם הכוונה היא "מלאכתו ממש" או "לעשות צרכיו עמה":

לשיטת רב, כיון שעיקר ענינו הוא להתייחס לענינים שבין אדם למקום ולהדגישם, צריך לומר שהכוונה היא "מלאכתו ממש", ולא "לעשות צרכיו עמה" (כדמשמע מהוספת הכתוב "ואין איש מאנשי הבית וגו"), כי אם כן, היה פירוש הדבר איסור כלפי שמיא;

ואילו לשיטת שמואל, שענינו הוא בעיקר להדגיש את צד הממונא – בין אדם לחבירו – יומתק הטעם אשר "ויבא . . לעשות צרכיו עמה" דוקא כאשר "אין איש מאנשי הבית שם בבית", כי באופן זה לא היתה בכך פגיעה "בין אדם לחבירו" – בשעבודו לפוטיפר בענין "ויפקדהו על ביתו".

48 39:4 en adelante.

49 Incluso antes de esto dijo: "¿cómo he de cometer este mal tan grande? ¡Pecaría contra Di-s!". Y véase en el comentario del Abarbanel aquí.

“monetaria” de las cosas – es decir, el comportamiento entre las personas, el tema se comprende mucho mejor al pensar que “él entró para desempeñar sus necesidades íntimas con ella” pues entró justo cuando “no había ninguno de los hombres de la casa, allí en la casa”, al ser que así visto no estaría en falta “con el prójimo” puesto que no había nadie en la casa que pudiera manchar su compromiso con Potifar ya que este “lo había nombrado responsable de toda su casa”.

13. Otro de los casos que Rashi nombra a Rav y Shmuel es con respecto al significado de “*eshel*: Rav y Shmuel difieren en cuanto a qué era esto. Uno dijo que era un huerto del que se ofrecían frutos a los invitados durante la comida. El otro dijo que era una posada para hospedarse en la que había toda clase de comidas...”.

Si el énfasis se pone en “el vínculo fraternal entre las personas” es obvio que “una posada para hospedarse en la que había toda clase de comidas” es más beneficioso y de mayor categoría que un “huerto” de solo “frutos”⁵⁰;

por otro lado, acorde a la interpretación “plantó... un huerto del que se ofrecían frutos” se destaca más la relación del “ser humano con Di-s” puesto que aquí se ve que el acercamiento hacia Di-s al ofrecer a Él frutos surgió de Avraham mismo – dado que si Cain “trajo”⁵¹ a Di-s una ofrenda de frutos de la tierra”, por supuesto y con más razón, Avraham también lo hizo.

Y a ello se debe, que Rashi escribe allí los nombres de los Sabios y opta para ese caso precisamente por la versión que figuran “Rav y Shmuel”, no como el texto (que disponemos) de la *Guemará* que dice que eran Rabí Iehudá y Rabí Nejemia, ya que así se esclarece el sentido y la singularidad de cada una de las interpretaciones.

יג. "אשל רב ושמואל חד אמר פרדס להביא ממנו פירות לאורחים בסעודה וחד אמר פונדק לאכסניא ובו כל מיני מאכל כו":

מצד "בין אדם לחברו", פשוט, ש"פונדק לאכסניא ובו כל מיני מאכל" הוא טובה גדולה יותר מאשר "פרדס" של פירות בלבד;

לאידך, בפירוש "ויטע כו' פרדס להביא ממנו פירות כו" מודגש יותר "בין אדם למקום", שהרי נוסף כאן גם ענין שבין אדם למקום אצל אברהם עצמו, במכל-שכן ממש"נ "ויבא קין מפרי האדמה מנחה להוי".

ולכן הזכיר שם רש"י את שמותיהם של בעלי המימרות, ובהר דוקא הגירסא "רב ושמואל", ולא כבגירסא (לפנינו) בגמרא – ר' יהודה ור' נחמיה, כי הדבר נותן הסברה בטעם וביתרון אשר לכל אחד מן הפירושים.

50 Nótese que también en los versículos anteriores entre Avraham y Avimelej también se enfatiza la benevolencia y la bondad – el buen trato con el prójimo, como fue explicado antes.

51 Bereshit 4:3.

14. La lección del comentario de Rashi a ser aplicada en el servicio a Di-s en nuestros días:

Hay quienes argumentan “tener una ‘hermana’ en la casa del rey”, nuevos o viejos amigos en el gobierno y, por lo tanto, en el caso de que desde el poder se promulgue algún decreto, Di-s no permita, los judíos no deben temer, y el edicto debe ser cumplido aunque sea contrario a la Torá –ellos están dispuestos a ser esclavos del Faraón incluso si esto implica construir Pitóm Y Raamsés– en lugar de ser servidores de Di-s mediante el estudio de Torá sin interrupción y con suma dedicación junto al meticuloso cumplimiento de *mitzvot* e incluso y como aspecto principal del servicio “reconociendo a Di-s en todas las situaciones de la propia vida” –

argumentan que vivimos en “Egipto” y en “lo mejor de la tierra” – por lo que debemos ceder.

Sin embargo, debemos saber que no hay ninguna diferencia si se trata de un “nuevo rey” o si es uno que viene de antes, si habla de una forma u otra – basta con que sea el “rey de Egipto” – de *Mitzraim*, que *metzirím* – trae sufrimientos al pueblo de Israel⁵² (complica y hace padecer el cumplimiento del judaísmo) – siendo esa situación como la de “seamos astutos contra él”, algo que claramente proviene del *Ietzer HaRá* –Instinto al mal– y de hecho, ya dice el versículo “la bondad de las naciones es pecado”⁵³.

Nuestro comportamiento debe ser como el de las “parteras judías” durante el exilio de Egipto, que sin inmutarse actuaron contra el edicto del Faraón que había decretado “todo niño que nazca arrójelo al río, pero a toda niña háganla vivir”⁵⁴, lo que implicaba, como se

יד. ההוראה מפירוש רש"י זה בימינו אלה: ישנם הטוענים אשר "אחות לנו בבית המלך", ידיד ותיק או ידיד חדש, וממילא אם הוא גוזר גזירה ח"ו, בני ישראל אינם צריכים להבהל, ואף שהיא היפך התורה עליהם לקיימה.

ומה שע"י כך הרי אנו עבדים לפרעה לבנות את פיתום ואת רעמסס – תמורת היותנו עבדי הוי' ע"י לימוד תורה בהתמדה ושקידה וקיום המצוות בהידור ו"בכל דרכיך דעהו" –

הרי חיים אנו במצרים ובמיטב הארץ – עלינו לוותר ולהכנע. יש לדעת, שאין כל נפקא־מינה אם מדובר ב"מלך חדש" או במלך ותיק, אם דיבורו הוא בסגנון זה או בסגנון אחר; אם רק מלך הוא במצרים – "שמצירין לישראל" (לעניני יהדות) – הרי זה "הבה נתחכמה לו" של היצר הרע, ו"חסד לאומים – חטאת".

צריכה ומוכרחת להתקיים הנהגתן של "המילדות העבריות" בגלות מצרים: לעשות את היפך גזירת פרעה "כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו וכל הבת תחיון",

אשר תוכנה הוא, כפי שנתבאר

52 *Bereshit Rabá* 16:4.

53 Proverbios 14:34. *Bavá Batrá* 10b. *Tania* cap. 1.

54 Nuestra Sección 1:22.

habló en varias ocasiones⁵⁵, *sumergirlos en los temas de la cultura y la idolatría egipcia (como es sabido⁵⁶ que el río Nilo era su idolatría)* y traducido a nuestro idioma, esto es, **dinero, poder y cosas por el estilo, hasta que, Di-s no permita, sumergir en la cultura del lugar y en la idolatría no solo el cuerpo sino también su alma judía; y también al decir “a toda niña háganla vivir” era parte del decreto: hacerlas vivir y arrastrarlas al estilo de vida de Egipto –en concreto: hacer sufrir al judío–**

entonces **“las parteras judías” se alzaron contra el decreto e hicieron todo lo necesario para que nazcan niños judíos y que reciban una apropiada educación judía.**

Y lo que hay que hacer según los conductos naturales – actuar y dialogar con los gentiles, debe ser como nuestro Maestro Moshé le habló al Faraón: ciertamente él le dio el honor que le correspondía como rey⁵⁷, sin embargo tenía “la vara de Di-s en su mano”⁵⁸, Moshé se plantó frente a la autoridad real con una firme postura típica judía, sin ceder delante del gentil, y obvio, sin ocultar el judaísmo.

Y al no tomar en cuenta los decretos del gobierno que no son compatibles con el judaísmo, y al entregarse de lleno a la educación judía de todos los niños judíos, formando de esa manera el “Ejército de Di-s”, con niños judíos sanos en cuerpo y en espíritu, con ello

פעמים רבות, להשליכם ולהשקיעם בענינים שהם העבודה זרה של מצרים (כידוע, שהיאור היה העבודה-זרה של מצרים), משרות של ממון וכיוצא בזה, עד אשר רח"ל "מטביעים" הם בענינים אלו לא רק את הגוף היהודי, אלא גם את הנשמה היהודית; וכן גם הציווי "וכל הבת תחיון", שהיה חלק מן הגזירה: להחיותם ולגדלם ברוח ובאורח-החיים של מצרים – "מצירין לישראל" –

הנה "המילדות העבריות" התייצבו כנגד הגזירה ועשו את כל הדרוש על-מנת שיוולדו ילדים יהודיים, ושהם יקבלו את החינוך היהודי הראוי.

ומה שיש לעשות בדרך הטבע – להשתדל ולהתדבר עם הגויים וכדומה – צריך להיות בדרך שבה משה רבינו דיבר עם פרעה: הוא אמנם חלק לו את הכבוד המגיע, אך "מטה האלקים בידו", בגאון יעקב ובתוקף יהודי אלקי, שלא בנמיכות הרוח מפני הגוי, ופשיטא – מבלי לבקש להסתיר את יהדותו.

וע"י הנהגה זו, שלא להתחשב בגזירות המדינה שאינן בהתאם לדרישת היהדות, ולהתמסר בשלימות עבור החינוך הקדוש של כל ילדי ישראל – יקומו צבאות ה',

55 Véase *Likutéi Sijot* vol. I pág. 111 en adelante. A continuación pág. 14.

56 Comentario de Rashi en Vaerá 7:17.

57 Comentario de Rashi en Vaerá 6:13. Bo 11:8.

58 Nuestra Sección 4:20.

se traerá la genuina⁵⁹ y completa Redención del pueblo de Israel a manos del Mashíaj Tzidkeinu, literalmente pronto.

יהודים בריאים ושלמים בגשמיות
וברוחניות גם יחד, והדבר יביא את
הגאולה האמיתית והשלימה של
כלל ישראל ע"י משיח צדקנו
בקרוב ממש.

**(de una *Sijá* de Shabat Parshat Shemot 5736
– 1976)**

⁵⁹ Así como en el exilio de Egipto que fueron redimidos por el mérito de las mujeres justas que había en Egipto (Sotá 11b).

Resumen

LO CONTEXTUAL O LO LITERAL

En nuestra Sección Semanal, la Torá enuncia “se alzó un nuevo rey en Egipto que no conoció a Iosef”. Rashi transcribe las palabras “se alzó un nuevo rey” y comenta: “sobre el significado de este enunciado hubo una diferencia de opiniones entre Rav y Shmuel. Uno de ellos dijo que literalmente era un nuevo rey, mientras que el otro afirmó que la Torá lo define como ‘nuevo’ porque promulgó nuevos decretos”.

Esta discusión entre ellos la podemos explicar en diferentes lugares, en diferentes temas, o sea discuten según sus líneas de pensamientos y la podemos explicar de dos maneras. Primera manera de explicar la discusión: Rav prefiere concentrarse en las palabras literalmente, en cambio Shmuel explica según el contexto y el contenido de todo el tema.

Por ejemplo: cuando la Torá relata acerca de Iosef estando en Egipto, dice que “él entró en la casa para desempeñar su labor”, según la opinión de Rav “desempeñar su labor” significa literalmente, mientras que Shmuel opina que es una expresión que alude al desempeño de sus “necesidades” íntimas, como se comprende de la continuación de los versículos.

Similarmente en nuestro tema, cuando dice “un nuevo rey”, Rav explica literalmente y Shmuel opina que según la continuación de los versículos comprendemos que la Escritura nos quiere enseñar acerca de la gran maldad del Faraón, renovando sus decretos fingiendo que no conoció a Iosef, a pesar que era la misma persona que presenció la generación anterior.

Hay otra forma de explicar la discusión: cuando discrepan Rav y Shmuel en asuntos monetarios la ley es como la opinión de Shmuel, pero en los asuntos de prohibiciones es como Rav, pues la ley se dictamina de acuerdo a los asuntos que cada uno se dedicó principalmente. Por eso, Rav inclinó su opinión en la Escritura según su punto de vista, que se dedicaba a dirimir entre lo prohibido y lo permitido, cuestiones entre la persona y Di-s, en cambio Shmuel su dedicación era en las leyes que tratan entre la persona y su compañero.

Según lo antedicho comprendemos las opiniones de Rav y Shmuel en nuestro tema. Rav prefiere decir que era un rey nuevo literalmente, pues esta explicación concuerda con la maldad que había del Faraón para con Di-s, pues no podía justificarse y argumentar que

el Pueblo de Israel asumió estar debajo del reinado egipcio (como lo hizo Iaacov), ya que era un rey nuevo.

Sin embargo, Shmuel prefiere explicar que era el mismo Faraón que estaba en la época de Iosef, pues esa explicación concuerda con la maldad del Faraón para con el Pueblo de Israel (temas entre la persona y su compañero), ya que fue el mismo rey que Iosef le salvó el reinado del hambre y debería estar agradecido a Iosef, entonces el esclavizar al Pueblo de Israel significa ser un desagradecido.

Esta explicación concuerda con otras dos discusiones (una ya mencionada) entre Rav y Shmuel que Rashi cita: a) cuando dice la Escritura “él entró en la casa para desempeñar su labor”, Rav opina que el versículo quiere enfatizar su rectitud en los temas de la persona con Di-s, por eso él explica que la Escritura alude al desempeño de su labor literalmente y al ser tentado no sucumbió.

Por lo contrario Shmuel opina, que la intención del versículo es enfatizar la honestidad de Iosef en el aspecto de la persona con su compañero, pues cuando el versículo dice que “no había nadie en la casa”, quiere enfatizar que Iosef fue a hacer sus “necesidades” íntimas sin defraudar a su amo Potifar (pero igualmente luego se sobrepuso y no sucumbió ante la tentación).

2) “*Eshel*”, Rav prefiere explicar que significa un huerto, que de ahí Avraham tomo ofrendas para Di-s, en cambio Shmuel prefiere explicar que la intención del versículo es un lugar para recibir a huéspedes, algo que tiene más provecho para las personas.

(Resumen de la primera *Sijá* de Parshat Shemot vol. 16)

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:



Leilui Nishmat

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