

פרויקט  
לקוטי  
שיחות

PROYECTO

# LIKUTÉI SIJOT

*en español*

Sijá 3: Un apasionante análisis de dos enfoques de una misma situación: Rabí Iojanán ben Zakái y Rabí Meir plantean, ante un mismo episodio, dos perspectivas diferentes acorde a su forma específica de ver las cosas en diferentes casos del Talmud

29

VOLUMEN XVI  
MISHPATIM, SIJÁ 3

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

Selección de charlas  
del Rebe de Lubavitch

# Likutéi Sijot

Bsd.

En esta *Sijá* el Rebe explica cómo piensan Rabí Iojanán ben Zakái y Rabí Meir en diferentes pasajes talmúdicos y aplica sus argumentos para comprender un caso expuesto en nuestra Parashá.

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.

22 de Shvat 5782, día de la partida de este mundo físico de la Rebetzn Jaia Mushka Schneersohn, esposa del Rebe

Textos originales en idish de la traducción al español: Likutéi Sijot vol. XVI, págs.: 258 - 268.

Traducción al hebreo cedida por Project Likkutei Sichos

Traducción, Edición y Revisión Final:  
Sijot en Español.

Bsd.

## Mishpatim

### Vol. XVI - Sijá 3

Un apasionante análisis de dos enfoques de una misma situación: Rabí Iojanán ben Zakái y Rabí Meir plantean, ante un mismo episodio, dos perspectivas diferentes acorde a su forma específica de ver las cosas en diferentes casos del Talmud

1. En nuestra Sección Semanal se habla acerca de las multas que debe abonar el ladrón de bienes muebles. Por todo objeto o animal robado se demanda el pago del doble de su valor, con excepción del hurto del toro o de la oveja que, de ser faenados o vendidos por el ladrón, la sanción es de cinco veces el valor del toro y de cuatro veces el de la oveja. Ahora bien, **sobre el versículo<sup>1</sup> “Si un hombre roba un toro o una oveja, y lo faena o lo vende, cinco reses pagará a cambio del toro, y cuatro ovinos a cambio de la oveja”, en su comentario, Rashi escribe<sup>2</sup> dos razones por las cuales el pago de la faena o venta del “toro” es mayor que el de la “oveja” (“cinco... a cambio del toro, y cuatro... a cambio de la oveja”): “Dijo Rabí Iojanán ben Zakái: al anunciar esta ley, el Omnipresente tuvo piedad del honor de las criaturas. Por el robo de un toro que camina sobre sus patas, y a través del cual el ladrón no se humilló cargándolo sobre su hombro al robarlo, el ladrón pagará cinco reses. Pero por una oveja que tuvo que cargar sobre su hombro, el ladrón paga cuatro ovejas, ya que fue humillado a causa del animal. Dijo Rabí Meir: ven a ver cuán grande<sup>3</sup> es el poder del trabajo, por**

א. בפירושו על הפסוק "כי יגנוב איש שור או שה וטבחו או מכרו חמשה בקר ישלם תחת השור וארבע צאן תחת השה", הביא רש"י שני טעמים לכך שהתשלומין על טביחה ומכירה דשור גדולים מהתשלומין דשה ("חמשה גו' תחת השור וארבע גו' תחת השה"): "אמר ר' יוחנן בן זכאי חס המקום על כבודן של בריות שור שהולך ברגליו ולא נתבזה בו הגנב לנושאו על כתפו משלם ה' שה שנושאו על כתפו משלם ד' הואיל ונתבזה בו. אמר ר' מאיר בא וראה כמה גדול כחה של מלאכה שור שבטלו

1 Nuestra Sección Semanal 21:37.

2 De *Mejilta* sobre el versículo. Bavá Kamá 79b. Allí en *Tosefta* 7:3. *Tanjumá* Noaj 4.

3 Así (en masculino) está escrito en la segunda edición y en los manuscritos de Rashi (y así está escrito allí en Bavá Kamá). Sin embargo, en la mayoría de las ediciones de Rashi (y así también en *Tanjumá*) está escrito en femenino: *grandiosa*.

el robo de un toro, al cual el ladrón causó que cesara de su trabajo, el ladrón debe pagar cinco reses, pero por una oveja, a la que no hizo cesar de su trabajo, deberá pagar cuatro”.

En este comentario hay varios puntos que debemos comprender:

a) ¿Por qué Rashi necesita escribir *dos* argumentos acerca de la diferencia de la sanción por el robo de un toro o de una oveja?

b) Como ya se mencionó en varias oportunidades, Rashi cita el nombre del Sabio que dijo la interpretación solo cuando de ese modo agrega más sentido a su comentario – y en nuestro caso: ¿qué se agrega al mencionar que las razones sobre el monto a pagar fueron dichas por *Rabí Iojanán ben Zakai y Rabí Meir*?

c) Del hecho que Rashi, al escribir la segunda opinión, utiliza la expresión “dijo Rabí Meir” y no “*Rabí Meir dice*”,

[y especialmente si tomamos en cuenta que en la mayoría de los lugares<sup>4</sup> en los que son citadas ambas opiniones, la versión en el texto es “(dijo Rabí...<sup>5</sup>) Rabí... dice...” (un estilo habitualmente utilizado para exponer una discusión), sin embargo, Rashi elige precisamente la otra versión<sup>6</sup> del texto en la que en ambas opiniones está escrito “dijo Rabi...”],

se entiende<sup>7</sup> que, Rashi no interpreta (y esto es de acuerdo al sentido literal de la Escritura) que haya una discrepancia entre ellos, sino que cada uno emitió su opinión desde su punto de vista y

ממלאכתו משלם ה' שה שלא בטלו ממלאכתו ד”.

וצריך להבין:

(א) מדוע נזקק רש"י לב' טעמים?

(ב) כפי שנתבאר כמה וכמה פעמים, דרכו של רש"י להעתיק את שם בעל-המימרא רק במקום שיש בכך תוספת ביאור בפירושו — ובנדון דידן: מה ניתוסף ע"י דברי רש"י שטעמים אלו אמרו ר' יוחנן בן זכאי ור' מאיר?

(ג) מלשון רש"י "אמר ר' מאיר", ולא "ר' מאיר אומר"

[ובפרט שברוב המקומות שבהם מובאות ב' דעות אלו הגירסא היא "אמר ר' וכו') ר' .. אומר וכו'" (בסגנון של מחלוקת), ואילו רש"י נקט דוקא הגירסא האחרת, "אמר ר' כו"ב' הדעות]

מובן, שרש"י אינו נוקט (ע"ד הפשט) שיש מחלוקת ביניהם, אלא מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי.

4 *Mejilta, Tosefta y Tanjumá* allí.

5 Y en *Tosefta* allí: “Rabí Meir dice... Rabí Iojanán ben Zakái dice, etc.”. Cuando dos opiniones son escritas en el mismo tono, como aquí son citadas por Rashi “dijo Rabí Iojanán ben Zakái...dijo Rabí Meir”, es porque ambos Sabios no discuten, sino, cada uno, desde su perspectiva agrega un punto al tema en cuestión. Pero si discuten, el Talmud los presenta diciendo “dijo Rabí...Rabí...dice”, dando a entender que el segundo se interpone y opina diferente.

6 *Bavá Kamá* allí.

7 Véase *Sedéi Jémed klalím* (vol. I pág. 79 y vol. VII pág. 1475) y allí se explica.

en realidad **no discuten**.

Sin embargo, esto **no se entiende: aparentemente Rabí Iojanán ben Zakái y Rabí Meir se diferencian con argumentos que son conceptualmente diferentes.**

Es más: si analizamos ambas ideas, vemos que **no solo son diferentes, sino que también son completamente opuestas**<sup>8</sup>:

De acuerdo al razonamiento de Rabí Iojanán ben Zakái resulta que, en un principio la penalización por “faenar o vender” debería consistir en una paga de cinco veces tanto a cambio de un toro como a cambio de una oveja, solo que en el caso de la oveja se *descuenta* una vez su valor “ya que el ladrón fue humillado a causa del animal”; contrariamente, según la opinión de Rabí Meir resulta, que en realidad la sanción debería ser de cuatro veces el valor, solo que en el caso del toro se debe *agregar* una vez más su valor porque al robarlo “causó el cese de su trabajo”.

Entonces, ¿cómo es posible decir que no hay discrepancia entre ellos (“dijo Rabí Iojanán ben Zakái... y en el mismo tono, dijo Rabí Meir...”) – al ser que vemos que (si obviamos las razones por las que se agrega o se descuenta) hay una clara diferencia entre ambos respecto a la sanción en sí?

2. Otra cosa que llama la atención, es el orden en el que son citadas las dos opiniones en el comentario de Rashi: en los otros lugares que son mencionadas las opiniones de Rabí Iojanán ben Zakái y Rabí Meir, en primer lugar está escrita la opinión de Rabí Meir y luego la de Rabí Iojanán ben Zakái –al revés del comentario de Rashi–, entonces, ¿por qué Rashi altera el orden, y antepone la razón dada por Rabí Iojanán Ben Zakái?

ואינו מובן: לכאורה, ר' יוחנן בן זכאי ור' מאיר מחולקים בטעמיהם, אשר הם שונים זה מזה בתוכנם? יתירה מזו: אחר ההתבוננות בב' הטעמים, נראה שאינם רק שונים זה מזה, אלא הם טעמים הפכיים: לפי טעם ר' יוחנן בן זכאי נמצא, שהקנס עבור "וטבחו או מכרו" צריך להיות תשלומי "חמשה" הן עבור שור והן עבור שה, אלא שבשה מפחיתים תשלום אחד "הואיל ונתבזה בו"; משא"כ לדעת ר' מאיר נמצא, שבעצם הקנס הוא "ארבע", אלא שבשור נוסף עוד תשלום אחד מצד הטעם ד"בטלו ממלאכתו".

וא"כ איך אפשר לומר שאין מחלוקת ביניהם ("אמר ר' יוחנן בן זכאי כו' אמר ר' מאיר כו'") — בשעה שיש חילוק בין ב' הדעות בכמות דחיוב הקנס בפני עצמו (— לולא הטעם להוספה או להפחתה)?

ב. תמיהה נוספת היא על סדר ב' הדעות בפירוש רש"י: במקומות שהובאו ב' הטעמים דר' יוחנן בן זכאי ור' מאיר, באה דעת ר' מאיר תחילה ואחרי' דעת ר' יוחנן בן זכאי — בסדר הפוך מאשר בפירוש רש"י — ומדוע שינה רש"י סדר זה והקדים את טעם ר' יוחנן בן זכאי?

8 Véase también *Divréi David* aquí.

A simple vista podríamos responder –basándonos en la explicación antedicha sobre estas dos ideas, que acorde a Rabí Iojanán ben Zakái, en principio, la sanción debería ser cinco veces, y que según Rabí Meir cuatro–: al ser que en la Torá está escrito *antes* “cinco reses...” y luego “cuatro ovinos...”, la lógica indica que así, la Torá expone en primer lugar el monto básico de la multa (“cinco reses...”), y recién luego, sobre la oveja, se dice que, debido a una razón particular, la sanción sufrió un descuento del monto inicial – y por eso debe pagar “cuatro ovinos...”;

según esto resulta que la opinión de Rabí Iojanán ben Zakái es más compatible con el sentido literal del versículo, y por lo tanto, se entiende por qué Rashi (cuyo tema es explicar el significado *literal* del texto bíblico) antepone el argumento de Rabí Iojanán ben Zakái al de Rabí Meir.

Sin embargo, debemos comprender: de ser así – que lo expuesto por Rabí Iojanán ben Zakái concuerda más con el sentido literal de la Escritura– ¿acaso Rashi no debería haber omitido del todo la opinión de Rabí Meir, y citar *solo* la idea de Rabí Iojanán ben Zakái?

3. La explicación de esto es la siguiente: si decimos que la pena básica consiste en pagar cinco veces y, en cambio, en el caso de una oveja, solo debe pagar cuatro porque el ladrón “fue humillado a causa del animal” – es necesario aclarar: es cierto que al *ladrón* le corresponde el descuento de una parte por “por la humillación que sufrió al cargar el animal”, pero ¿cómo esto puede reemplazar el monto de dinero que le corresponde a

לכאורה הי' אפשר לתרץ — ועל יסוד ההסבר האמור לעיל בב' דעות אלו, שלפי ר' יוחנן בן זכאי עיקר הקנס הוא "חמשה", ולפי ר' מאיר — "ארבע": מאחר שבכתוב נאמר **תחילה** "חמשה בקר גו" וואחר כך "וארבע צאן גו", הרי השכל מכריע לומר שהכתוב קובע לכל לראש את עיקר סכום הקנס ("חמשה בקר גו"), ואחר כך, לענין "שה", בא הקנס אשר מטעם מסוים הופחת מעיקר הסכום — "וארבע צאן גו",

ולפי זה נמצא ששיטת ר' יוחנן בן זכאי מתאימה יותר למשמעות הכתוב, וממילא מובן הטעם שהקדים רש"י (שענינו הרי הוא **פשוטו** של מקרא) את טעם ר' יוחנן בן זכאי לטעם ר' מאיר.

אבל צריך להבין: אם כן, הי' לרש"י להשמיט לגמרי את טעם ר' מאיר, ולהביא רק את טעם ר' יוחנן בן זכאי?

ג. והביאור בזה: אם נאמר שעיקר תשלומי הקנס הם "חמשה", ומה שבשה משלם הגנב רק "ארבע" הוא מצד הטעם "הואיל ונתבזה בו" — נדרשת הסברה: הן אמת שהגנב מקבל "חלק" מעונשו בזה ש"נתבזה בו", אבל איך יכול עונש זה לבוא תמורת סכום תשלומי

9 En la primera edición de Rashi está escrito solo el argumento de Rabí Iojanán ben Zakái, y el de Rabí Meir es omitido por completo.

la *víctima*?<sup>10</sup> – ¿qué provecho tiene el *damnificado* del hecho que el *ladrón* “sintió humillación al cargar el animal”?

Por eso, Rashi cita el argumento de Rabí Meir que, al robar “un toro, el ladrón causó que cesara de su trabajo”, entonces, desde esa mirada, el pago al damnificado desde un principio no es mayor a cuatro veces el valor (solo que en cuanto al toro, dado que *en el robo*<sup>11</sup> hubo un perjuicio mayor – el ladrón “causó su cese de trabajo” – por eso, se agregó al monto del pago).

Esto significa, que Rabí Iojanán ben Zakái y Rabí Meir *no discrepan*<sup>12</sup> en el monto básico de la sanción, sino que sus palabras expresan “el enfoque de cada una de las partes” – dependiendo desde qué postura el tema se encare: cuando se habla acerca del daño causado por el *ladrón* (y en consecuencia – cuánto este *debe pagar*) el valor es de cinco veces – solo que en el caso de la oveja se toma en cuenta *su* humillación, motivo por el cual, se descuenta (de *su* castigo) del monto básico; sin embargo, si nos centramos en la *víctima*, cuánto esa persona fue dañada, la multa resulta ser de cuatro veces el valor – solo que en el caso del toro se toma en cuenta el daño adicional causado al *damnificado*<sup>12</sup> – ya que el ladrón “causó que su animal cesara de trabajar” – por lo tanto, se agregó sobre el monto de la pena inicial.

Esto significa que Rabí Iojanán ben Zakái habla

10 Y a pesar de que el pago de cuatro o cinco veces es una *pena* (multa) y no es una remuneración por el daño causado – de todos modos, una vez que se obliga al ladrón a causa de la pena, la Torá determina que esta le corresponde específicamente a la víctima. Y véase *Likutéi Sijot* vol. VII pág. 13 nota 19.

11 Véase a continuación en el párrafo 13, que la intención de “causó que cesara de su trabajo” no es por privar la *ganancia* a causa del cese del trabajo, sino, es por el asunto del “trabajo” en sí mismo. Pero incluso así, la intención es que el pecado de robar fue más grave para con la *víctima* – véase a continuación nota 34.

12 Véase *Targúm Ionatán ben Uziel* aquí que escribe: cinco reses... por haberlo privado del arado y cuatro ovinos... por sufrir al robarlo, etc. Y véase también en *Bajaié y Jezkuni* aquí.

הכסף שהנגנב צריך לקבל — וכי מהי התועלת לנגנב מזה שהגנב "נתבזה בו"?

ולכן הביא רש"י את טעם ר' מאיר, "שור שבטלו ממלאכתו כו", אשר לפי הסברה זו נמצא שהתשלומין לנגנב לכתחילה הם "ארבע" ותו לא (אלא שבשור, כיון שהיתה הוספה בגניבה — "בטלו ממלאכתו" — הוסיף הכתוב בתשלומין).

ונמצא, שר' יוחנן בן זכאי ור' מאיר אינם חולקים בכמות עיקר הקנס, אלא שדבריהם הם "לצדדין" — והדבר תלוי באיזה צד עסקינן: כאשר הנדון הוא מעשה העוולה של הגנב (וממילא — חובת התשלום המוטלת עליו), הרי הוא "שוה" עונש ד"חמשה" — אלא שבשה מביאים בחשבון את הבזיון שלו ולכן מפחיתים מ(העונש שלו — מ)עיקר הקנס; ואילו מצד הגנב, ומדת העוולה שנגרמה לו, הרי הקנס הוא "ארבע" — אלא שבשור ישנו הפסד נוסף של הנגנב המובא אף הוא בחשבון — "שבטלו ממלאכתו" — ולכן הוסיף הכתוב על עיקר הקנס.

כלומר, ר' יוחנן בן זכאי מתייחס לענין כפי שהוא מצד הגנב, ואילו ר' מאיר — מצד הנגנב.

desde la postura del ladrón, y Rabí Meir – desde el damnificado.

4. Según esto vislumbramos la explicación por qué Rashi antepone la opinión de Rabí Iojanán ben Zakái a la de Rabí Meir – puesto que así es el orden al establecer la paga: en primer lugar el *ladrón* contrae la obligación de pagar un monto, y como resultado, la víctima recibe lo que le corresponde – y por eso Rashi menciona primero el argumento de Rabí Iojanán ben Zakai que trata acerca de la obligación de pago por parte del ladrón, y recién luego cita el fundamento de Rabí Meir – en relación al damnificado.

Así visto, resulta también correcto que en la Torá se enfatiza más que la pena básica es de cinco veces (siendo esta sanción antepuesta en el versículo, como fue dicho en el párrafo 2), al ser que la Torá en primer lugar y principalmente determina (no cuánto le corresponde al damnificado, sino) cuánto debe pagar el *ladrón*.

5. Como se dijo antes, Rashi cita en su comentario el nombre de los Sabios talmúdicos que expusieron las explicaciones con el propósito de agregar explicación a su interpretación. Y en lo que respecta a nuestro asunto el tema es así:

Lo que Rabí Iojanán ben Zakái subraya cómo es la sanción focalizándose en el *ladrón*, y él es más severo en la misma (diciendo que la pena básica es de cinco veces el valor); y Rabí Meir habla de la multa en relación a la *víctima*, y él es indulgente en ello (la sanción básica consiste solo de cuatro veces el valor) – concuerda con sus posturas expuestas en otro lugar del Talmud:

ד. לפי זה מבואר יותר הטעם שהקדים רש"י את דעת ר' יוחנן בן זכאי לדעת ר' מאיר — מפני שכך הוא סדר התשלומין: בתחילה מתחייב הגנב בתשלומין ומשלם, ואח"כ מקבל הגנב ממילא את המגיע לו — ולכן פתח רש"י בטעם ר' יוחנן בן זכאי העוסק בחיוב התשלומין מצד הגנב, ולאחר מכן הביא את טעם ר' מאיר — השייך לנגב.

ובזה מיושבת גם משמעות הכתוב, שהסברא שעיקר הקנס הוא "חמשה" מודגשת בו יותר (בהיותו מוקדם בכתוב, כנ"ל ס"ב), מפני שהתורה באה לכל לראש ובעיקר לקבוע (לא כמה יקבל הגנב, אלא כמה יהא חיוב התשלום ("ישלם") **דהגנב**.

ה. נתבאר לעיל שבמקום שרש"י מביא בפירושו גם את שמות בעלי-המימרות, הרי זה לצורך תוספת ביאור בפירושו. ובנדון דידן:

מה שר' יוחנן בן זכאי מדגיש את הקנס כפי שהוא מצד הגנב ומחמיר בו (שעיקר הקנס הוא "חמשה"); ור' מאיר עוסק בצד הקנס השייך לנגב ומיקל בזה (שעיקר הקנס הוא רק "ארבע") — הרי זה בהתאם לשיטתם במקום אחר:

En el tratado *Bavá Kamá*<sup>13</sup> (y así también está escrito en el *Midrash Tanjumá*<sup>14</sup>) los dichos de Rabí Iojanán ben Zakái y de Rabí Meir antes mencionados, son escritos *como continuación* a sus dichos acerca del motivo que la Torá diferencia entre un ladrón –quien roba a escondidas– y un asaltante –quien no se esconde para robar y utiliza la fuerza para cometer su delito– (la Torá establece que ante un robo simple **el ladrón debe pagar el doble** – y si se trata de un toro u oveja y faena o vende debe pagar **cuatro o cinco veces** el valor, **pero un asaltante** – solo debe pagar el valor del capital que robó). Acerca de esto, la *Guemará* dice:

“Le preguntaron sus alumnos a Rabí Iojanán ben Zakái: ¿por qué la Torá es más estricta con un ladrón que con un asaltante? Rabí Iojanán ben Zakai les respondió: uno, el asaltante, equiparó el honor del sirviente al honor de su Amo, y el otro, el ladrón, no equiparó el honor del sirviente al honor de su Amo (puesto que cometió el delito a escondidas, temiendo más a los seres humanos que a Di-s). Por así decirlo, el ladrón consideró al “ojo de abajo” –antífrasis del “Ojo de lo Alto”, es decir, consideró al Ojo de Di-s como si no viera, y el “oído abajo”, es decir, el Oído de Di-s, como si no oyera. Como está escrito, etc. (y cita al respecto tres versículos!). Dijo Rabí Meir, en nombre de Rabán Gamliel se dijo una parábola: ¿a qué se compara este asunto?, a dos personas que vivían en la misma ciudad, y ambas prepararon un banquete. Uno de ellos invitó a su fiesta a la gente de la ciudad, pero no invitó a los hijos del rey. Y el otro no invitó a la gente de la ciudad y tampoco invitó a los hijos del rey. ¿Cuál de ellos merece mayor castigo?, debes decir que quien invitó a la gente de la ciudad, pero no invitó a los hijos del rey”.

במסכת בבא קמא (וכן בתנחומא) מובאות המימרות הנ"ל דר' יוחנן בן זכאי ודר' מאיר בהמשך למימרותיהם בנוגע לטעם החילוק בין גנב לגזלן (שהגנב חייב לשלם כפל ובטביחה ומכירה ד' וה', ואילו הגזלן לעולם משלם רק את הקרן):

"שאלו תלמידיו את ר' יוחנן בן זכאי מפני מה החמירה תורה בגנב יותר מבגזלן אמר להם זה השווה כבוד עבד לכבוד קונו וזה לא השווה כבוד עבד לכבוד קונו, כביכול עשה עין של מטה כאילו אינה רואה ואוזן של מטה כאילו אינה שומעת שנאמר כו' (ומביא על זה ג' פסוקים!). אמר ר' מאיר משלו משל משום רבן גמליאל למה הדבר דומה לב' בני אדם שהיו בעיר ועשו משתה, אחד זימן את בני העיר ולא זימן את בני המלך, ואחד לא זימן את בני העיר ולא זימן את בני המלך, איזה מהן עונשו מרובה הוי אומר זה שזימן את בני העיר ולא זימן את בני המלך".

13 Allí.

14 Allí.

Y sobre esto hay varios puntos para analizar – como se comprenderá también de la siguiente explicación.

La diferencia entre la parábola de Rabí Meir y la explicación de Rabí Iojanán ben Zakái – se entiende de manera simple:

En las palabras de Rabí Iojanán ben Zakai se enfatiza que en el ladrón hay *falta* de temor hacia el Todopoderoso, siendo este inferior al temor hacia los seres humanos<sup>15</sup>, por lo que en su delito se destaca (como culminan las palabras de Rabí Iojanán ben Zakái) que, “por así decirlo, el ladrón consideró al “ojo de abajo”, es decir, al Ojo de Di-s, como si no viera...”; sin embargo, según las palabras de Rabí Meir el énfasis es puesto en que el ladrón (al ocultar su accionar) demostró mayor *respeto por la víctima* que, como si fuera, por Di-s; y como lo ejemplifica en la parábola, que el delito consistió en que “*invitó a la gente de la ciudad*” al mismo tiempo que “*no invitó a los hijos del rey*”.

Y aquí *tampoco* hay una *discusión* entre Rabí Iojanán ben Zakái y Rabí Meir (y como es evidente de cómo se presenta a Rabí Meir<sup>16</sup> luego de las palabras de Rabí Iojanán ben Zakái: “dijo Rabí Meir” y no está escrito “y Rabí Meir dice”), en cambio, cada uno de ellos se detiene en otro punto en lo que respecta a la explicación del asunto:

Rabí Iojanán ben Zakái describe el delito (principalmente) desde la actitud del ladrón – y lo que dice que este “no equiparó el honor del sirviente al honor de su Amo” (el sirviente – vendría a ser el *damnificado*)

וכמה וכמה דיוקים בזה — כפי שמובן גם מן הביאור להלן.  
החילוק בין המשל דר' מאיר לביאור דר' יוחנן בן זכאי — מובן בפשטות:

בדברי ר' יוחנן בן זכאי מודגש **הסרון** המורא מהקב"ה אצל הגנב, שהוא מועט ממוראו מבני אדם, ולכן העוולה שבמעשהו באה לידי ביטוי (כסיום דברי ר' יוחנן בן זכאי) בכך ש"כביכול עשה עין של מטה כאילו אינה רואה כו"; אבל לפי דברי ר' מאיר ההדגשה היא על זה שהגנב (בזה שעושה מעשיו בסתר) מראה יתר **כבוד לנגנב** מאשר, כביכול, לקב"ה; וכמו במשל, שתוכן העוולה הוא בזה ש"זימן את בני העיר" בה בשעה ש"לא זימן את בני המלך".

וגם כאן ר' יוחנן בן זכאי ור' מאיר אינם **חולקים** (וכפי שמוכח מן הלשון "אמר ר' מאיר" ולא "ור' מאיר אומר"), אלא שכל אחד מהם עומד על נקודה אחרת בהסברת הענין:

ר' יוחנן בן זכאי מתאר את העוולה (בעיקר) כפי שהיא מצד **הגנב** — ודבריו "לא הושה כבוד עבד לכבוד קונו" (אשר "עבד" קאי על **הנגנב**) הם הקדמה כדי להוכיח

15 Véase en el comentario de Rashi allí en Bavá Kamá: que teme a los seres humanos y del Ojo Divino no se cuida.

16 Bavá Kamá allí. Y así está escrito allí en *Tanjumá* [no es el caso de *Tosefta* en Bavá Kamá cap. 7. Y en *Mejilta* (en nuestra Sección 22:6) es citado solo el motivo de Rabí Iojanán ben Zakái].

son palabras introductorias con el fin de demostrar que el ladrón reniega de la Providencia del Todopoderoso<sup>17</sup> (“al considerar que el Ojo de Di-s no ve...”); por otro lado Rabí Meir “toma en cuenta” también qué sucede con el damnificado – por lo que llega a la conclusión que el ladrón, al ir a escondidas y en silencio, respeta y honra al damnificado (cosa que no hace con Di-s).

Y lo recién expuesto es consonante con nuestro tema, en el que Rabí Iojanán ben Zakái enfatiza la acción del ladrón, y Rabí Meir – se focaliza en el damnificado.

6. La diferencia entre Rabí Iojanán ben Zakái y Rabí Meir en la explicación acerca de por qué “la Torá es más severa con el ladrón que con el asaltante”, nos posibilita comprender (no solo el motivo por qué Rabí Iojanán ben Zakái habla sobre el ladrón, y Rabí Meir sobre el damnificado – sino) también la razón por la que se diferencian el ladrón y el damnificado en relación a la obligación básica de la sanción (cuatro o cinco veces el valor):

Según Rabí Iojanán ben Zakái, que sostiene que el delito principal del ladrón consiste en la falta de fe en la Providencia del Todopoderoso, al “considerar al ‘Ojo de Di-s’ como si no viera...” – entonces, también la pena se debe determinar al considerar la gravedad del pecado por parte del ladrón, y por eso la sanción básica es – cinco veces el valor; sin embargo, según Rabí Meir, quien enfatiza que el pecado del ladrón consiste en su sentimiento de importancia para con el *damnificado* – eso mismo da lugar a que tomando en cuenta (el comportamiento honorable brindado por el ladrón) al *damnificado* se sea más indulgente en lo que respecta al pago del ladrón al *damnificado*, por eso, según Rabí

שהגנב כופר בהשגחת ה' ("עשה עין של מטה כו"); ואילו ר' מאיר "מביא בחשבון" גם את צד הנגנב — ומזה באה המסקנא שהגנב חולק כבוד לנגנב (כבוד שאינו מראה כלפי הקב"ה).

והרי זה בהתאם לעניננו, שר' יוחנן בן זכאי מדגיש את הענין כפי שהוא מצד הגנב, ור' מאיר — מצד הנגנב.

1. חילוק זה בין ר' יוחנן בן זכאי לר' מאיר בהסברת הטעם ש"החמירה תורה בגנב יותר מבגזלן" מבאר (לא רק מה שדברי ר' יוחנן בן זכאי עוסקים בגנב, ודברי ר' מאיר בגנב — אלא) גם את טעם החילוק בין הגנב לנגנב בחיוב עיקר הקנס ("ארבע" או "חמשה"):

לפי ר' יוחנן בן זכאי, שעיקר העוולה היא בחסרון האמונה של הגנב בהשגחת ה', מה ש"עשה עין של מטה כאילו אינה רואה וכו'" — צריך לומר שגם בנוגע לקנס חומרת החטא מצד הגנב צריכה להכריע, ולכן הקנס הוא "חמשה"; אבל לשיטת ר' מאיר, המדגישה שחטאו של הגנב בא לידי ביטוי בהרגש הכבוד שלו וכו' כלפי הנגנב — הרי זה גופא נתינת-מקום להקל, מצד נתינת הכבוד דהגנב לנגנב,

17 Véase Meiri y Jidushéi Hagadot sobre Bavá Kamá allí.

Meir la multa básica es de cuatro veces.

בתשלומי הגנב לנגב.

7. Conforme esta explicación, resulta que al mencionar los nombres de Rabí Iojanán ben Zakái y de Rabí Meir, Rashi solo pretende explicar de manera más clara, por qué uno toma en cuenta la obligación de la pena entendida mirando al ladrón (y por eso, la pena básica es cinco veces el valor) y el otro – como el tema es desde la perspectiva de la víctima (y debido a ello, la sanción básica es – cuatro veces el valor);

sin embargo, es más *gueshmaker* –intelectualmente placentero– decir que a través que Rashi menciona los nombres en su comentario, tiene la intención de agregar explicación incluso en las interpretaciones mismas de cada uno de ellos – o sea, que lo que Rabí Iojanán ben Zakái dice que se *descontó* en el pago de la oveja “*porque el ladrón se humilló a causa del animal*”, y lo que Rabí Meir sostiene que dado que al sustraer el toro “*causó que cesara de su trabajo*”, por eso, se *aumentó* en el pago del toro – la mirada diferente del tema está sujeta a sus formas de pensamiento en otro lugar del Talmud.

8. Comprenderemos esto (en primer lugar – en relación a las palabras de Rabí Iojanán ben Zakái) introduciendo unas preguntas acerca del argumento expuesto por él:

a) ¿Por qué la Torá diferencia entre el pago por el robo de un toro y de una oveja solo en el caso de que una vez robado haya “*faenado o vendido*” al animal? – aparentemente, la razón para diferenciar entre ellos (“*porque el ladrón se humilló a causa del animal (la oveja)*”) se da de inmediato en el momento del robo: *al robar un toro no hay humillación y al robar una oveja (al cargarla sobre los hombros) sí la hay* – entonces,

ז. לפי ביאור זה נמצא, שבהזכרת שמות ר' יוחנן בן זכאי ור' מאיר כוונת רש"י רק לרמז על הסברה נוספת, מפני מה מר תפס את חיוב הקנס כפי שהוא מצד הגנב (ולכן עיקר הקנס הוא "חמשה") ומר תפס את החיוב כפי שהוא מצד הנגב (ולכן עיקר הקנס הוא "ארבע");

אבל יומתק יותר לפרש, שכוונת רש"י בהעתיק את השמות בפירושו היא להוסיף ביאור גם בעצם הסברא של כל אחד מהם – היינו, שדעת ר' יוחנן בן זכאי שמיעט הכתוב בתשלומי השה מצד הטעם ד"הואיל ונתבזה בו" ושיטת ר' מאיר שמצד הטעם ש"בטלו ממלאכתו" הוסיף הכתוב בתשלומי השור – הרי הן תלויות בשיטותיהם במקום אחר.

ה. ויובן זה (ותחילה – בנוגע לדברי ר' יוחנן בן זכאי) בהקדים השאלות בטעם דר' יוחנן בן זכאי: א) מדוע חילק הכתוב בתשלומין בין שור לשה רק בנדון ד"טבח או מכרו" – הלא לכאורה טעם החילוק ("הואיל ונתבזה בו") קיים מיד בפעולת הגניבה, שבגניבת שור אין בזיון, ואילו בשה ישנו בזיון –

¿acaso no debería haber una diferencia también entre el pago por el robo del toro y de una oveja sin que estos hayan sido faenados o vendidos, sino por el solo hecho de haberlos robado<sup>18</sup>? (Pero la ley establece que “ya sea por un toro...o por una oveja...pagará el doble”<sup>19</sup>, o sea, ¡si el ladrón no los faena o vende, la Torá no hace diferencia entre ellos!).

b) La “humillación” es posible cuando hay *alguien* ante quien la persona se avergüenza<sup>20</sup> – entonces, ¿cómo es pertinente decir sobre el hurto de una oveja que el ladrón “*se humilló a causa del animal*”, si eso se hace a escondidas sin que nadie haya visto cómo él la cargó?

c) ¿Con qué propósito Rashi introduce las palabras “el Omnipresente tuvo piedad del honor de las criaturas” – a simple vista, no era suficiente comenzar su comentario diciendo “un toro que camina sobre sus patas, etc. obviando esa introducción”?

d) Si de todos modos él desea brindar una introducción – aparentemente era más apropiado (y especialmente – según el significado literal del texto bíblico) el lenguaje según la versión del *Midrash Tanjumá*: “El Santo, bendito sea, se apiadó incluso de un ladrón”, pues el versículo aquí hace mención precisamente a un ladrón; en cambio, la expresión “criaturas”, como está escrito en el comentario de Rashi, no refleja a un individuo de carácter bajo y pecador – como lo es un ladrón o alguien por el estilo, sino, es solo un adjetivo que evidencia la falta de virtudes: como decir “simples criaturas”<sup>21</sup>.

וא"כ ה' צריך להיות חילוק בין תשלומי שור ושה גם בתשלומין על הגניבה עצמה? (ואילו הדין הוא "משור גו' עד שה גו' שנים ישלם").

ב) "בזיון" שייך כאשר בשעת מעשה ישנו אדם נוסף, שמפניו מתבייש הגנב — וא"כ מה מקום יש לומר בגניבת השה "ונתבזה בו", מאחר שהדבר נעשה בסתר ואין רואה את הגנב נושא את השה? ג) מפני מה הקדים רש"י "חס המקום על כבודן של בריות" — לכאורה די ה' לו לפתוח מיד ב"שור שהולך ברגליו כו"?

ד) אף אם תמצי לומר שהקדמה זו נצרכת — הרי לכאורה מתאימה יותר כאן (ובפרט — ע"פ פשוטו של מקרא) הלשון לפי הגרסא בתנחומא: "שחס הקב"ה אפילו על גנב", שהרי הפסוק מדבר כאן אודות גנב; משא"כ הלשון "בריות", כבפירוש רש"י, אין כוונתה לתאר איש פחות וחוטא — גנב וכיו"ב, וזהו רק תואר המורה על העדר המעלות: "בריות בעלמא".

18 Como se pregunta en *Shitá Mekubetzet* en Bavá Kamá allí. *Rif* sobre *Ein laacov* allí. Y otros.

19 Nuestra Sección Semanal 22:3.

20 Véase también en *Jidushéi Hagadot* del *Maharal* en Bavá Kamá allí. Y nótese lo dicho en el comentario de Rashi allí en Bavá Kamá: “*Se despreció a sí mismo...*”. *Targúm Ionatán ben Uziel* (y el comentario de *Ionatán*) aquí.

21 Parfraseando al Alter Rebe – *Tania* cap. 32. Y nótese lo escrito en *Taanit* 20b al principio del folio.

9. La explicación del concepto es la siguiente:

Es cierto que en el momento del robo el ladrón no sufre humillación, porque comete el delito a escondidas (como fue dicho antes); pero cuando se lo descubre y se lo trae frente al Tribunal Rabínico, y todos se enteran que cometió un robo, y además cargó la oveja “sobre su hombro” – *entonces él se siente humillado,*

y por eso, él siente humillación solo si faenó o vendió el animal y no si únicamente lo robó, y esto es así, porque: en cuanto al robo en sí no hay diferencia qué es lo que robó, solo interesa saber cuál es el valor de la cosa – no se pregunta si era un utensilio, una oveja o un toro, sino, solo cuánto vale lo robado, como escribe Rashi a continuación<sup>22</sup> “cualquier cosa robada está incluida en la ley del pago doble, se trate de un ser vivo o de...”; solo si faenó o vendió “únicamente un toro o una oveja, solo en ese caso, se aplica la ley del pago cuádruple y quintuple” (como Rashi escribe<sup>23</sup>) – entonces, cuando se trae al ladrón frente al Tribunal con la acusación que “faenó o vendió” el animal robado – es ahí que queda en evidencia que lo que robó fue una *oveja*, por lo tanto – “es humillado a causa del animal”.

10. No obstante, siguiendo el hilo de la idea mencionada, el asunto no resulta del todo claro: en vista de que la humillación no la tuvo al verlo cargar la oveja, sino, después de un tiempo, al hacerse público lo que él hizo y cuando se lo trae frente al Tribunal, recién ahí siente vergüenza – entonces, ¿cómo es que se descuenta el valor total de una oveja por una humillación tan ínfima?

ט. והביאור בזה:

הן אמת שבשעת הגניבה אין כל בזיון לגנב, מפני שהגניבה נעשית בסתר (כנ"ל); אבל לאחר שנתפס הגנב והובא לבית דין, ונודע לכל שגנב את השה ונשאו "על כתיפו" — אזי נעשה הדבר לבזיון בעבורו, ולכן הבזיון הוא רק בנדון שהיתה טביחה ומכירה ולא בגניבה עצמה: בגניבה הרי אין נפקא-מינה מהו הדבר הנגנב, אלא רק מה שוויו — אין שואלים אם ה' זה כלי, שה או שור, אלא כמה שווי הגניבה, כדברי רש"י להלן "כל דבר בכלל תשלומי כפל בין שיש בו רוח חיים בין כו"; ודוקא לגבי טביחה ומכירה, אשר (כמו שהביא רש"י) "אין מדת תשלומי ד' וה' נוהגת אלא בשור ושה בלבד", הנה בשעה שהוא מובא לבית דין באשמת "טבחו או מכרו" — אזי מוכרח להתברר בפירוש שגנב **שה**, וממילא — "נתבזה בו".

י. אבל עפ"ז אינו מחוור: מאחר שהבזיון אינו בזה שרואים אותו נושא את השה, אלא מהידיעה על כך לאחר זמן, כשמובא הגנב לבית דין — היתכן להפחית מתשלומו את כל שווי השה עבור בזיון קטן כל כך?

<sup>22</sup> Nuestra Sección Semanal allí (en Bavá Kamá – principio del séptimo capítulo – en la *Mishná*).

<sup>23</sup> Aquí – en el párrafo siguiente (basado en Bavá Kamá allí).

Debido a eso, Rashi prologa (a las palabras de Rabí Iojanán ben Zakái) y abre su comentario diciendo que “el Omnipresente tuvo piedad del honor de las criaturas”: si bien acorde al rigor de la ley no se debería descontar tanto por una humillación tan pequeña, de todas maneras, Di-s tuvo *piedad* del honor de las criaturas, y en función de Su misericordia fue indulgente<sup>24</sup> en el pago, incluso por una humillación tan ínfima.

En base a lo mencionado, no necesariamente (de acuerdo al significado literal de la Escritura) “Di-s tiene piedad incluso de un *ladrón*” (como es la versión del *Midrash Tanjumá*), por eso, Rashi cambia las palabras y escribe que “Di-s tuvo piedad del honor de las criaturas” – como fue dicho antes: y esto así, porque la humillación fue recién frente a la Corte Rabínica, después de mucho tiempo del robo (pasó que – faenó o vendió, luego fue apresado, traído al Tribunal, buscaron y encontraron testigos, etc.) – y en esa instancia, no solo que ya no le es posible obtener ninguna ganancia de lo robado, sino que comprende que deberá pagar “cuatro ovinos...” – por lo que seguro se *arrepintió* de haber cometido el robo, entonces, ya está lejos de ser un ladrón brillante. Y por eso, no se puede afirmar que se le descuenta de la pena porque “Di-s tuvo piedad incluso de un *ladrón*”.

11. No obstante, un alumno perspicaz puede preguntar: al fin de cuentas ¿cómo es que “el honor de las criaturas” es tan relevante, que por una ínfima vergüenza se descuenta *una oveja*, que es el valor total del robo?

Rashi se adelanta a ese interrogante al aludir que esa explicación fue dicha por Rabí Iojanán ben Zakái. La

ולכן הקדים רש"י (את פתיחת דברי ר' יוחנן בן זכאי) "חס המקום על כבודן של בריות": אף שמשורת הדין אולי לא הי' צריך להפחית הרבה כל כך בגלל בזיון קטן כל כך, הנה הקב"ה חס על כבודן של בריות, ומצד רחמנותו הרי הוא מקל בתשלומין גם בגלל בזיון קטן.

על פי זה — אינו מוכרח (ע"ד הפשט) לומר "חס הקב"ה אפילו על גנב" (כגירסת התנחומא) ולכן שינה רש"י — כנ"ל: מאחר שהבזיון הוא רק בבית דין, זמן רב לאחר הגניבה (שהרי בינתיים טבחו או מכרו, לאחר מכן תפסוהו, הביאוהו לבית דין, מצאו עדים וכו') — ולא זו בלבד שאינו מרויח מן הגניבה, אלא הוא מבין שיצטרך לשלם "ארבע צאן גו'" — הרי ודאי מתחרט באמת על הגניבה, ורחוק הוא מלהיות גנב אמיתי. ולכן אין הכרח מכאן ש"חס הקב"ה אפילו על גנב".

יא. ועדיין יכול תלמיד ממוחל לשאול: סוף־סוף היתכן ש"כבודן של בריות" נוגע כל כך, עד שבגלל בזיון קטן מפחיתים מתשלומיו את כל שווי הגניבה?

וקושיא זו מיישב רש"י ע"י הקדמתו שביאור זה אמר ר' יוחנן בן זכאי. איתא בגמרא: "אמרו עליו

24 Véase el comentario de Rashi en Bavá Kamá (de la nota 20): “el Santo, bendito sea, le fue indulgente respecto al pago”.

*Guemará dice*<sup>25</sup>: “Dijeron sobre Rabí Iojanán ben Zakái que nunca nadie se le adelantó a darle el saludo, ni siquiera un gentil que se le cruzaba en el mercado ya que siempre él saludaba primero a todos”. De aquí vemos que, para Rabí Iojanán ben Zakái el “honor de las criaturas” era algo tanpreciado, a punto tal que “*nunca nadie se le adelantó a darle el saludo*”, y más aun, “*ni siquiera un gentil (e incluso) en el mercado*”<sup>26</sup>. Se entiende que, con más razón es en nuestro caso, que con certeza el ladrón sinceramente ya se arrepintió (hizo *teshuvá*) por el robo que cometió (como se dijo antes), de modo que se le da gran importancia<sup>27</sup> incluso a la más ínfima humillación que haya sufrido.

12. La explicación acerca de lo que Rashi transcribe en su comentario el nombre de Rabí Meir (en relación al argumento vinculado al “toro, que el ladrón causó que cese su trabajo”), se comprenderá al introducir por qué Rashi transcribe también (antes de exponer dicho razonamiento), “dijo Rabí Meir, ven a ver cuán grande es el poder del trabajo”. Aparentemente surgen varias preguntas:

a) ¿En qué es relevante esa introducción para explicar los pasajes bíblicos que Rashi se propone aclarar?

b) En la *Guemará*<sup>28</sup>, acerca del argumento de Rabí Iojanán ben Zakái, también está escrita una introducción similar “ven a ver cuán grande es (el honor de las criaturas)” – ¿por qué Rashi solo cita las palabras

על ר' יוחנן בן זכאי שלא הקדימו אדם שלום מעולם ואפילו נכרי בשוק". וחזינו, שבעיני ר' יוחנן בן זכאי ה' "כבודן של בריות" יקר כל כך עד ש"לא הקדימו אדם שלום מעולם", ויתירה מזו — "ואפילו נכרי (ואפילו) בשוק". ומובן שעל אחת כמה וכמה בנדון דידן, כאשר הגנב בוודאי התחרט באמת (ועשה תשובה?) על הגניבה (כנ"ל), שיש תפיסת מקום גדולה אפילו למדה קטנה של בזיונו.

יב. הביאור בזה שהעתיק רש"י את שם ר' מאיר בפירושו (בקשר לסברא "שור שביטלו ממלאכתו כו") יובן בהקדים הביאור במה שהעתיק רש"י (לפני גוף הטעם) גם ("אמר ר' מאיר) בא וראה כמה גדול כחה של מלאכה". דלכאורה:

א) במה נוגעת הקדמה זו לפירוש הכתובים?

ב) בגמרא איתא גם בטעם ר' יוחנן בן זכאי "בא וראה כמה גדול (כבוד הבריות)" — ולמה הביא רש"י את ענין "בא וראה כמה גדול כו" רק בטעמו של ר' מאיר?

25 Berajot 17a.

26 Véase Iomá (9b al final del folio) sobre quien habla con él en el mercado.

27 Nótese lo dicho en Proverbios (6:30-31): “no avergüencen al ladrón... para confortar su alma porque este hambriento. Pues si encontrare pagaría siete veces”.

28 Allí en Bavá Kamá (a diferencia de *Mejilta*. Y en *Tosefta* en Bavá Kamá: “ven a ver cuánto se apiadó...”. Y de manera similar en *Tanjumá* allí).

“ven a ver cuán grande es...” solo respecto de la idea de Rabí Meir?

c) *Y lo principal* que se dificulta comprender: **¿qué tan grande es esta novedad, al grado de que Rabí Meir declara con un gran entusiasmo “ven a ver cuán grande es el poder del trabajo”? – ¿acaso no es algo absolutamente lógico que haya que pagar por el lucro cesante<sup>29</sup>?**

Es más: ya estudiamos *antes* (en *esta misma Sección*<sup>30</sup>): “si dos hombres riñen, y uno golpea al otro con una piedra o con un puño, y aquel no muere... el agresor será absuelto. Solo dará compensación por la incapacidad de trabajar [del damnificado]”, y Rashi explica que el agresor debe hacerse responsable por “el tiempo que perdió de su labor a causa de la enfermedad” (y allí Rashi no dice “ven a ver cuán grande es el poder del trabajo”).

13. La explicación del tema es la siguiente: de acuerdo a la *literalidad* de los versículos<sup>31</sup>, resulta lógico que el *lucro cesante* del toro se incluya en el monto inicial del pago por el robo – como parte del *capital* robado, así como quien dañó “paga al damnificado por su incapacidad de trabajar” – vale decir, paga por el “lucro cesante” al dañar a una persona, como se dijo antes. Así también ocurre con el lucro cesante por el robo de una herramienta de trabajo o similar (y Rashi no precisa repetir el concepto explícitamente con respecto a un robo – al ser que la lógica es exactamente la misma); y no solo es así solo en relación al toro en el que la ganancia proviene del “trabajo”, sino incluso en la oveja, el ladrón debe pagar por privar de la ganancia que se hubiese obtenido de la lana que crece en la oveja

ג) ועיקר: מהו גודל החידוש בזה, עד שר' מאיר אומר בלשון של הפלאה "בא וראה כמה גדול כחה של מלאכה" — הרי זהו דבר מובן שיש לשלם עבור ביטול מלאכה? יתירה מזו: כבר למדנו לעיל (בפרשה זו) "רק שבתו יתן", ופירש רש"י "ביטול מלאכתו מחמת החולי" (ושם לא כתב "בא וראה כמה גדול כחה של מלאכה")?

יג. והביאור בזה: לפי דרך הפשט, מסתבר שביטול הריווח ממלאכת השור נכנס בחישוב התשלומין עבור הגניבה — כחלק מן הקרן, דכשם שהמזיק אדם "שבתו יתן" וישלם על "ביטול מלאכתו", כנ"ל, כן הוא גם בנוגע לביטול מלאכת כלי אומנות שנגנבו וכיו"ב (ולא הוצרך רש"י לשנות הלכה זו בגניבה — מפני שזהו מאותו הטעם ממש); והדין כן לא רק בשור, שבו הריווח מגיע מ"מלאכה", אלא גם בשה צריך הגנב לשלם עבור מניעת הריווח מן

29 Véase también *Divréi David* aquí.

30 21:19.

31 A diferencia de lo que dictamina la *Halajá* – véase *Bavá Kamá* 96b, en lo señalado a continuación en la nota 37.

(o similares)<sup>32</sup>.

La novedad aquí consiste en que, al ser que el dueño del toro fue privado del “trabajo” *en sí* (del animal) – no solo de la *ganancia* que se obtiene del mismo<sup>33</sup>, sino que faltó el trabajo propiamente dicho con el toro<sup>34</sup> – por eso, se demanda del ladrón pagar el valor del *toro completo*.

Y por eso, Rashi debe transcribir lo que Rabí Meir dice “ven a ver cuán grande es el poder del trabajo” – porque ello explica esta *gran novedad* que el ladrón debe pagar una vez más el valor del toro entero, a pesar que ya indemnizó al dueño del toro por *toda* la pérdida causada (incluyendo el lucro cesante): “ven a ver cuán grande es el poder del trabajo”, aquí se habla acerca de la importancia del *trabajo* en sí – el trabajo es tan grande e importante que, al ser que el dueño del toro fue privado del mismo, el ladrón debe agregar una vez más el valor completo del toro!

14. De todas maneras, un alumno perspicaz podría cuestionar: el trabajo que se realiza con un toro toma un tiempo muy corto (tanto en lo que respecta al dueño, y con más razón en lo que representa el trabajo en relación a la vida del toro): el arado se realiza como mucho dos veces al año, y solo en algunas horas del día, etc.

Un interrogante más: la pena de cinco veces su valor

32 A diferencia de lo que establece la *Halajá* pues todos los asaltantes pagan el valor vigente en el momento del robo (*Mishná* comienzo del cap. 9 de Bavá Kamá).

33 Como está escrito en Rabí Avraham Even Ezrá y *Jezkuni* aquí. Y en el *Séfer HaZikarón* (sobre el comentario de Rashi): “abonaré al ladrón a su dueño lo que lo privo de su trabajo”.

34 Véase algo por el estilo en el *Shaj* sobre la Torá [sin embargo, allí escribe que lo privo de su trabajo – y por lo tanto cesó el trabajo del mundo (por eso escribe que en el caso de que lo haya “vendido” no hay cese de trabajo) – pero acorde al comentario de Rashi paga por haber privado de su trabajo al *dueño de ese toro*].

הצמר הגדל עליו (וכדומה).  
אלא שהחידוש כאן הוא,  
שמאחר שנחסר מבעל השור ענין  
ה"מלאכה" — לא רק הריווח מזה,  
אלא עצם המלאכה עם השור — על  
הגנב לשלם את שווי כל השור.

ולכן הוכרח רש"י להביא את  
דברי ר' מאיר "בא וראה כמה גדול  
כחה של מלאכה" — מפני שבוזה  
מבואר החידוש הגדול שהגנב  
מחויב בתשלומי כל השור פעם אחת  
נוספת, אף ששילם כבר עבור כל  
ההפסד דבעל הבית (כולל מניעת  
הריווח דביטול מלאכה), "בא וראה  
כמה גדול כחה של מלאכה": הנדון  
כאן הוא חשיבות המלאכה —  
מלאכה היא ענין גדול וחשוב עד  
כדי כך, שבגלל חסרון ענין  
המלאכה אצל בעל השור, מתחייב  
הגנב בתשלומי כל השור פעם  
נוספת!

יד. ועדיין יכול תלמיד ממולח  
לשאול: עשיית המלאכה ע"י השור  
אורכת משך זמן מועט ביותר (הן  
לגבי בעל הבית, ומכל־שכן בחיי  
השור): זמן החרישה הוא לכל  
היותר פעמיים בשנה, ואינו אלא  
שעות מסוימות ביום וכו'.

ושאלה נוספת: הלא הקנס

es también cuando el ladrón “lo faenó” (y la Escritura, al mencionar la faena antes que la venta pone mayor énfasis en la primera), y al ser que el ladrón faenó al toro, lo lógico es pensar que este ya no era apto para el “arado” (o cualquier otro trabajo), porque de no ser así se lo hubiese quedado (o vendido) para que trabajase<sup>35</sup> – entonces, ¡el ladrón no causó una (gran) pérdida en lo que respecta al trabajo!

Por eso, Rashi cita el nombre del Sabio talmúdico autor del dicho –en este caso Rabí Meir–, pues él sigue su línea de pensamiento al sostener que “se debe tomar en cuenta a las minorías”<sup>36</sup>, por lo que en este caso la Torá considera a la minoría de toros que se faenan, y aplica sobre todos por igual la misma pena, sin tomar en cuenta si son aptos para (aunque sea un poco de) trabajo<sup>37</sup>.

15. En los dichos antes mencionados (en el párrafo 5) de Rabí Iojanán ben Zakái y Rabí Meir (relativos a lo estricta que es la Torá con un ladrón más que con un asaltante) hay un asunto que se puede explicar de acuerdo a la faceta profunda de la Torá:

Acerca de lo que un ladrón “considera al ‘Ojo de Di-s’ como que no ve, como si fuera...”, Rabí Iojanán ben Zakái cita tres versículos: “¡Ay! de aquellos que buscan profundamente ocultar de Di-s sus artimañas, y obran en la oscuridad...”<sup>38</sup>; y está escrito<sup>39</sup>: “Ellos dicen:

דחמשה קיים גם בנדון של "וטבחיו" (ואדרבה: הטביחה אמורה בכתוב לפני "ומכרו"), ומאחר שהגנב שחט את השור, הרי קרוב לומר שהשור אינו ראוי "לרדיא" (או למלאכה בכלל), שאם לא כן הי' שומרו (או מוכרו) למלאכה — וא"כ אין בזה ביטול למלאכה (גדול?)? ולכן הביא רש"י את שם בעל-המיימרא — ר' מאיר — דאזיל לשיטתו ד"חיישינן למיעוטא", ולכן חיישינן למיעוט השוורים הנשחטים, אף שהם ראויים ל(מיעוט) מלאכה.

טו. במימרות הנ"ל (ס"ה) דר' יוחנן בן זכאי ור' מאיר (בנוגע לענין ש"החמירה תורה בגנב יותר מבגזלן") ישנו גם ענין ע"פ פנימיות התורה:

על ענין זה שהגנב "כביכול עשה עין של מטה כאילו אינה רואה וכו'", הביא ר' יוחנן בן זכאי ג' פסוקים: "הוי המעמיקים מה' לסתיר עצה והי' במחשך מעשיהם גו' וכתוב ויאמרו לא יראה י"ה ולא יבין אלקי יעקב וכתוב כי אמרו עזב ה' את הארץ ואין ה' רואה". וקשה:

35 Pues el valor de un toro apto para arar es mayor que un toro para faena (véase Bavá Kamá 46a).

36 Iebamot 61b. Y allí es explicado.

37 Sin embargo, es obvio que incluso por toros destinados a la faena paga “cinco” veces su valor (a pesar de que no hubo cese del trabajo) – al ser que la mayoría de los todos son para arar, como escribe en el *Iun Iaakov* sobre *Ein Iaacov* allí.

38 Isaías 29:15.

39 Salmos 94:6.

Di-s no verá, ni el Di-s de Iaacov oirá<sup>40</sup>; y está dicho<sup>40</sup>: “Porque dicen: el Eterno ha abandonado la tierra, y el Eterno no ve”. Sobre esto surge el interrogante: a) ¿cuál es la necesidad de citar como evidencia estos versículos? – ¡la gravedad de considerar el Ojo... como que no ve, se entiende fácilmente<sup>41</sup>!; b) y específicamente – ¿por qué son necesarios tres versículos?; c) es llamativa la alteración del orden bíblico de los versículos: ¡Rabí Iojanán ben Zakái escribe el versículo de Ezequiel después que el versículo de los Salmos, mientras que en el Tanaj el profeta Ezequiel antecede a los Salmos!

El tema es así: aquí se habla acerca de alguien que cree que hay un “ojo” en lo Alto, solo que es como que no ve... – ¿cómo es factible que un creyente llegue a una equivocación tan ridícula de decir que “el Ojo de Di-s es como que no ve...”?

Sobre eso Rabí Iojanán ben Zakái cita tres versículos – porque de ese modo muestra la secuencia de los sucesos que llevaron a la caída moral de un ladrón<sup>42</sup>: el primer versículo “¡Ay! de aquellos que buscan profundamente ocultar de Di-s sus artimañas, y obran en la oscuridad...”, esto significa que, si bien él sabe que está el “ojo” que *mira*, pero se engaña a sí mismo diciéndose: (al ser que desde lo Alto se creó la luz para poder ver (esto causó que en todos lados)) “el ojo que ve”, puede hacerlo solo cuando está iluminado, pero no en una situación de “oscuridad”.

¿Cómo este hombre cayó en semejante tontería de diferenciar entre luz y oscuridad con respecto al “Ojo de lo Alto”? – esto viene de un error anterior que es señalado en el segundo versículo “ellos dicen: Di-s no

א) מה הכריחו להביא פסוקים כראי — הלא חומרת הענין ד"עשה עין כו"ו היא סברא פשוטה ביותר? (ב) ובפרט — ג' פסוקים? (ג) שינוי הסדר: הפסוק מ'חזקאל לאחר הפסוק מתהלים!

והענין בזה: עסקינן כאן באדם המאמין שישנה "עין" למעלה, אלא ש"עשה כאילו כו"ו" — וקשה, איך בא אדם מאמין לידי טעות משונה כל כך, לומר "עין של מטה כאילו אינה רואה כו"ו"?

ועל זה מביא ר' יוחנן בן זכאי שלשה פסוקים — ומלמדנו בזה את סדר ירידתו של גנב: הפסוק הראשון הוא "הוי המעמיקים מה" לסתיר עצה והי' במחשך מעשיהם גו". כלומר: אמנם הוא יודע שישנה "עין" הרואה, אבל הוא מדמה (באמרו בלבם: מאחר שמלמעלה נברא אור כדי שיראו בו (פעל הדבר בכל מקום)) ש"עין רואה" ישנה רק בעת האור, אבל לא במצב של "מחשך".

כיצד עולה במחשבתו שטות כזו, לחלק בין אור לחושך אצל "עין של מעלה"? — דבר זה בא מטעות קודמת הנרמזת בפסוק השני "ויאמרו לא יראה ייה גו": הוא

40 Ezequiel 9:9. Y véase también Ezequiel 8:12.

41 Véase Ketuvot 22a. Tosafot donde comienza "Ibait" en Shevuot 22b al final del folio. Y véase Sedéi Jémed klalim Samaj, klal 63 y allí es explicado.

42 Y nótese también el orden en Ezequiel 8:12: “obran en la oscuridad... el Eterno no ve... el Eterno ha abandonado la tierra”.

verá...”: él sostiene que el Todopoderoso no ve aquí abajo. Di-s, como por así decirlo, es tan elevado que no se rebaja y no tiene relación alguna con la visión terrenal; él piensa que para ver cosas materiales es necesario (la investidura en) un ojo *material*, y al ser que el Todopoderoso “no posee un cuerpo”<sup>43</sup> – por lo tanto Él esta, Di-s no permita, imposibilitado de ver en este mundo material.

¿Cómo llego a semejante equivocación? Acaso no está escrito (tal como prosigue allí el versículo<sup>44</sup>) “¿El que hizo el oído acaso no escucha? ¿El que formó los ojos acaso no ve?”: es más que obvio que, si el Creador pudo crear los ojos físicos, seguro Él no carece de visión de las cosas materiales – en relación a esto último, Rabí Iojanán ben Zakái cita el tercer versículo, “el Eterno ha abandonado la tierra...”: el ladrón piensa que el mundo es algo muy bajo como para que el Todopoderoso esté allí – “el Eterno es excelso por sobre todos los pueblos”<sup>45</sup> – y por lo tanto, para este hombre es correcto pensar que “el Eterno abandonó la tierra, el Eterno no ve”.

Y esto también es lo que Rabí Meir insinúa en su parábola, al comparar a un ladrón con aquel que “no invitó a los *hijos del rey*”<sup>46</sup>: él piensa que su trato es con “(no invito a) los *hijos del rey*” y no con el rey mismo, él piensa que el Todopoderoso entregó (debido Su grandeza) la conducción del mundo en manos de intermediarios...<sup>47</sup> (“los *hijos del rey*”).

סבור שהקב"ה אינו רואה בעולם הזה תחתון. הוא, כביכול, נעלה כל כך, שאינו יורד למטה ואין לו שייכות לראי' גשמית; נדמה בעיניו שכדי לראות גשמיות מוכרחת (ההתלבשות ב) עין גשמית, ואילו הקב"ה הרי "אינו גוף" — וא"כ ה"ו אינו בגדר ראי' בעולם הזה הגשמי.

וכיצד בא הוא לידי טעות כזו – והלא (כהמשך הפסוק שם) "הנוטע אוזן הלא ישמע אם יוצר עין הלא יביט": אם ביכולת הקב"ה לברוא עינים גשמיות, הרי ודאי שאין חסרה לו ראי' בגשמיות — על זה מביא ר' יוחנן בן זכאי את הפסוק השלישי "עזב ה' את הארץ גו": הוא סבור שהעולם הנו תחתון ושפל מדי מכדי שהקב"ה ימצא בו — "רם על כל גוים ה'" — ולכן ישר בעיניו ש"עזב ה' את הארץ ואין ה' רואה".

וזה גם מה שמרמז ר' מאיר במשלו, שהגנב הוא כמי ש"לא זימן את בני המלך": הוא סבור שעסקו עם "לא זימן את בני המלך" ולא עם המלך עצמו, כי לדעתו מסר הקב"ה (מצד גדולתו) את הנהגת העולם לידי ממוצעים כו' ("בני המלך").

43 Maimónides en su comentario de las *Mishnaiot* Sanhedrín cap. 10 (el Tercer Fundamento). *Mishné Torá* de Maimónides Leyes de Fundamentos de la Torá 1:8.

44 Salmos allí 9. Y allí antes de esto: “entiendan insensatos... y necios...”.

45 Salmos 113:4 – y como es explicado en varios lugares (señalados en el *Séfer HaArajim Jabad* vol.II pág. 278).

46 Sin embargo, allí en *Tosefta* está escrito: “el rey”.

47 Véase *Mishné Torá* de Maimónides al principio de las Leyes de Idolatría.

16. Y estas son las tres maneras (una inferior a la otra) como el *Ietzer Hará* –el Instinto al Mal– se presenta para persuadir a la persona para que se rebele contra el Santo, bendito sea: la primera es, al intentar convencerlo de que “el Eterno abandonó la tierra...” – Di-s es por demás *elevado* sobre el mundo, “sobre los cielos está Su gloria”<sup>54</sup> y Él no se encuentra en este mundo terrenal – y por lo tanto, uno puede hacer todo lo que se le plazca;

sin embargo, el *Ietzer Hará* no se contenta solo con ello, puesto que esa no es una verdadera *rebelión*<sup>48</sup> contra Di-s – ya que con ello él afirma que Él *no se encuentra en el mundo* y no estaría en falta con Él. Es por eso que el *Ietzer Hará* lo persuade a aun más diciendo que “el Eterno no verá”: le dice que el Todopoderoso en realidad sí se encuentra en el mundo (puesto que Él lo creó), sin embargo “no verá” – Él no supervisa el accionar de los seres inferiores (pues no tienen importancia alguna para Él).

Pero esa tampoco es una rebelión completa contra el Altísimo – al ser que con ese pensamiento él enaltece al Todopoderoso: él dice que Su visión, por así decirlo, no se rebaja a asuntos materiales (debido a Su grandeza). Entonces lo persuade aun más, diciéndole que, en realidad, Di-s sí ve incluso cuestiones materiales, solo que hay una diferencia entre “luz” y “oscuridad”<sup>49</sup>: temas de luz y santidad son por Él “vistos”, porque son importantes para Él; sin embargo (argumenta el *Ietzer Hará*), ¿qué importancia tiene para Di-s ver asuntos de “oscuridad” y contrarios a la santidad?

48 Al estilo del lenguaje de los Sabios (comentario de Rashi, Noaj 10:9, Lej Lejá 13:13 – basado en *Torat Kohanim* en Bejukotái 26:14): “conoce a su Amo y se rebela intencionalmente contra Él”.

49 Puesto que debido a su error (anterior) de “el Eterno no verá...” – entonces, “todo lo que hacen las criaturas, tanto cosas buenas como malas...”, (*Séfer HaMaamarim* pág.26. Y similar a ello en la pág. 30).

טז. ואלו הם ג' האופנים (זה למטה מזה) שבהם בא היצר הרע לשכנע את האדם למרוד בקב"ה: אופן הא' הוא, שמשכנעו אשר "עזב ה' את הארץ" – הקב"ה הנו מרומם מן העולם, "על השמים כבודו" ואינו מצוי בעולם הזה הגשמי – וממילא ביכלתך לעשות ככל העולה על רוחך;

אבל היצר הרע אינו מסתפק רק בזה, כיון שזו עדיין אינה מרידה אמיתית בקב"ה – שהרי טענתו היא שהקב"ה אינו נמצא בעולם. ולכן הוא מוסיף ומשכנעו יתר על כן, אשר "לא יראה יי"ה": הקב"ה אכן מצוי בעולם (כיון שהוא בראו), אבל "לא יראה" – הוא אינו משגיח על מעשי התחתונים (מפני שאינם תופסים מקום אצלו).

אבל גם זו אינה מרידה שלמה בהקב"ה – מפני שבזה הרי הוא מרומם את הקב"ה; הוא טוען שראייתו, כביכול, אינה יורדת מטה עד לענינים גשמיים (מצד גדולתו). מוסיף הוא אפוא ומשכנעו יתירה מזו, שבאמת הקב"ה רואה גם ענינים גשמיים כו', אלא שישנו חילוק בין "אור" ל"חושך": ענינים של אור וקדושה "רואה" הקב"ה, כיון שהם נוגעים לו; אבל (טוען היצר הרע) מה מקום יש שיביט הקב"ה בענינים של "חושך" והיפך

Y de esa diferencia entre “luz” y “oscuridad” en lo relacionado con la visión espiritual, se deriva que, el ladrón hace diferencia entre “luz” y “oscuridad” en lo que respecta a la visión de Di-s de temas materiales – llegando a la conclusión que Él no ve, Di-s no permita, cuando algo es realizado en la “oscuridad”.

17. Otro asunto en la parábola de Rabí Meir, es que él compara el tema del robo con un “banquete” – y la explicación de esto es así:

Rabí Meir habla sobre el momento en el que el ladrón ya fue apresado y presentado frente al Tribunal Rabínico, entonces, él ya se arrepintió del robo que había cometido (como se explicó en el párrafo 10) – ese arrepentimiento significa doblegar a la *sitrá ajará* –el “otro lado”, el del mal y la impureza–, convirtiéndola en “manjares” (“banquete”) por así decirlo, para el Todopoderoso, como dice el Alter Rebe en *Tania*<sup>50</sup>; y al contrario: precisamente por medio de ese tipo de “manjares” – es decir, el hecho que “Di-s ha creado incluso al malvado para el día del mal<sup>51</sup>...para que se arrepienta de su mal y transforme su maldad en día y en luz en lo Alto<sup>52</sup> – gracias a ello, se genera “la gran satisfacción Divina<sup>53</sup>”.

Y gracias al “banquete” que realizamos ahora para el Todopoderoso, a través del servicio de doblegar a la *sitrá ajará*, seremos meritorios del “banquete del leviatán<sup>54</sup> en el Futuro Venidero, literalmente pronto.

(de las *Sijot* de Shabat Parshat Mishpatím

5731/5735 – 1971/1975)

50 Cap. 27 (34b al principio del folio).

51 Palabras del versículo Proverbios 16:4.

52 *Tania* allí.

53 *Tania* allí (allí, lado a).

54 Véase Bavá Batrá 74b. *Midrash Tanjumá* Reé 6. *Pirkei DeRabí Eliezer* cap.

10. Y otros.

הקדושה?

ומחילוק זה שבין "אור ו"חושך" במובן הרוחני, "משתלשל" לאחר מכן, שהגנב מחלק בין "אור" ל"חושך" במובן הגשמי — שהקב"ה אינו רואה, ח"ו, דברים הנעשים "במחשך".

יז. וענין נוסף במשלו של ר' מאיר, שהוא מדמה את ענין הגניבה ל"משתה" — והביאור בזה: הזמן שאודותו מדבר ר' מאיר הוא לאחר שכבר נתפס הגנב והובא לבית דין, אשר אז הוא מתחרט כבר על גניבתו (כנ"ל ס"י) — והרי זה ענין של אתכפיא סטרא-אחרא, שממנו נעשים "מטעמים" ("משתה") כביכול עבור הקב"ה, כדברי רבינו הזקן בתניא; ואדרבה: דוקא ע"י אופן זה של "מטעמים" — "וגם רשע ליום רעה .. שישוב מרשעו ויעשה הרע שלו יום ואור למעלה" — נעשה "גודל נחת רוח לפניו יתברך".

וע"י ה"משתה" הנעשה בזמן הזה עבור הקב"ה, ע"י העבודה דאתכפיא סטרא אחרא, נזכה ל"סעודתו של לוי"ת" לעתיד לבוא, ובקרוב ממש.

Bsd.

## Resumen

### EL VALOR DEL TRABAJO Y EL HONOR DEL HUMANO

En nuestra Sección Semanal, la Torá trata de leyes que hay entre la persona y su compañero, como por ejemplo cuando una persona robo un toro o una oveja, en dos casos específicos, deberá pagar cuatro o cinco veces más el valor, como dice el versículo “si un hombre roba un toro o una oveja y lo faena o lo vende, cinco veces pagará a cambio del toro y cuatro ovinos a cambio de la oveja”.

Rashi explica lo siguiente: “Rabí Iojanán ben Zakái dijo: “el Omnipresente tuvo piedad del honor de las criaturas. Por el robo de un toro que camina sobre sus patas, y a través del cual el ladrón no se humilló cargándolo sobre sus hombros al robarlo, el ladrón paga cinco toros. Pero una oveja, que tuvo que cargar sobre su hombro, paga cuatro, ya que fue humillado por el animal cuando lo robó. Rabi Meir dijo: ven a ver cuán grande es el poder del trabajo, el ladrón debe pagar cinco toros por el robo de un toro, pues causó que cesara de su trabajo, pero por una oveja a la que no hizo cesar su trabajo, deberá pagar cuatro”.

La explicación: Rabí Iojanán ben Zakái y Rabi Meir no están discutiendo. Ambos están de acuerdo que el ladrón debe pagar cinco veces por el toro y cuatro veces por la oveja. Solo que Rabí Iojanán ben Zakái se enfoca desde la mirada del ladrón, es decir, realmente por la oveja también la sanción es cinco veces el valor, solo por la humillación que sufrió le descontamos una. Sin embargo, Rabi Meir mira desde la perspectiva del damnificado, que de verdad la multa debería ser de cuatro veces en ambos casos, pero en lo que respecta al toro, dado que causó el cese de su trabajo se le agrega uno más a la sanción.

Según la opinión de Rabí Iojanán ben Zakái, la humillación del ladrón por cargar la oveja es recién en el momento en que está en la Corte, pues en el momento que la robo nadie lo vio, solo en la Corte, cuando se lo acusa que la faenó o la vendió ahí se revela que tuvo que cargarla. Aparentemente según lo antedicho, la vergüenza por cargar es muy pequeña, entonces, ¿cómo es posible que por eso se le descuenta el valor de todo el animal que equivale al monto de la totalidad del robo?

Por eso, Rashi cita quienes fueron los que dijeron los dichos. Este dicho es compatible con Rabí Iojanán ben Zakái, pues él decía que “el Omnipresente tuvo piedad sobre el honor de las criaturas”, así mismo vemos como acerca de Rabí Iojanán por el honor que él daba a

los demás, nunca una persona se anticipó a su saludo, ni siquiera los gentiles en el mercado. Por eso, según su mirada y forma de ser, incluso por una ínfima vergüenza que sufrió el ladrón en la Corte, se le descuenta una oveja.

Rabí Meir opina que el daño que provocó por el cese del trabajo está incluido en las cuatro veces del pago, y la razón por la que en el caso del toro paga cinco veces, es por el “poder del trabajo”, por el aprecio al trabajo en sí mismo. Aunque los toros que se faenan que son aptos para trabajar son una minoría, él se preocupó por esa minoría, y por eso el ladrón debe pagar por el cese del trabajo un quinto animal.

Estas dos opiniones tienen su enseñanza en el servicio a Di-s, Rabí Iojanán ben Zakái citó tres versículos, que demuestran e insinúan el descenso que alma animal provoca en la persona al pensar que Di-s no está en la tierra mirando sus acciones. Rabí Meir en el Talmud citó un ejemplo de un banquete, que insinúa el servicio de *teshuvá* del ladrón acercando manjares a Di-s.

(Resumen de la tercera *Sijá* de Parshat Mishpatim vol.16)

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



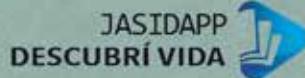
Leilui Nishmat

**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