

Proyecto פרויקט

**LIKUTÉI** לקוטי  
**SIJOT** שיחות

La satisfacción que genera en el prójimo tenerle confianza. La confianza plena de los judíos en Di-s genera Su compromiso de traer la Redención

189

VOLUMEN XXVI  
MISHPATÍM  
SIJÁ 1

SE PUBLICA EN OCASIÓN DE LA SEMANA  
DE SHABAT PARSHAT MISHPATÍM 5785

**Selección de Charlas  
del Rebe de Lubavitch**

Bsd.

En esta *Sijá* el Rebe explica el grado de satisfacción que genera en el prójimo tenerle confianza. Y que la confianza plena de los judíos en Di-s genera Su compromiso de traer la Redención.

18 de Shvat 5785

Textos originales en idish de la traducción al español: Likutéi Sijot  
Vol. XXVI, págs. 145 -152

Traducción al hebreo cedida por Proyect Likkutei Sichos

Traducción, Edición y Revisión Final:  
Sijot en Español.

Diseño y diagramación: [simjagrafonce@gmail.com](mailto:simjagrafonce@gmail.com)

# Mishpatím

Bsd.

## Mishpatím

### Volumen XXVI - Sijá 1

La satisfacción que genera en el prójimo tenerle confianza. La confianza plena de los judíos en Dios genera Su compromiso de traer la Redención



Espacio  
para  
Dedicatorias



1. En el final del Tratado Bavá Batrá, dice la última *Mishná*<sup>1</sup>: “Cuando la firma del fiador de una deuda figura en el convenio escrito entre las partes después de la firma de los testigos, entonces, de haber incumplimiento por parte del deudor, el acreedor solo puede cobrar del fiador de los bienes libres (no sujetos a gravamen). Sucedió una vez, que llegó ante Rabí Ishmael un convenio de estas características, y él dijo que el acreedor se cobra solamente de los bienes libres que disponga el fiador. El Sabio Shimón Ben Nanas le dijo: ‘El acreedor no cobra nada del fiador, ni de los bienes hipotecados ni de los bienes libres’. Rabí Ishmael preguntó: ‘¿Por qué?’ Ben Nanas explicó: ‘Por ejemplo, imagina a alguien que está estrangulando a otro en el mercado para cobrarle una deuda, y aparece el amigo de la persona que está siendo ahorcada y le dice al que lo sujeta: ‘Déjalo [yo te daré lo que te debe]’. Si después el acreedor reclama el dinero a ese amigo que intercedió en la situación, este último queda exento de pagar. ¿Por qué? Dado que el préstamo no se concedió basándose en su garantía (es decir, el fiador no fue la razón por la cual se

א. איתא במשנה סוף בבא בתרא:  
ערב היוצא לאחר חיתום שטרות  
גובה מנכסים בני חורין. מעשה ובא  
לפני ר' ישמעאל ואמר גובה מנכסים  
בני חורין, אמר לו בן ננס אינו גובה  
לא מנכסים משועבדים ולא מנכסים  
בני חורין. אמר לו למה אמר לו הרי

\* Conclusión del Tratado Bavá Batrá (del Talmud babilónico y jerosolimitano).

le prestó originalmente). De la misma manera ocurre con un fiador que firma después de que el documento de préstamo ya se ha suscrito; el acreedor concedió el préstamo sin contar con su garantía. **¿Y qué tipo de fiador sí está obligado? Aquel que dice: ‘Préstale y yo te pagaré’.** En tal caso, está obligado porque el prestamista confió en él para otorgar el préstamo”.

La *Mishná* concluye: “Dijo Rabí Ishmael: ‘Quien desee volverse sabio, que se dedique a las leyes monetarias, pues no hay en la Torá un campo de estudio mayor que ellas, dada la abundancia de leyes y opiniones, y son como un manantial que fluye constantemente. Y quien desee dedicarse a las leyes monetarias, que sirva a Shimón ben Nanas, quien es sumamente perspicaz”.

Acerca de esta controversia de la *Mishná* (si el acreedor puede o no cobrarse, aunque sea, de los bienes no hipotecados del fiador cuya firma figura después que la de los testigos) la *Guemará*<sup>2</sup> señala:

“Dijo Rabá bar bar Janá en nombre de Rabí Iojanán: ‘Aunque Rabí Ishmael elogió a Ben Nanas, la *halajá* (ley) en el caso del documento firmado fuera de término se establece según la opinión de Rabí Ishmael”.

Luego, la *Guemará* pregunta: “Cuando alguien está siendo asfixiado porque no paga su compromiso monetario y un tercero interviene diciendo que se hace cargo de la deuda, ¿qué sostiene Rabí Ishmael? (Según *Rashbám* la duda del Talmud es la siguiente: “Tal vez por la aflicción que siente al ver a su compañero estrangulado, aquel que intercedió para que lo soltara completa su compromiso de pagar; o quizás, su intención es salvarlo del estrangulamiento y con ello cumple una *mitzvá* (de salvarle la vida), de modo que su intervención no le acarrea ninguna pérdida monetaria y, por ende, no se convierte en fiador”).

La *Guemará* responde: “Ven y aprende: Dijo Rabí Iaacov en nombre de Rabí Iojanán: ‘Rabí Ishmael disentía con Ben Nanas incluso en el caso del

hchongk at אחד בשוק ומצאו חבירו ואמר לו הנח לו [ואני אתן לך] פטור, שלא על אמונתו הלוהו, אלא איזה הוא ערב שהוא חייב, הלוהו ואני נותן לך חייב, שכן על אמונתו הלוהו. ומסיים התנא: ואמר רבי ישמעאל הרוצה שיחכים יעסוק בדיני ממונות שאין לך מקצוע בתורה גדול מהן והן כמעייין הנובע והרוצה שיעסוק בדיני ממונות ישמש את שמעון בן ננס. על מחלוקת זו שבמשנה מבואר בגמרא, וז"ל: אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן אף על פי שקילס רבי ישמעאל את בן ננס – הלכה כמותו (כר' ישמעאל).

ובהמשך לזה: איבעיא להו בחנוק מה לי אמר ר' ישמעאל (דלמא משום צערא דחבריה שנחנק נמי גמר ומקנה, או דילמא מתכוין הוא להצילו מחניקה ומצוה הוא דקא עביד ולא מידי חסריה ולא הוי ערב. רשב"ם). תא שמע דאמר ר' יעקב אמר רבי יוחנן חלוק היה ר'

estrangulado' (quiere decir que opina que el acreedor puede cobrarse de los bienes libres de aquel que le dijo "déjalo, que yo te daré lo que te debe"). (Pregunta la *Guemará*): "¿La *halajá* se dictamina según su opinión (de Rabí Ishmael) también en ese caso o no?". El Talmud responde: "Ven y aprende: Cuando llegó Ravín de la Tierra de Israel a Babilonia, dijo en nombre de Rabí Iojanán: 'Rabí Ishmael disienta incluso en el caso del estrangulado, y la *halajá* se dictamina según su postura también en ese caso'".

Sin embargo, más adelante, allí mismo la *Guemará* concluye: "Dijo Rav Iehudá en nombre de Shmuel: 'Si se trata de un estrangulado y se hizo un acto formal de compromiso (*kinián*) con quien dijo 'déjalo', entonces este queda obligado. De ello se deduce que un fiador común no necesita un acto de compromiso formal. ... Y la ley establecida es, que un fiador que presencia el momento de la entrega del dinero del prestamista al prestatario no es necesario comprometerlo con una acto formal de *kinián*, pero si aparece como fiador después de la entrega del dinero sí se precisa comprometerlo formalmente".

Esto significa que en el caso del estrangulado, la obligación recae sobre quien dijo "déjalo" solamente si aceptó ser garante mediante el formalismo de un *kinián*. Hasta aquí las palabras de la *Guemará* (en el Talmud babilónico).

[Es decir, según el Talmud de Babilonia, aunque la ley se dictamina conforme la postura de Rabí Ishmael, quien sostiene que en el caso del fiador cuya firma figura debajo de la firma de los testigos, el acreedor sí puede cobrarse de sus bienes no hipotecados, de todos modos, los Sabios talmúdicos no acuerdan con él en la situación del estrangulado, en esa instancia, para convertirse en garante, quien dijo "déjalo, que yo te pagaré", por tratarse de un compromiso asumido con posterioridad a la entrega del dinero, se requiere que asuma su obligación formalmente mediante un *kinián*].

2. En el Talmud *Ierushalmí* (jerosolimitano) sobre este mismo tema dice la *Guemará*: "Rabí Isa, en nombre de Rabí Iojanán, dijo: 'Aunque Rabí Ishmael elogió a Ben Nanas, ese

ישמעאל אף בחנוק. (ומקשינן) הלכה כמותו (בחנוק) או אין הלכה כמותו, תא שמע דכי אתא רבין אמר ר' יוחנן חלוק היה רבי ישמעאל אף בחנוק והלכה כמותו אף בחנוק.

אך להלן שם: "אמר רב יהודה אמר שמואל חנוק וקנו מידו משתעבד, מכלל דערב בעלמא לא בעי קנין. . . והלכתא ערב בשעת מתן מעות לא בעי קנין, אחר מתן מעות בעי קנין". והיינו, שבחנוק חל השעבוד על זה ש"אמר הנח" דוקא אם עשו קנין. עד כאן דברי הגמרא (בבבלי).

ב. והנה בירושלמי שם איתא: ר' יסא בשם ר' יוחנן אמר אע"פ שקילסו ר' ישמעאל את בן ננס – על

elogio se refería a su forma original de ver e interpretar los temas, pero la *halajá* no concuerda con Ben Nanas'. Shimón bar Vua, en nombre de Rabí Iojanán, agregó: "También en el caso de quien estaba siendo estrangulado, la ley se dictamina según Rabí Ishmael".

Pero, ha de notarse que en el Talmud de Jerusalén no figura la enseñanza de Shmuel según la cual, en el caso de un "estrangulado", la obligación de quien intervino y salvó al deudor surge únicamente *si se realizó con él un acto formal de compromiso (kinián)*, ni se menciona la continuación del texto tal como figura en el Talmud babilónico, de que "la *halajá* estipula que el fiador que presencia el momento de la entrega del dinero no requiere comprometerse formalmente mediante *kinián*, mientras que, si se presenta como garante después de la entrega del dinero sí es necesario". Y en lugar de ello, el *Ierushalmí* concluye: "Dijo Rabí Iosi: 'De aquí se deduce que si alguien estaba a punto de estrangular a su prójimo en el mercado, y vino otro y dijo: 'Déjalo y yo te daré lo que te debe', entonces (según esa postura) se cobraría de uno (de quien dijo 'déjalo') y no del otro (del deudor)'".

*Pnei Moshé* explica que las palabras de Rabí Iosi se deben interpretar "a modo de asombro": si sostenemos que también en el caso del "estrangulado"<sup>3</sup> la *halajá* es según Rabí Ishmael, resultaría que en la situación de "alguien a punto de matar a su compañero en el mercado" y llega otro diciendo "déjalo y yo te pagaré", el acreedor *no* podría cobrar de la persona que recibió el préstamo, sino únicamente de quien dijo "déjalo", convirtiéndose así en el deudor principal, ¿cómo eso es posible? ¿En realidad, este segundo individuo no pretendía más que salvar la vida del otro, cumpliendo una *mitzvá*<sup>4</sup>, de modo que no debería considerarse obligado! [Quiere decir, que *Pnei Moshé* entiende que Rabí Iosi, lejos de afirmar que esa sería la ley, su intención es decir todo lo contrario].

3 El texto original dice "en el caso de quien *caza* a alguien en el mercado" derivado de la expresión del versículo en I Shmuel 24:12.

4 Palabras de *Pnei Moshé*, allí.

מדרשו קילסו. אבל אינה (הלכה) כבן ננס. שמעון בר ווה בשם ר' יוחנן אף בחנוק הלכה כר' (ישמעאל). ושם לא הובאה מימרת שמואל שחנוק משתעבד דוקא בשקנו מידו, ואף לא המשך הדברים שבבבלי עד "והלכתא ערב בשעת מתן מעות כו' אחר מתן מעות בעי קנין כו'" – ותמורת זאת מסיים בירושלמי שם: א"ר יוסי ואת שמע מיניה בר נש דהוה צייד לחבריה בשוקא אתא חד ומר שבקיה ונא יהב, מן אהן גביי ומן אהן לא גביי.

ובפני משה פירש, שדברי ר' יוסי נאמרו "כמתמיה": אם נאמר שאף בחנוק הלכה כר' ישמעאל, נמצא שבמקרה של "בר נש דהוה צייד (מלשון צודה לקחת נפשו) לחבריה בשוק" ובא אחר ואמר "שבקיה ואנא יהב לך", לא יגבה המלוה מן הלוחה כי אם מזה ש"אמר שבקיה" – ואיך יתכן לומר כן?! "במה נעשה זה בעל חוב שלו דלא היה מתכוון אלא להציל את זה וקסבר מצוה קעביד".

Según esta interpretación, la conclusión del *Ierushalmí* coincide con la del Talmud babilónico (tal como lo señala el comentario de *Maré haPaním*), que en el caso de un “asfixiado” no se aplica la opinión de Rabí Ishmael de que el fiador asume la obligación sin mediar un acto de compromiso formal.

Sin embargo, resulta forzado interpretar así las palabras de Rabí Iosi en el *Ierushalmí*, porque incluso si admitimos que “también en la situación del estrangulado la *halajá* es según Rabí Ishmael”, de modo que quien dice “déjalo” se hace responsable, no necesariamente implica que se convierta en el *deudor principal* (al punto de que el acreedor deje de tener derecho de exigirle al prestatario original. Tal como *Pnei Moshé* entiende las palabras de Rabí Iosi). El sentido llano de la discusión indica más bien que esa persona asume la responsabilidad como *fiador*, y la deuda sigue recayendo sobre quien recibió el préstamo (siendo el acreedor quien, de acuerdo con las normas específicas que describe la *Mishná*<sup>5</sup>, debe dirigirse en primer lugar al deudor).

Además, de acuerdo con la explicación de *Pnei Moshé*, la objeción de Rabí Iosi se basa en que quien dijo “déjalo”, “no tenía intención más que de salvarlo”, y ese mismo es el razonamiento de Ben Nanas en nuestra *Mishná* (“cuando uno estrangula a otro en el mercado...”), de modo que no habría ninguna novedad en sus palabras.

Por consiguiente, parece más coherente señalar que la intervención de Rabí Iosi en el *Ierushalmí* viene a profundizar la afirmación previa de que “incluso en el caso del estrangulado, la *halajá* se dictamina conforme la postura de Rabí Ishmael”,

Rabí Iosi pretende aclarar el motivo por el cual en la situación del “estrangulado” se impone sobre quien dijo “déjalo” la responsabilidad de fiador sin

ولפי פירושו נמצא, שמסקנת הירושלמי בנידון זה היא כבבבלי (כמו שכתב במראה הפנים שם), שבחנוק אין הלכה כדעת ר' ישמעאל שמשעבד נפשיה בלי קנין.

אבל דוחק גדול לפרש באופן זה דברי ר' יוסי בירושלמי, שהרי גם אם נניח ש"אף בחנוק הלכה כמותו" והאומר "שבקיה" משעבד נפשיה – מנא לן שפירוש הדבר הוא ששעבד נפשיה עד שנעשה הוא בעל החוב (וגובה המלוה ממנו ולא מהלוה, כפירוש הפני משה בתמיהת ר' יוסי), ולא כדמשמע מן הסוגיא ששעבודו הוא בתור ערב, והיינו שגם מכאן ולהבא החוב מוטל על הלוה [ועל המלוה לתבוע את החוב מן הלוה תחילה (כפרטי הדינים בזה המבוארים במשנה)].

זאת ועוד: לפי פירוש הפני משה, תמיהת ר' יוסי מיוסדת על הטעם "דלא היה מתכוין אלא להציל את זה", והרי הוא הוא הטעם של בן גנס במשנתנו: "הרי החנוק את אחד בשוק כו" – ובמה חידושו?

ולכן מסתבר יותר לומר, שדברי ר' יוסי בירושלמי באו כהמשך לאמור לעיל שם: "אף בחנוק הלכה

5 Talmud babilónico 173a desde la final de la pág. en adelante, y en el *Ierushalmí*, *halajá* 8.

necesidad de un compromiso formal (tal como se sugiere más adelante). Es decir, la conclusión del *Ierushalmí* (a diferencia del Talmud babilónico) consiste en sostener que quien ve a alguien estrangulando a otro y le dice “déjalo, yo te daré el dinero”, asume el compromiso incluso sin que medie para ello un acto formal.

Se podría decir, que la discrepancia entre el Talmud babilónico y el *Ierushalmí* respecto de si un fiador que se presenta después de la entrega del dinero (del prestamista al prestatario) requiere o no un acto formal de compromi-

3. Con respecto al fiador que está presente en el momento de la entrega del dinero, Rabí Ashi<sup>6</sup> entiende, que “debido a la satisfacción que obtiene al ser considerado digno de confianza, él decide someterse a esa obligación”. A primera vista, la explicación de estas palabras es, tal como se entiende de varios Legisladores de la Ley Judía, que basta con esa “satisfacción” de tenerle confianza para que asuma el vínculo obligatorio con la deuda del prestatario.

Sin embargo, al final del Tratado, *Nimukéi Iosef* (en relación con el fiador que está presente al momento de la entrega del dinero) escribe que la razón por la que queda obligado sin la acción de un compromiso formal (*kinián*) es “porque, en función de su palabra, el acreedor erogó el dinero de su propiedad”. Así también él expone en el pasaje talmúdico anterior<sup>7</sup>: “Aunque no hubo acto formal que lo comprometa, sino únicamente una declaración, él queda obligado a responder por la deuda, pues el prestamista podría decirle: “Si no hubiese sido por ti, no le habría prestado”. Del mismo modo, al final del Tratado, Rabeinu Guershóm

כרבי ישמעאל”, ובא ר' יוסי לבאר הטעם שגם חנוק משתעבד בלי קנין (כדלקמן). והיינו, שהמסקנא בירושלמי היא (דלא כבבבלי), שהאומר “שבקיה” בחנוק משעבד נפשיה גם בלי קנין.

ויש לומר, שמחלוקת הבבלי והירושלמי בערב לאחר מתן מעות אי בעי קנין, היא מחלוקת כללית בגדר וסיבת השעבוד דערב.

so, obedece a una diferencia en la forma de concebir y fundamentar la obligación de un fiador.

ג. בנוגע לערב בשעת מתן מעות אמר רב אשי “בההוא הנאה דקא מהימן ליה גמר ומשתעבד נפשיה”. ובפשטות פירוש הדברים הוא (וכדמשמע מכמה פוסקים), שדי בהנאה שמקבל מכך שהוא מהימן כדי לפעול על עצמו שעבוד, “משתעבד נפשיה”.

אבל הנמוקי יוסף כתב בסיום המסכת (בענין ערב בשעת מתן מעות), שהטעם שמשתעבד בלא קנין הוא “כיון דעל פיו הוציא מעותיו מתחת ידו”. וכן כתב בתוספת הסברה בסוגיא קודמת: “ואע”פ שאין שם קנין אלא באמירה בעלמא משתעבד ליה, דמצי א”ל המלוה אם לא היית אתה לא הייתי מלוה אותך

6 173b.

7 Sobre la pág. 174a.

dice que el acreedor podría alegar diciéndole al fiador: “Si no fuera por ti, no habría sacado de mi bolsillo ni una moneda”. Y según *Nimukéi Iosef*<sup>8</sup> el argumento de Rabí Ashi – “que el fiador decide someterse a la obligación de responder por la deuda debido a la satisfacción que obtiene al ser considerado digno de confianza” – sirve para explicar por qué esto no se considera *asmajtá* (un compromiso considerado ineficaz por depender de una condición incierta).

A partir de lo expuesto, se desprende que la razón por la que el fiador se hace responsable sin que medie una acción formal de compromiso, puede entenderse de dos formas:

a) La obligación a la que se somete el fiador se genera principalmente (no solo porque se siente beneficiado por la confianza depositada en él, sino) debido a “que por su palabra el prestamista desembolsó el dinero”. Es decir, el fiador es quien causó que el prestamista sufriera una erogación económica confiando en su respaldo. Con todo, no se trata de aplicarle las reglas generales de “daño indirecto” (*gueramá*), como si el mero hecho de haber inducido el gasto ya lo convirtiera en deudor; más bien, el hecho de que el acreedor haya prestado fiándose de sus palabras –acto que expresa la confianza que el acreedor deposita en él– *eso mismo* es lo que genera su compromiso.

b) El fiador asume la obligación “por el provecho personal que le aporta ser considerado confiable”, de modo que esta propia satisfacción actúa, por así decirlo, como un mecanismo de compromiso formal (*kinián*). Gracias a ese provecho personal, el fiador “se decide y se somete a la obligación”.

Una de las diferencias prácticas entre ambas explicaciones se manifiesta

כלל” (ועד”ז כתב רבינו גרשום בסוף המסכת: “דמצי אמר ליה אי לאו את לא נפיק זוזי מתחת ידי”). ומה שאמר רב אשי “בהאי הנאה דקא מהימן ליה גמר ומשתעבד נפשיה”, מפרש הנמוקי” שזהו טעם לכך ד”לא הוי אסמכתא”.

ולפ”ז נמצא שהטעם שערב משעבד נפשיה בלי קנין יש לפרשו בשני אופנים:

א) שעבוד הערב הוא בעיקר (לא מפני שמקבל הנאה וכיוצא בזה, אלא) משום ש”על פיו הוציא מעותיו”, שהערב גרם חסרון ממון אצל המלוה. וכמובן מפשטות הגמרא, אין כוונת הדברים שחיוב הערב הוא מצד דיני דגרמי וכיוצא בזה (וכאילו נאמר שעצם הגרם דחסור ממון מטיל עליו חיוב), אלא שהוצאת המעות היא הסיבה הפועלת את שעבוד נפשיה של הערב: מאחר שהמלוה הוציא ממון על סמך דברי הערב – דבר המורה שהמלוה סמך דעתו עליו – הרי זה גופא פועל על הערב שישעבד נפשיה.

ב) שעבוד הערב נפעל “בהיהי הנאה דקא מהימן ליה”, מפני שהערב מקבל הנאה, וממילא הרי זה גופא הוא על-דרך קנין, ומשום כך גמר ומשעבד נפשיה.

מהנפק”מ שבין שני האופנים הוא

en el caso del “estrangulado”: Si lo que somete al fiador es “la erogación monetaria del acreedor” por inducirlo a prestar, resulta que, ante la situación de un estrangulamiento cuando alguien viene y dice “suéltalo”, en realidad no genera tal gasto (pues el prestamista no sacó el dinero de su propiedad por su causa), de modo que en ese caso no está (tan) presente esa confianza efectiva del acreedor en él. Por lo tanto, *no* se obliga a sí mismo de esa forma (salvo si asume la obligación de manera formal mediante un *kinián*).

En cambio, si el compromiso se vincula con, y surge del “provecho personal” que el fiador recibe, cabría afirmar que también en el caso del estrangulado, quien dice “déjalo, que yo te daré el dinero”, su decisión de comprometerse se consolida por su sentimiento de satisfacción personal –el hecho mismo de liberar a su prójimo del sufrimiento de estrangulación y, en virtud de ello, se somete a la obligación sin necesidad de *kinián*.

4. Basado en lo anterior, se puede decir que este es el núcleo de la diferencia entre la conclusión del Talmud babilónico, según la cual, en el caso del ahorcado se requiere un acto formal de compromiso, y la conclusión del *Ierushalmí*, que sostiene que no se necesita:

La postura del Talmud babilónico se entiende conforme la explicación de Rabeinu Guershóm y *Nimukéi Iosef*, que “la satisfacción de sentirse confiable” no basta por sí misma para que el fiador “se decida y se comprometa” Dicho provecho personal solamente evita que se considere un compromiso de tipo *asmajta* (demasiado incierto para tener validez). En realidad, la causa decisiva que genera la obligación del fiador es el hecho de haber inducido al acreedor a desembolsar dinero, ocasionándole una erogación efectiva.

הנידון דחנוק: אם סיבת השעבוד היא מפני ש"מחסריה ממון", צריך לומר שזה ש"אמר שבקיה" בחנוק, דלאו מידי חסריה (שהרי המלוה לא הוציא ממון על פיו), אין (כל-כך) נאמנות וסמיכות דעת של המלוה עליו, וא"כ לא גמר ומשעבד נפשיה [ואינו משתעבד אלא ע"י קנין]:

אבל אם השעבוד הוא כתוצאה מקבלת הנאה, יש לומר שגם זה ש"אמר שבקיה" בחנוק גמר ומשתעבד נפשיה, כנ"ל, שהרי גם מה שביטל צעריה דחבריה שנחנק הוא קבלת הנאה, וגמר ומשתעבד נפשיה.

ד. עפ"ז יש לומר שזהו תוכן החילוק בין מסקנת הבבלי דחנוק בעי קנין ומסקנת הירושלמי דלא בעי קנין:

שיטת הבבלי היא – כפירוש רבינו גרשום והנמוקי" – ד"בההיא הנאה דקא מהימן ליה" אינו טעם מספיק לומר שהערב "גמר ומשתעבד נפשיה" (ואין זה מועיל אלא לכך שלא יהיה הדבר בגדר אסמכתא), כי הנאה כזו (דמהימן ליה) אין כחה יפה לחדש שעבוד על הערב; וסיבת השעבוד היא מה שהוציא ממון על פיו והחסיר ממון בפועל. ולכן

Por lo tanto, en el caso del estrangulado, al no haber tal erogación monetaria –pues el prestamista no entregó fondos respaldado por la palabra de quien le dice “déjalo”–, la razón que activa la obligación del fiador no se cumple y, en consecuencia, sí se requiere un acto de compromiso formal (*kinián*).

En cambio, el *Ierushalmí* considera que el motivo por el cual el fiador queda obligado (en el momento de la entrega del dinero), no radica en la merma monetaria sufrida por el acreedor, sino en el “provecho” personal que obtiene el fiador, es decir, el hecho de ser tomado en cuenta y considerarlo confiable. Por ende, en el caso del asfixiado que se salva gracias a que vino su amigo y dijo “déjalo”, el sentimiento de este último como fiador es un poco similar a la de un fiador habitual (debido a la satisfacción que le genera ver que su prójimo dejó de sufrir), aun cuando el préstamo ya fue otorgado.

Se podría decir que esto es lo que Rabí Iosi pretende aclarar en el *Ierushalmí* cuando dice: “De aquí se infiere que si alguien estaba por ahorcar a su compañero en el mercado, y llegó otro y dijo: ‘Déjalo, que yo te daré’, entonces se cobra de uno y no del otro”:

Las palabras de Rabí Iosi –“se cobra de uno y no del otro”– no constituyen una conclusión en el sentido de que el acreedor deba exigir solamente al que dijo “déjalo” y ya no al deudor. Más bien, describen el motivo o fundamento por el cual el fiador queda obligado a responder por la deuda: al decir “déjalo, que yo te daré”, él causa que el acreedor abandone su reclamo inmediato contra el deudor (y su presión sobre él) y, en su lugar, dirija la exigencia hacia el fiador (al menos en ese momento). Precisamente con eso mismo el fiador siente satisfacción de haber sido tomado en cuenta, y por medio de ese “provecho” él decide someterse al compromiso de pagar la deuda si el deudor no responde por la misma.

בחנוק, מאחר דלאו מידי חסריה, הסיבה הפועלת את השעבוד אינה קיימת, וממילא – בעי קנין.

אבל שיטת הירושלמי היא, שהסיבה לשעבוד הערב (בשעת מתן מעות) אינה זה שחסריה (למלוה) ממון, אלא קבלת ההנאה של הערב, דקא מהימן ליה, ולכן יש (מעין זה) גם בערב בנידון דחנוק לאחר מתן מעות.

ויש לומר, שזהו מה שבא ר"י בירושלמי לבאר בדבריו "ואת שמע מיניה ברנש דהוה צייד לחבריה בשוקא אתא חד ומר שבקיה ונא יהב, מן אהן גביי ומן אהן לא גביי": דברי ר"י "מן אהן גביי ומן אהן לא גביי" אין פירושם מסקנא – שהמלוה נפרע מן האומר שבקיה ואילו מן הלווה אינו גובה כלל, אלא זהו טעם וסיבה לשעבוד הערב: מאחר שבאמירתו "שבקיה ונא יהב" הוא פועל שהמלוה חדל לתבוע את הלווה (ולהצר לו), ותמורת זאת הוא תובע את הערב (עכ"פ בשעה זו), הרי בזה גופא הוא מקבל הנאה, ובהיא הנאה גמר ומשתעבד נפשיה.

5. También, se podría aclarar y fundamentar lo recién expuesto tomando en cuenta la diferencia general entre los judíos de Babilonia y los de la Tierra de Israel:

El análisis de en qué momento el fiador “se decide y se obliga a sí mismo” depende, obviamente, de la mentalidad y del comportamiento de las personas (como se ve en la *halajá*, que señala que “si los comerciantes tienen por costumbre comprometerse a pagar sin *kinián*, incluso cuando no es el momento de la entrega del dinero, la costumbre es determinante”. Partiendo de esta premisa, sería coherente plantear que la discrepancia antes mencionada entre el Talmud babilónico y el jerosolimitano tiene correspondencia con la idiosincrasia de los habitantes de Babilonia y de la Tierra de Israel, respectivamente:

La *Guemará*<sup>9</sup> explica que el aspecto principal del *arvut* (responsabilidad mutua) entre los judíos (“que los judíos son fiadores unos de otros”) se forjó en el momento en que cruzaron el río Jordán, pues al estar en la Tierra de Israel se volvieron una entidad unida. Por eso, “no<sup>10</sup> se castigaba por los pecados ocultos antes de cruzar el Jordán”, en consonancia con lo que señala el Gaón de Rogatchov<sup>11</sup>: dado que “todo Israel se convirtió en una sola entidad, sin quedar fragmentada como partes separadas, la responsabilidad mutua surtió efecto”. En cambio, cuando no son una misma unidad, ese *arvut* no se activa.

Esta es la diferencia entre la Tierra de Israel y Babilonia: La *Guemará*<sup>12</sup> dice que “no hay multitud (ejército o gran congregación) en Babilonia”, “es decir, no hay

ה. ויש להמתיק ולהסביר את הנ"ל – שהדברים קשורים לחילוק הכללי שבין בני בבל ובני ארץ ישראל:

הבירור אימתי הערב "גמר ומשתעבד נפשיה" תלוי כמובן בדעת והנהגות בני אדם (וכמו שמצינו בהלכה, ש"אם נהגו הסוחרים להתחייב בלא קנין אפילו שלא בשעת מתן מעות מנהגם מנהג"). ועפ"ז יש לומר שהחילוק הנ"ל שבין הבבלי לירושלמי תלוי בדעת בני אדם בהתאם לחילוקים שבין המקומות – בבל וארץ ישראל:

מבואר בגמרא שעיקר ענין הערבות בישראל (שישראל ערבים זה לזה) נפעל בשעה שעברו בני ישראל את הירדן, שאז נעשו מעורבים ומאוחדים בארץ ישראל, דמטעם זה "לא ענש על הנסותרות עד שעברו ישראל את הירדן". וכביאור הגאון הרוגצובי, שמאחר ש"כל ישראל הוה כמו מין יחיד . . . לא בגדר נפרד . . . לכך מהני ערבות", משא"כ כשאינם מציאות אחת ליכא ערבות.

וזהו החילוק בין ארץ ישראל לבבל: אמרו בגמרא "אין אוכלוסא בבבל", "ור"ל דליכא צירוף", וכן "אין תענית ציבור בבבל"; משא"כ

9 Sanhedrín 43b.

10 Sanhedrín, allí.

11 *Tzofnat Panéaj* sobre Sanhedrín, allí.

12 Berajot 58a.

unificación del pueblo”, y también se afirma que “no hay ayuno público en Babilonia”<sup>13</sup>. En cambio, en la Tierra de Israel fue donde los judíos se constituyeron como un único cuerpo colectivo, “por lo tanto<sup>14</sup>, solo cuando cruzaron el Jordán surgió la condición de un solo ente, y sobre ellos recayó la responsabilidad mutua”.

Si bien, después de cruzar el Jordán y asumir el *arvut*, esta condición perdura para el pueblo judío en todo momento y en cualquier circunstancia (tanto es así que uno puede hacer cumplir a otro la obligación del recitado de las bendiciones de las *mitzvot*<sup>15</sup>) de todos modos, que en Babilonia no se efectúen ayunos públicos debido a la carencia de una perfecta condición de congregación, demuestra que el carácter principal (y la plenitud) de la responsabilidad mutua se activa sobre todo entre los judíos que viven en la Tierra de Israel.

Por lo tanto, en el Talmud de Babilonia (donde el *arvut* y la unidad entre los judíos no están tan firmes), hay mayor tendencia a exigir una acción concreta para suscitar la obligación del fiador por su prójimo: ya sea en el momento de la entrega del dinero, cuando el fiador a través de sus palabras, induce al prestamista a aportar realmente sus fondos; o, si se trata de un momento posterior a la entrega, cuando no media tal carencia económica, el fiador no se responsabiliza a menos que exista un acto formal de compromiso (*kinián*).

En contraste, para los Sabios talmúdicos de Jerusalén (el Talmud de la Tierra de Israel), donde la condición de congregación es real e influye para que haya responsabilidad mutua y unión, su tendencia es considerar que no se requiere necesariamente de un acto que tenga

ארץ ישראל היא הארץ שבה נעשו ישראל למציאות של ציבור אחד, וולכן רק כשעברו הירדן, אז הוה כמו מציאות אחת, וחל עליהם ערבות”.

ואע”פ שלאחרי שעברו את הירדן וקבלו עליהם ערבות, קיימת ערבות זו אצל ישראל לעולם ובכל מקום שהם נמצאים (שמטעם זה מוציא יהודי את חבריו בברכת המצות בכל זמן ובכל מקום), מכל מקום, מזה שאין תענית ציבור בבבל, מצד העדר (שלימות) גדר הציבור, מובן שעיקר (שלימות) הערבות הוא דוקא אצל בני ישראל שבארץ ישראל.

ולכן: בתלמודה של בבל (ששם הערבות והאחזקות של ישראל אינה בתוקף כליכך), יש יותר נטיה לומר שכדי לפעול את הערבות של יהודי אחד עבור חברו נדרש מעשה בפועל – אם בשעת מתן מעות, שהערב פועל באמירתו שהמלוה יהיה חסר בפועל, ואם לאחר מתן מעות, כאשר לאו מידי חסריה, שאין הערב משעבד עצמו אלא ע”י קנין בפועל ממש.

משא”כ אמוראי תלמוד ירושלמי, תלמודה של ארץ ישראל (שבה ישראל הם (בגדר) ציבור, וממילא

13 Pesajím 54b.

14 *Tzofnat Panéaj* allí.

15 Comentario de Rashi, Rosh Hashaná 29a.

la fuerza de un hecho tangible para imponer la obligación del fiador, sino que alcanza para que este se obligue a sí mismo con el “beneficio” personal que recibe – la satisfacción y la confianza depositada en él.

6. En un plano de enseñanza ética, *musar* (y a continuación de lo antedicho en el párrafo 4), cuando los judíos se encuentran en su propio lugar y residencia, en la Tierra de Israel – donde la noción de “un solo cuerpo íntegro”<sup>16</sup>, de una comunidad en su conjunto, se manifiesta con claridad– entonces, la situación es tal que todo asunto que afecta a un judío, incluso si es simplemente una contrariedad, basta para que su semejante se entregue por completo y se responsabilice de eliminar esa pena, al punto de volverse eso *su propia* satisfacción: se siente muy bien por haber quitado el sufrimiento de otro judío, pues desde su perspectiva él y su prójimo (no son dos individuos separados, sino) son una sola cosa; tal como explica precisamente el Talmud *Ierushalmí* (en otro pasaje)<sup>17</sup>, que esto se asemeja a dos manos de *un mismo cuerpo*.

En cambio, en Babilonia, donde la unidad del pueblo de Israel como un solo conjunto no es tan visible, dicho sentimiento no basta para que un judío se comprometa y se entregue por el otro. Allí la responsabilidad mutua solo entra en vigor cuando, por ejemplo, por causa del fiador, se produce una erogación real en el acreedor: es decir, cuando “le hace perder algo”. Si no se da esa situación de detrimento – “si no se genera una falta tangible” – entonces se requiere una acción manifiesta (un acto for-

beerbotes vobetaachdot), נטתה דעתה, לומר שאין הכרח ששעבוד הערב יחול דוקא ע”י פעולה שיש לה תוקף של מעשה בפועל, אלא די לשם כך בהנאה שהוא מקבל.

ו. ועל־דרך המוסר (ובהמשך להנ”ל ס”ד):

כשישראל נמצאים במקומם ובדירתם, בארץ ישראל – במקום שבו הציור שלהם בתור “קומה אחת שלמה”, ציבור אחד (שלם), גלוי בהם – אזי מציאותם היא באופן שכל דבר שנוגע לאדם אחד מישראל, ואפילו צער בעלמא וכיוצא בזה, די בו כדי לפעול שחבירו ימסור וישעבד את עצמו כדי לבטל את הצער, עד שהדבר נעשה ההנאה שלו – הוא מקבל הנאה מכך שהוא מונע צער מיהודי אחר, כי הוא וחבירו (אינם שנים נפרדים, אלא) חד הם. וכמו שכתוב בירושלמי (במקום אחר), שהדבר דומה לשני ידים של גוף אחד.

אבל בבבל, שבה האחדות של ישראל בתור ציבור אחד אינה בגלוי כל כך, לא די בכך כדי שיהודי ישעבד וימסור את עצמו עבור חבירו, אלא הערבות חלה דוקא כאשר אצל זולתו נעשה חסרון, “חסריה מידי”. אבל במקום ש”לאו מידי חסריה” יש צורך במעשה בפועל בגילוי (מעשה הקנין) שיראה שבדעתו לשעבד

16 Véase *Tania* cap. 32.

17 *Nedarim* 9:4.

mal de compromiso) que demuestre claramente la intención (del fiador) de asumir la obligación para con el otro. Solo así el acreedor tendrá la plena disposición de aceptar la responsabilidad del fiador en lugar del deudor.

7. El concepto en el campo del servicio espiritual:

Es sabido el principio referente a las tres “Bavot” (Bavá Kamá, Bavá Metziá y Bavá Batrá), que todas constituyen en conjunto un único Tratado<sup>18</sup>, pues todo el Orden de *Nezikín* (Daños y Perjuicios), las tres *Bavot*, son tres partes de un mismo Tratado.

La idea de los “daños y perjuicios” en su sentido espiritual (en general) alude al período del *exilio*, cuando prevalecen las fuerzas dañinas (opuestas a la santidad) que perturban al judío e impiden su labor de servicio a Di-s<sup>19</sup>. El *Tratado de Nezikín* –las leyes de daños en la Torá– constituye el estudio que anula a esos “agentes dañinos”; y de manera natural, al suprimir esas influencias, se acaba el exilio y llega la Redención.

Sería coherente pensar, que esta es la razón profunda por la cual el Orden de *Nezikín* se compone de *tres Bavot*, pues corresponden (tal como se entiende del *Zohar*<sup>20</sup>) a las *tres Redenciones*<sup>21</sup> vinculadas con los tres *Batéi Mikdash*<sup>22</sup> (Santos Templos de Jerusalén). Por eso todo *Nezikín* se considera “un solo Tratado”, ya que, tal como se ha señalado en varias ocasiones<sup>23</sup>, los tres *Batéi Mikdash* no son Templos independientes, aislados, sino que se trata del *mismo* Templo que “se perdió” y que, en última instancia, el Santo, bendito sea, lo devolverá,

עצמו לזולתו, ודוקא אז ישנה אצל המלוה גמירות דעת לקבל את שעבוד הערב עבור הלוה.

ז. הענין בעבודה הרוחנית:

ידוע הכלל בנוגע לג' הבבות, בבא קמא בבא מציעא ובבא בתרא, שכולן ג' בבות של מסכתא אחת – כולה נזיקין חדא מסכתא היא.

ענין הנזיקין ברוחניות (בכלל) מורה על הגלות, זמן שליטתם של המזיקין (דלעומת-זה) המפריעים ליהודי (ומונעים אותו מלעסוק) בעבודת ה'. ומסכת נזיקין – הלכות נזיקין שבתורה – היינו הלימוד המבטל את המזיקין, אשר עי"ז ממילא בטלה הגלות ובאה הגאולה.

וי"ל שזהו הטעם הפנימי שמסכת נזיקין כוללת שלש בבות, כי הן כנגד שלש הגאולות (כמובן מזההר) הקשורות לשלשת בתי המקדש. ולכן כולה נזיקין חדא מסכתא היא – כי כמו שנתבאר כמה פעמים, שלשת בתי המקדש אינם בתים נפרדים, אלא זהו אותו הבית ש"נאבד" והקב"ה מחזיר אותו,

18 Bavá Kamá 102a. Nótese lo escrito en *Zohar* III, 198a.

19 Nótese lo escrito en *Zohar*, allí.

20 *Zohar* III, allí.

21 Véase *Likutéi Torá*, Matot 83c.

22 Véase *Likutéi Sijot*, vol. IX pág. 26 nota 13.

23 Véase *Likutéi Sijot*, vol. XXI pág. 161.

[la idea guarda concordancia con lo que escribe Rashí sobre el versículo<sup>24</sup>: “Estos son los cómputos del *Mishkán*, el *Mishkán* del Testimonio”, aludiendo al “*Mikdash* que fue tomado como garantía (*nitmashkén*) en las dos destrucciones”. La idea de estas “destrucciones” no es, Di-s libre, que el *Mikdash* haya sido del todo *suprimido*, sino que se asemeja a un objeto dado en *prenda*, que permanece intacto aunque temporalmente bajo dominio del acreedor<sup>25</sup>].

Según esto, se comprende que el Tratado Bavá Batrá (la *última* de las tres *Bavot*) corresponde a la etapa de este *último* exilio.

En este sentido se puede señalar la diferencia entre el inicio y el final del Tratado:

Al comienzo de Bavá Batrá se habla de la situación de “dos socios que decidieron levantar una *división* en el patio”: espiritualmente, Di-s con los judíos son, por así decirlo, socios, y el exilio se configura cuando surge una *barrera* entre los socios<sup>26</sup>. Algo que separa “entre ustedes y su Di-s”<sup>27</sup>;

en contraste, el final del Tratado, la *culminación* del exilio, se centra en las leyes de *fiador*. Este tema alude a la *unidad* entre Di-s y los judíos, la cual se *revela* en ese instante final. A raíz de los comportamientos inadecuados durante el exilio, los judíos quedaron, lamentablemente, bajo el dominio de las fuerzas opuestas a la santidad; pero dado que Israel es “Su pueblo cercano”, el Altísimo asume el papel de “fiador” del pueblo de Israel y, por así decirlo, Él Mismo se responsabiliza por ellos concediéndoles las fuerzas necesarias para liberarse de ese sometimiento a lo que no es sagrado.

[כמו שכתב רש"י על הפסוק  
"אלה פקודי המשכן משכן העדות"  
– רמזו למקדש שנתמשכן בשני  
חורבנין": ענין ה"חורבנין" אינו  
ביטול המקדש ח"ו, אלא הדבר  
הוא רק באופן של משכון, הנשאר  
בשלימותו אלא שנמצא לפי שעה  
ברשות המלוה].

ולפ"ז נמצא שמסכת בבא בתרא  
היא כנגד גלות זה האחרון.  
וזהו החילוק בין תחילת המסכת  
לסיומה:

תחילת המסכת היא "השותפין  
שרצו לעשות מחיצה בחצר":  
ברוחניות הקב"ה וישראל הם שותפין  
כביכול, וענין הגלות הוא שקמה  
מחיצה בין השותפין, שישנו דבר  
המפסיק "ביניכם לבין אלקיכם";  
משא"כ סיום המסכת – הסיום  
של הגלות – הוא בדיני ערב, וזהו  
רמז לאחדות בין הקב"ה לישראל  
שבאותה שעה (גם) באה לידי  
גילוי: ע"י ההנהגה הבלתי־רצויה  
במשך זמן הגלות נעשים ישראל  
משועבדים ר"ל לצד שכנגד, אבל  
מאחר שישראל הם עם קרובו, נעשה  
הקב"ה "ערב" לישראל, והוא נוטל  
כביכול את השעבוד על עצמו, לתת  
לישראל את הכחות הדרושים כדי  
להפטר משעבודם ללעומת־זה.

24 Comienzo de Sección Pekudéi.

25 Véase *Likutéi Sijot*, allí, pág. 262.

26 Conforme la interpretación cabalística – véase *Likutéi Leví Itzjak* sobre el Zohar III, allí (pág. 401).

27 Isaías 59:2. *Tania*, Igueret HaTeshuvá cap. 5.

8. Esta es la explicación (profunda) de la mencionada diferencia entre el Talmud babilónico y el Ierushalmí:

Tal como se sabe, justo al final del exilio, en la época previa a la llegada del Mashíaj, llamada *ikvetá demeshíja* (los talones mesiánicos), la oscuridad del exilio se intensifica de tal forma que se convierte en una “oscuridad doble y redoblada”, tal y como describe ampliamente la *Guemará* (al final del Tratado Sotá) al referirse a la penuria espiritual y material que caracteriza la etapa final del exilio.

Esto se alude en que el Tratado Bavá Batrá concluye con la ley sobre el “estrangulado”, reflejando la situación de los judíos al final del exilio, cuando la oscuridad es tan grande que se sienten, por así decir, completamente “asfixiados” por ella.

Sobre esto señala la *Guemará* que, tanto para el Talmud babilónico como para el *Ierushalmí*, “incluso en el caso del ‘estrangulado’, la ley se dictamina conforme la postura de Rabí Ishmael”, según la cual el fiador se responsabiliza y el cobro se realiza contra él. En términos espirituales, esto significa que aunque desde la perspectiva de la justicia estricta pudiera argumentarse que los judíos deben pagar por sí mismos “la deuda”, la *halajá* se inclina por Rabí Ishmael –quien era un Sumo Sacerdote<sup>28</sup>, hombre de bondad<sup>29</sup>– y sostiene que Di-s asume la responsabilidad por Israel y, por así decirlo, “paga” nuestras deudas.

La única diferencia está en cómo se formaliza esa “responsabilidad”:

Según el Talmud babilónico, que refleja una realidad donde la oscuridad del exilio domina con fuerza y la unidad y la responsabilidad mutua entre

ת. וזהו הביאור (הפנימי) במחלוקת הנ"ל שבין הבבלי לירושלמי:

כידוע, דוקא בסוף זמן הגלות, בעקבתא דמשיחא, חושך הגלות הוא באופן של חושך כפול ומכופל, כפי שמתואר בארוכה בגמרא (בסיום מסכת סוטה) החושך הרוחני והחושך הגשמי שבסוף זמן הגלות.

וזהו הרמז בכך שסיום מסכת בבא בתרא הוא בדין חנוק – אשר זהו מצבם של ישראל בסוף זמן הגלות ר"ל, שחושך הגלות חזק כל כך, עד שמרגישים “חנוקים” לגמרי ר"ל ע"י חושך הגלות.

וע"ז נאמר בגמרא שברור הדבר, הן לפי הבבלי והן לפי הירושלמי, ש"אף בחנוק הלכה כר' ישמעאל", שהערב משתעבד וגובין מן הערב. והענין בזה ברוחניות: אף שמצד מדת הדין יש מקום לומר שישראל צריכים לשלם בעצמם את ה"חוב", ההלכה היא כר' ישמעאל – כהן (גדול), איש **החסד** – שהקב"ה משעבד עצמו לישראל ו"משלם" כביכול את חובותינו.

והחילוק הוא רק באיזה אופן נעשה השעבוד:

מצד הבבלי, מקום שבו חושך הגלות שולט בתוקף, וממילא גם האחדות והערבות בין הקב"ה

28 Julín 49a. Y véase *Likutéi Sijot*, vol. XI pág. 107.

29 *Zohar* I, 256b. *Tania* cap. 50.

el Creador e Israel no se perciben de manera tan manifiesta, se requiere una acción que demuestre ese compromiso – “*kinián*”. Es decir, el pueblo de Israel, por así decir, debe exigir que Di-s “se involucre” en su situación y “se comprometa” para con ellos.

En cambio, según el *Ierushalmí*, que se sitúa en un entorno de *luz*, la “sociedad” del Creador con los judíos se percibe más abiertamente. Por lo tanto, basta con “recordarle” a Él, bendito sea, el “dolor del compañero”<sup>30</sup>, el sufrimiento que padece Israel en la estrechez y el cautiverio del exilio [como se expresa en la plegaria y en el clamor de “¿Hasta cuándo?” – del mismo modo que se dice en las *Selijot*<sup>31</sup>: “No le concedan reposo hasta que restaure y convierta a Jerusalén en alabanza de la tierra”]. Con esto basta y sobra para que el Santo, bendito sea, asuma la obligación con Su pueblo cercano y envíe de inmediato la Redención por medio de nuestro Mashíaj Tzidkeinu,

quien reconstruirá el Templo (el Tercero y “último”) en su sitio<sup>32</sup>, cumpliendo lo anunciado: “Mayor<sup>33</sup> será la gloria de esta última Casa que la de la primera”<sup>34</sup> – que así sea muy pronto en nuestros días.

(de una *Sijá* del 15 de Shvat 5745 – 1985)

לישראל אינן בגלוי כל כך, נדרש “קנין”: ישראל צריכים כביכול לתבוע מהקב”ה ש”יכניס” עצמו במצבם של ישראל וכביכול “ישעבד” את עצמו;

משא”כ מצד (תלמוד) הירושלמי, מצב של אור – ה”שותפות” של הקב”ה עם ישראל היא באופן מאיר יותר, וממילא אין צריך אלא “להזכיר” לו יתברך על “צערא דהבריה”, הצער שישראל עוברים במיצר ובשביה של הגלות [הבא לידי ביטוי בתפילתם ותביעתם “עד מתי?!” – וכמו שאומרים בסליחות “אל תתנו דמי לו עד יכונן ועד ישים את ירושלים תהלה בארץ”] – ובכך כבר די והותר כדי שהקב”ה ישעבד את עצמו לעם קרובו, ויביא מיד את הגאולה ע”י משיח צדקנו,

אשר יבנה מקדש (השלישי וה”בתרא”) במקומו, ו”גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון”, ובמהרה בימינו ממש.

30 Palabras de *Rashbám* (y *Nimukéi Iosef*) en Bavá Batrá allí – antes citadas en el párrafo 1.

31 Del 17 de Tamuz (de Isaías 62:7).

32 Maimónides, Leyes de Reyes, final del cap. 11.

33 Jaguí 2:9.

34 Véase *Likutéi Sijot* vol. IX pág. 28 nota 29.

## Resumen

### LA UNIÓN DEL PUEBLO DE ISRAEL

En cuanto a las leyes de la responsabilidad de un garante después de que el prestamista haya entregado el dinero, hay un debate al final del Tratado de Bavá Batrá en el Talmud de Babilonia. La conclusión es que un garante en el momento de la entrega del dinero no requiere un compromiso formal (*kinián*), pero para garantizar la deuda una vez entregado el dinero, sí la requiere. Por lo tanto, en el caso de “alguien que estrangula a otro en el mercado (por no devolverle el dinero) y su compañero le dice: ‘Suéltalo, yo te daré el dinero’, este último queda exento, porque el prestamista no se basó en su confianza para erogar su dinero”.

Sin embargo, en el Talmud *Ierushalmí* (que no menciona la regla de “después de la entrega del dinero se requiere la formalidad de un compromiso”), se entiende que si alguien está estrangulando a otro y un tercero le dice “suéltalo”, este último queda subyugado como garante incluso sin la formalidad requerida como fiador.

Se puede explicar esta diferencia de opiniones de la siguiente manera:

Según el *Talmud Bablí*, la razón del compromiso del garante se debe a “que por su palabra se entregó el dinero” (como explica el *Nimukéi Iosef*). Por lo tanto, en el caso del “garante que se presenta después de la entrega del dinero” o “alguien que estrangula a otro y su compañero le dice ‘suéltalo’”, el fiador no es la causa directa de que el prestamista haya entregado su dinero, por eso no queda subyugado sin el mecanismo de un compromiso formal.

Sin embargo, según el Talmud *Ierushalmí*, la obligación del garante se debe a “la satisfacción que genera la confianza en su persona”. Es decir, el garante se compromete a sí mismo debido al “provecho personal” que se suscita en él, y por ello, incluso después de la entrega del dinero, en el caso de “alguien que estrangula a otro y su compañero le dice ‘suéltalo’”, el prestamista confía en el garante, y esa confianza es lo que crea el vínculo entre él y el fiador.

Se puede profundizar aún más en esto, considerando la diferencia entre la Tierra de Israel y Babilonia. El Talmud dice que el núcleo del concepto de responsabilidad mutua (*arevut*) se estableció cuando los judíos cruzaron el Jordán hacia Israel. Además, el Talmud dice que “en Babilonia no existe el concepto real de congregación”, por lo que no se decreta ayunos públicos allí. Esto significa que el sentido de responsabilidad mutua no se siente con tanta intensidad en Babilonia, y por eso, después de la entrega del dinero, se requiere un acto formal

para que la responsabilidad del garante entre en vigor.

En cambio, en la Tierra de Israel, donde la responsabilidad mutua se percibe abiertamente, por ejemplo, cuando alguien sufre, el prójimo lo siente instantáneamente, por lo que en situaciones de préstamos el garante queda automáticamente subyugado a ayudar a su compañero, y la confianza en él produce la garantía.

Una explicación más profunda en el plano espiritual: Las leyes de *Nezikín* (daños y perjuicios) representan, en general, el concepto del exilio. En particular, el Tratado Bavá Batrá alude al último exilio. Por eso, este Tratado comienza con el tema de “los socios” (que representan a Di-s e Israel), quienes “decidieron hacer una división”, lo que simboliza la separación que ocurre entre Di-s y los judíos en la época de exilio.

Sin embargo, la conclusión del Tratado es que, aunque el Pueblo de Israel está sujeto al dominio de fuerzas impuras y negativas, de todas formas, Di-s como garante, asume redimir a Israel de esa dependencia.

En la oscuridad extrema del final del exilio, el Pueblo de Israel se encuentra en una situación de “estrangulamiento, asfixia” espiritual, y en este momento, la *halajá* sigue la opinión de Rabí Ishmael, quien por ser *kohen* representa la bondad, y establece que el “garante” se compromete a Sí Mismo y sale al rescate del “deudor”.

Pero hay una diferencia: En Babilonia, donde la oscuridad del exilio es más intensa, el Pueblo de Israel necesita exigirle a Di-s que haga un *kinián*, es decir, que se involucre completamente en su situación y se entregue en su favor. En cambio, en Israel, donde la asociación con Di-s es más revelada, es suficiente con que Di-s vea el “sufrimiento de su compañero” y, solo en virtud de ello se comprometa y traiga la Redención a través del Mashíaj Tzidkeinu.

(Resumen de la primera Sijá de Parshat Itró vol. 26)

**En Zejut de**

La Kehilá de

**Beit Jabad Palermo - Comunidad**

Quiera Hashem bendecirlos en todas sus  
actividades y emprendimientos



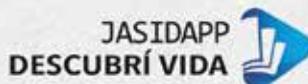
Leilui Nishmat

**Jaia bat Hershl**

**Mijael ben Ioel**



Encontrá las Sijot también en:



**Leilui Nishmat**

**R' Moische ben Arie Leib, R' Israel Jaim ben Efraim Tzvi, Beile bat Eliahu  
R' Iosef ben Avraham HaKoen y Java bat Zeev Tzion HaKohen**