

VII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2007.

# La creación en la Torah.

Diego Ezequiel Litvinoff.

Cita:

Diego Ezequiel Litvinoff (2007). *La creación en la Torah. VII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-106/192>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

## LA CREACIÓN EN LA TORAH

Diego Ezequiel Litvinoff

Facultad de Ciencias Sociales, UBA.

[diegolitvinoff@yahoo.com.ar](mailto:diegolitvinoff@yahoo.com.ar)

### INTRODUCCIÓN

En este trabajo, me propongo indagar acerca del concepto “creación” que se puede extraer de la Torah, enriqueciendo ese análisis con otras fuentes judaicas y de autores que trataron temas relacionados con el judaísmo. La primera pregunta que planteo es: ¿Qué significa la creación y cómo se puede pensar el origen a partir de la Génesis? En segundo lugar, pretendo plantear la siguiente pregunta: ¿De qué manera influye esta concepción de la creación en la noción del mundo y su devenir, a diferencia de las religiones primitivas? Y por último, pretendo preguntarme lo siguiente: ¿Es esta concepción de la creación hecha de una vez y para siempre o es un proceso que se repite a lo largo del tiempo?

Para responder estas preguntas utilizo como fuentes del Tanaj la Génesis, Éxodo, Samuel 1 e Isaías. Del Talmud y sus interpretaciones utilizo la Guemará de Iom Kipur, Hiljot Talmud Torá, Talmud Iebamot 65 y Hiljot deot-Mishne Torá-Maimonides. Utilizo además 3 comentaristas de la religión judía: Bernardo Baruch con su artículo “Judaísmo: una actualidad de profundas raíces en la historia”, Freud con su artículo “Moisés y la religión monoteísta”, y Moisés Garzón Sefaty con su artículo “Hagamos nuestra historia”.

### DESARROLLO

Comencemos analizando la primera letra que aparece escrita en la Torah: en hebreo esta letra se escribe de la siguiente manera: á. Este símbolo es muy gráfico, dado que sugiere la imagen de un comienzo<sup>1</sup>, de un límite que establece la separación entre un antes y un después. Hay un pasado del cual no se puede dar cuenta, un espacio al cual no se puede acceder y en principio pareciera que no se puede explicar. La letra, de esta manera, es un comienzo y al mismo tiempo la negación del comienzo; ya sabemos desde la primera letra que hay algo a lo que no se va a poder acceder de manera directa.

La Torah establece una línea a partir de la cual va a empezar a manifestarse. Esa es la ley de todo principio, de toda cultura: comenzar es establecer un principio que niegue todo lo anterior. Sin embargo, esa negación es solo aparente, pues lo rechazado, se constituye como propio, lo exterior es parte constitutiva del interior que se desea establecer. La á no elude esa realidad, sino que da cuenta de ella: es la segunda letra del alfabeto, antes que ella está la à, oculta a primera vista, inaccesible en primera instancia, pero constitutiva en tanto totalidad negada, en tanto absoluto rechazado, para poder desplegar un desarrollo, para contar una historia, para constituir un pueblo.

Se niega una totalidad múltiple y fragmentada y se propone una unidad explicativa. La Torah no es la totalidad escondida, no es à, pero tampoco es lo que aparece manifestado delante de ella. La Torah es la á, es ese límite que conecta lo múltiple con lo uno y como tal expresa la dicotomía, haciéndose cargo de ella: es una cosa y la otra. La Torah entonces es ese comienzo que ya aparece en su primera letra, y la primera palabra confirma esta realidad: Bereshit que significa “el principio”. Al plasmarse la primera letra, al aparecer escrita la primera palabra, se establece entonces la complejidad de todo principio, la dualidad que supone establecer una línea a partir de la cual se despliega una unidad.

La primera palabra plasma lo que ya se encontraba implícito en su primera letra, la á que marca el principio, se utiliza para escribir la palabra principio, para plasmar y reafirmar en palabras lo que la Torah es, pues la Torah es eso: palabras. Todas ellas remiten a la á, al límite, pues toda palabra es en sí un límite entre el universo como totalidad y lo que el hombre aprehende como unidad de ese universo. La palabra, por eso, separa al hombre del universo, constituyéndolo en sujeto, y en el mismo movimiento lo une con aquél, transformándolo en significado, en principio. La Torah es una suma de palabras que separan y unen a los hombres. Los separan del resto del mundo, pues sólo ellos pueden acceder al lenguaje; los reúnen con el universo, al ser plasmado aquél en cada símbolo, al ser reinterpretado en la propia clave. La palabra abstrae de las cosas su esencia, que no es más que el propio entendimiento humano y une a los hombres en esa abstracción que los constituye como sociedad: la Torah está escrita en tercera persona. Si bien se manifiesta como la palabra de Elokim que fue entregada a los hombres, no dice “Yo digo”, sino “Elokim dijo”. Está claro que el que interpela es el propio Elokim, pero lo hace a través de los hombres, de aquellos que cuentan la historia, de los que se apropian de las palabras.

La forma escrita de la Torah significó un cambio importantísimo en la historia de la humanidad al diferenciarse de las religiones que se constituían adorando objetos. Los objetos emanan del universo y se oponen a los sujetos ejerciendo su dominio. Adorar objetos liga en un principio a los que adoran por igualarlos ante ese objeto, pero en un segundo momento separa al adorador de lo adorado transformando la adoración en sometimiento, la historia en determinación. Esto sucede porque aquello se constituye como algo externo y por lo tanto opuesto. No penetra en los hombres, no se constituyen ellos mismos en portadores de lo que adoran. No son actores de sus propios actos. Freud da cuenta de esto al comparar la religión judía con la egipcia: “El monoteísmo judío tiene en muchos puntos un comportamiento más áspero que el egipcio: por ejemplo, su total prohibición de las artes figurativas. La diferencia esencial reside (prescindiendo del nombre de Dios) en que la religión judía le falta por completo el culto solar...”<sup>iii</sup>

La palabra, a diferencia de la adoración a los objetos, separa primero al hombre del universo para luego reunirlo bajo su propio dominio. De esta manera se abre la historia como actividad humana y la palabra divina juzga, dirige, premia y castiga pero no determina, no anula la capacidad de acción del

hombre. Los ejemplos son numerosos: Elokim se enoja cuando Caín mata a Abel, pero esta acción le corresponde al propio Caín. Otro ejemplo se obtiene del libro de Samuel al referirse a David cuando concibe un hijo con la mujer de otro hombre:

“Y pasado el luto, envió David y recogióla a su casa: y fue ella su mujer y parióle un hijo. Mas esto que David había hecho, fue desagradable a los ojos de Jehová...”<sup>iii</sup>

Elokim castiga y reprende pero el hombre no es una marioneta, tiene conciencia, la ha adquirido, sabe del bien y del mal, esa es su mayor virtud y también su peor castigo. La Guemará sobre Iom Kipur es un fiel reflejo de lo dicho.

*“La muerte y Iom Kipur perdonan con arrepentimiento con arrepentimiento, sí, el día por sí mismo, no [...] fue dicho que esta mishna no es como Rabi. Estudiamos que Rabi dice: todas las trasgresiones de la Torah si se arrepintió o no Iom Kipur las perdona”<sup>iv</sup>.*

En primer lugar se demuestra que la historia del hombre no está determinada, dado que éste puede errar. Sin embargo, aun errando, el perdón no es automático sino que está también en el hombre la voluntad de arrepentimiento necesaria para el perdón.

La palabra de la Torah es la palabra de Elokim, es decir, que Elokim es la palabra de la Torah. Elokim aparece entonces, no fuera del hombre, sino que se manifiesta en su propio lenguaje, es decir en su propia conciencia. El lenguaje tiene la particularidad de ser un producto social e histórico del cual se puede apropiarse cualquier individuo singular. Internalizar los valores religiosos no exige más que poner en uso el propio lenguaje, el lenguaje divino del que habla la Torah. El habla, sin embargo, permite la mentira. Se puede decir una cosa y hacer otra. En una visión de Isaías se puede reflejar esto:

“¿De qué me sirve la multitud de vuestros sacrificios?, dice el Eterno [...] Y cuando extendáis vuestras manos, esconderé de vosotros mis ojos; y aunque digáis muchas oraciones, no las oiré: vuestras manos están llenas de sangre...”<sup>v</sup>.

Aunque por otro lado el Talmud<sup>vi</sup> nos enseña que está permitido mentir para preservar el Shalom. Es por eso que existe el castigo, el castigo de Elokim que aplica la justicia divina. Por eso existe el perdón, el perdón de Elokim que es piadoso. Por eso existe la historia, que es la historia de los hombres y sus luchas. Esta es la lectura que hace del Génesis Moisés Garzón Sefaty:

“A nosotros nos corresponde hacer la historia, nuestra historia, de una manera consciente, atisbando cualquier rayo que ilumine el futuro del hombre, cualquier presagio (o esperanza) del futuro como fue establecido desde el principio, porque allí, el hombre es algo más que una profecía, algo más que una promesa o que una posibilidad. En la voz del Génesis está todo el hombre. Mas además de hacer nuestra historia, tenemos que escribirla...”<sup>vii</sup>.

El principio, entonces, es la palabra, la que crea y aquello que crea es justamente ese principio; es una palabra que da cuenta de sí misma y por lo

tanto remite tanto a aquello que dice (principio) como a aquello que no dice (à). La palabra es el límite que significa que à ha quedado del otro lado pero que justamente por eso va a aparecer de este lado en el acto de la creación. La creación niega el à múltiple, pero entonces debe establecer un à único, en eso consiste ese acto. La segunda palabra de la Torah es la que da cuenta de este proceso: bara, que se escribe ààá. Aquí se puede ver que la palabra comienza con la misma letra que Bereshit. Sin embargo, continúa con un símbolo muy parecido pero que no está completo, le falta el cierre inferior, aquí el límite no está del todo cerrado y por lo tanto puede ser filtrado y justamente es eso lo que sucede, dado que la tercer letra es el à. Esta palabra no niega la anterior sino que la completa. Reproduce el proceso a partir del cual lo negado es filtrado y por lo tanto resignificado. Este es el proceso de la creación y la traducción de la palabra lo confirma: Bara significa crear. Si estudiamos la primera palabra, Bereshit, caemos en la cuenta de que ahí ya se encontraba la palabra bara. Bereshit se compone de bara es decir crear y espina. El principio es entonces crear la espina, la línea, el límite.

Resta saber qué es ahora esa à única que ya no es la multiplicidad negada sino que se manifiesta en su unidad establecida luego del límite. La siguiente palabra, la tercera que aparece en la Torah, responde a esta pregunta, pues es una palabra que empieza justamente con la letra à: Elokim. Es el creador, pero al mismo tiempo lo creado en ese mismo acto de creación. Si se toman solo las primeras tres palabras se tiene: “El principio (crear la espina) creó Elokim”. Esto manifiesta el hecho de que Elokim es producto de ese principio, de ese límite creado y trasgredido al tiempo que resignificado. Elokim es el producto de la creación, del traspaso del límite. El Elokim que nosotros conocemos es producto del mismo acto de la creación dado que ella lo transforma de múltiple en uno y la palabra Elokim conserva ese pasaje pues se remite a un ser singular y sin embargo se escribe en plural: la terminación “im” en hebreo es la terminación plural. Elokim es lo plural en lo singular, lo múltiple unificado en una palabra, en una esencia: el acto de la creación es por eso el origen del monoteísmo.

Leyendo la primer frase completa de la Torah tenemos: “El principio creó Elokim el cielo y la tierra”<sup>viii</sup>. Esto permite una doble lectura. “El principio es creador de Elokim, el cielo y la tierra” es una posibilidad y “Elokim es el agente creador del cielo y de la tierra” es la otra. Teniendo en cuenta el análisis anterior, se debería entender que se mantienen las dos lecturas, lo cual no niega la existencia del Elokim creador, sino que sugiere que el Elokim es creado en el mismo acto de la creación del cual él es agente. Ese Elokim es el proceso de la creación, lo múltiple que se hace uno. Elokim es el resultado que nos permite descubrir el proceso que se repite en toda la creación. Elokim, creado en la creación, repite el mismo proceso, confiere a su vez nombre y crea en el acto de nombrar, multiplicando el origen y extendiéndolo, ahora del otro lado del límite. Como en ààá, el principio debe ser resignificado y debe aparecer en su carácter singular. Es por eso que en el segundo día, luego de solidificar el firmamento y separar las aguas, Elokim llama al firmamento cielos. A su vez, el tercer día luego de juntar las aguas, Elokim llama a lo seco tierra. Si lo hubiera creado en el primer día, antes de crear la luz, no tendría sentido que repita la misma acción en los días sucesivos. La tierra y el cielo, también

creados en el acto de la creación, deben ser creados ahora por el Elokim singular.

“La tierra estaba caótica y desolada...”<sup>ix</sup>.

Esta frase que aparece antes de que Elokim nombre la tierra, da cuenta de que ésta aparece como algo múltiple, sin forma, sin capacidad de ser divisada pues se encontraba a oscuras.

“Elokim cerniéndose sobre la superficie de las aguas...”<sup>x</sup>.

Esto nos sugiere que el límite todavía no se había traspasado por completo, que se había establecido, pero que recién se comenzaba el traspaso. Es aquí cuando aparece la palabra creadora, que da unidad, que separa una cosa de otra, que nos brinda la claridad que supone la misma creación:

“dijo Elokim *haya luz* y hubo luz...”<sup>xi</sup>.

Elokim nombra y ese acto de nombrar es el que crea y el primer producto de su creación es la luz, que permite ver para luego diferenciar y esa diferenciación se convertirá en las sucesivas creaciones de Elokim. Separar y nombrar significa crear, pues transforma lo caótico en uniforme, lo oscuro en luminosidad.

Crear es separar, nombrar para dividir estableciendo por lo tanto un orden. Crear es entonces ordenar y ese orden exige un dominio, un dominador. Elokim domina en tanto creador, en tanto establece el límite entre el caos y el orden, pero una vez creados los objetos, el proceso de creación debe repetirse nuevamente para que se ejerza sobre ellos un dominio profano. Uno de los objetos de la creación debe devenir entonces dominador, debe ser superior a los otros objetos, debe convertirse en sujeto. Esto es, debe mediar entre el creador y su creación, debe pararse en el límite, nombrar pero también ser nombrado. Debe ser creado entonces a imagen y semejanza de Elokim: es el hombre, que se constituye entonces como un ser dual, hombre y mujer, un ser que incluye en su singularidad la totalidad.

Elokim crea y da vida al hombre y es el hombre ahora quien debe nombrar y repetir de esta manera el proceso creador:

“...Elokim formó de la tierra todo animal silvestre y todo ser volador del cielo y los presentó al hombre para ver cómo los llamaría...”<sup>xii</sup>.

El hombre nombra y separa todo aquello que no es él, separa al sujeto del objeto, pero no logra ser satisfecho, sigue estando solo, no logra constituirse.

“...el hombre asignó nombres a todos los animales, a las aves del cielo y a todas las bestias del campo, pero para el hombre no encontró una ayuda que le fuera compatible...”<sup>xiii</sup>

Para que Adam no esté solo, para que pueda constituirse como sujeto completo, necesita ser él mismo dividido, pero en una división en la cual ambos lados sean al mismo tiempo lo uno y lo otro. Debe producirse una división tal que separe al tiempo que una, que conforme entonces una unidad que sólo exista en su imposibilidad. La unión se constituye entonces como esa búsqueda que separa más, en tanto es una unión entre diferentes. La

separación del hombre y la mujer es la diferencia que niega el carácter único de la humanidad y que produce que, en la búsqueda de esa unión perdida, se afiance más aun la diferencia. La diferencia es la á que deja de un lado la unidad y del otro al hombre y la mujer y su imposibilidad de ser uno. La conciencia de la diferencia será lo que expulse al hombre del paraíso, pero al ser expulsado, esa diferencia se afianzará y el dominio se ejercerá desde uno de los lados sobre el otro, el hombre sobre la mujer. Entonces Adam nombra a la mujer.

“desearás a tu esposo y él te dominará [...] el hombre llamó a su esposa con el nombre de Javá...”<sup>xiv</sup>

Este es también el motivo que explica por qué el Talmud declara que a la mujer exenta del estudio de la Torah:

“Las mujeres, los esclavos y los niños están exentos del estudio de Torah...”<sup>xv</sup>

La conciencia de la diferencia la brindó haber tomado el fruto del árbol de la vida y del conocimiento del bien y del mal. Sólo es posible saber lo que es bueno y lo que es malo si se tiene una conciencia de la diferencia, que en principio es una diferencia entre sexos, pero que se desarrolla como una diferencia moral. Ese conocimiento era atributo sólo de Elokim, pero el hombre se vio tentado de acceder a él. Fue su propia posición en el proceso de la creación, habiéndose constituido como límite, la que lo llevó a intentar traspasar ese mismo límite y su intento lo expulsó del paraíso. La tragedia del hombre la constituye que, al intentarse afirmar en su unidad, al buscar la superioridad que significa adquirir conciencia, aquello que conoce es siempre algo distinto de lo que pretende encontrar: no recupera nunca su pérdida, pues ello es su característica principal, pero toma conciencia de su existencia, lo que afianza esa pérdida. Nunca puede correrse del límite. Maimonides da cuenta de esta característica humana:

“Las posturas extremistas que existe en cada una de las cualidades, no constituyen una forma positiva de actuar, (por lo tanto) y no conviene encaminarse en ellas ni tampoco tender hacia ellas [...] El camino recto consiste en el punto equilibrado de cada cualidad y cualidad que posee el ser humano. Este es el punto intermedio entre los dos extremos, no más cerca ni de uno ni de otro...”<sup>xvi</sup>

El hombre toma el fruto del bien y del mal, abre los ojos y toma conciencia de su desnudez. El hombre sin embargo no toma el fruto de la vida, por lo tanto si bien pasa a ser conciente de su muerte, no puede evitarla. Se cumple entonces lo que Elokim había anticipado.

“...no coman de él ni lo toquen, no sea que mueran...”<sup>xvii</sup>

El origen del hombre en la tierra es producto entonces de un desenlace trágico. El hombre, en tanto límite, quiso trascenderlo, ser como Elokim y ese mismo acto lo expulsó del paraíso al abrirle los ojos. La tierra es el reino de la escasez, y por lo tanto el hombre tiene que trabajar. La tierra en su origen es algo diverso, difuso, sin orden aparente. El hombre que habita la tierra es un hombre maldecido, rechazado que no la domina, sino que se rinde ante su diversidad. Se comienzan a adorar a los objetos, el nombre de Elokim es profanado.

Todo parecía sugerir que Elokim destruiría la tierra y toda su creación, pero lo que sucedió fue que el proceso de creación se volvió a dar, en el diluvio universal. Por lo tanto aquí también se produce una diferenciación: Noaj se salva, debido a sus características personales:

“Noaj era un hombre virtuoso y perfecto entre sus contemporáneos. Noaj se conducía con Elokim...”<sup>xviii</sup>.

El proceso creador se vuelve a repetir aquí separando el caos del orden, salvándose aquel que lo merecía e inaugurando una nueva generación en el mundo, que desciende de aquel hombre cuyas características se han resaltado. Este es el proceso que se vuelve a repetir cuando Elokim elige a su pueblo, cuando establece su alianza con el pueblo israelita, separándolo del resto de los pueblos de la tierra.

## CONCLUSIÓN

A lo largo del trabajo se ha podido desplegar la concepción de creación que aparece implícita en la Torah. De esta manera, se han podido responder las preguntas planteadas en la introducción. Se ha podido establecer la diferencia entre el judaísmo como el pueblo de la palabra y las religiones primitivas que adoran objetos y se ha dado cuenta de que el proceso creador no se da de una vez y para siempre sino que exige un compromiso permanente con la historia y su devenir en la cual el hombre no es una consecuencia sino que es el propio artífice de esa historia. El proceso creador se repite a lo largo de la Torah dando cuenta del carácter histórico del devenir humano. Ese mismo proceso creador es el que designa al pueblo judío como el pueblo elegido. Esto ha generado muchas confusiones a lo largo de la historia como resalta Bernardo Baruch:

“Los antisemitas han explotado estas porciones bíblicas, malinterpretándolas siempre y dándoles el sentido de una arrogancia de supremacía racial...”<sup>xix</sup>.

Lo cierto es que más allá de las malas interpretaciones, lo que sucede es que, entre todos los pueblos de la tierra, Elokim elige a los israelitas para establecer su alianza, para repetir el proceso creador, separando lo múltiple y diverso de lo singular. De esta manera, establecer un orden que tiene que ver con respetar los mandatos divinos y es por eso que es entregada la Torah al pueblo israelita. Sin embargo, el proceso creador no termina, no se convierte este pueblo en representante de Elokim en la tierra ni es superior a los demás. Ante los ojos de Elokim aparece como límite, como intermedio y por lo tanto no debe aspirar a traspasar ese límite, sino adquirir conciencia de sus facultades y sus limitaciones. Debe crear mediante la palabra, resignificar el mundo, para repetir el proceso creador que ubique a aquello que ha dejado atrás, al resto del mundo que ha negado para ser uno, delante suyo, mirándolo ahora con nuevos ojos, entendiéndolo en su diversidad como una unidad más e integrándose, respetando y haciéndose respetar.

## BIBLIOGRAFÍA

- Baruch, Bernardo. (1988). Judaísmo: una actualidad de profundas raíces en la historia. *Coloquio*. 16, 55-64.
- Freud, S. (1980). Moisés y la religión monoteísta. En Amorrortu (Eds.), *Obras completas, tomo XXIII*, (pp. 1-132). Buenos Aires: Amorrortu.
- Garzón Sefaty, Moisés. (1997). Hagamos nuestra historia. *Coloquio*. 28, 85-87.
- *Hiljot deot-Mishne Torá-Maimonides. En Torat Emet. Un mensaje de vida.* (2003). Buenos Aires: Ediciones Keter Torá.
- Kornblit, S. (2007). *Programa de estudio de fuentes judías*. Compilación no publicada, Hillel, Argentina.
- *Torat Emet. Un mensaje de vida.* (2003). Buenos Aires: Ediciones Keter Torá.

## NOTAS

---

- <sup>i</sup> Recordemos que el hebreo se escribe de derecha a izquierda.
- <sup>ii</sup> Freud, S., Moisés y la religión monoteísta, *Obras completas, tomo XXIII*, Amorrortu, Buenos Aires, 1980, p. 25.
- <sup>iii</sup> 2 Samuel 11:27, extraída de Kornblit, S. (2007). *Programa de estudio de fuentes judías*. Compilación no publicada, Hillel, Argentina, p. 70.
- <sup>iv</sup> Guemará de Iom Kipur, extraída de Kornblit, S. (2007). *Programa de estudio de fuentes judías*. Compilación no publicada, Hillel, Argentina, p. 10.
- <sup>v</sup> ¿Qué quiere Hashem?, Visión del profeta Isaías, extraída de Kornblit, S. (2007). *Programa de estudio de fuentes judías*. Compilación no publicada, Hillel, Argentina, p. 55.
- <sup>vi</sup> Talmud Iebamot 65, extraída de Kornblit, S. (2007). *Programa de estudio de fuentes judías*. Compilación no publicada, Hillel, Argentina, p. 38.
- <sup>vii</sup> Garzón Sefaty, Moisés. (1997). Hagamos nuestra historia. *Coloquio*. 28, p. 87.
- <sup>viii</sup> No es la traducción que se suele tomar en los textos consultados. En *Torat Emet* dice “En el principio de la creación, *al crear* (esta parte aparece como si fuera una aclaración no incluida en el texto original) Elokim el cielo y la tierra...”. Bereshit 1:1, *Torat Emet. Un mensaje de vida*, Buenos Aires, 2003.
- <sup>ix</sup> Bereshit 1:2, *Torat Emet. Un mensaje de vida*, Buenos Aires, 2003.
- <sup>x</sup> *Ibíd.*
- <sup>xi</sup> Op.Cit., Bereshit 1:3.
- <sup>xii</sup> Op.Cit., Bereshit 2:19.
- <sup>xiii</sup> Op.Cit., Bereshit 2:20.
- <sup>xiv</sup> Op.Cit., Bereshit 3:20.
- <sup>xv</sup> Hiljot Talmud Torá, extraída de Kornblit, S. (2007). *Programa de estudio de fuentes judías*. Compilación no publicada, Hillel, Argentina, p. 100.
- <sup>xvi</sup> Hiljot deot-Mishne Torá-Maimonides, Capítulo primero, extraída de Kornblit, S. (2007). *Programa de estudio de fuentes judías*. Compilación no publicada, Hillel, Argentina, p. 87.
- <sup>xvii</sup> Bereshit 2:3, *Torat Emet. Un mensaje de vida*, Buenos Aires, 2003.
- <sup>xviii</sup> Op.Cit., Bereshit 6:9.
- <sup>xix</sup> Baruch, Bernardo. (1988). Judaísmo: una actualidad de profundas raíces en la historia. *Coloquio*. 16, p. 56.