

La Era Axial habermasiana y el código noájico: dos ópticas del mensaje universal del judaísmo

The Habermasian Axial Era and the Noahide Code: Two views on the Universal Message of Judaism

CARLOS JOSÉ SÁNCHEZ CORRALES

Tesista de la Maestría en Filosofía por la Universidad de Quilmes, Argentina
csanchezcorrales@uvq.edu.ar

Resumen

La más reciente obra de Jürgen Habermas intenta revalorar la religión en la sociedad actual. Para esto trata de encontrar conexiones genealógicas entre los contenidos seculares y las cosmovisiones surgidas en la Era Axial, entre ellas el monoteísmo judío. En el presente artículo intentamos proponer que un abordaje genealógico del monoteísmo desde la perspectiva de los involucrados tendría que partir del contexto de origen no detectado que constituye el universalismo ético del judaísmo: el código noájico. Para ello analizamos elementos narrativos y conceptuales de culturas axiales y no axiales y evidenciamos sus paralelismos con las siete leyes de los hijos de Noé como núcleo moral de la humanidad.

159

Palabras claves: Habermas, era axial, genealogía, monoteísmo, judaísmo, noájico.

Abstract

The most recent work by Jürgen Habermas tries to revalue religion in today's society. For this he tries to find genealogical connections between secular content and the worldviews that emerged in the Axial Age, including Jewish monotheism. In this article we try to propose that a genealogical approach to monotheism from the perspective of those involved would have to start from the context of undetected origin that constitutes the ethical universalism of Judaism: the Noahide code. To do this, we analyze narrative and conceptual elements of axial and non-axial cultures and show their parallels with the seven laws of the children of Noah as the moral core of humanity.

Keywords: Habermas, axial, genealogy, monotheism, noahide, judaism.

1. Introducción: El análisis axial habermasiano de las cosmovisiones

En *Pensamiento postmetafísico* (1988) Jürgen Habermas usa el concepto de *Era Axial* (*Achsenzeit*) para explicar el origen y evolución de las cosmovisiones fuertes del pasado¹ y justificar su conexión genealógica con el pensamiento secular actual. También encontramos este concepto de manera sucinta en varias de las conferencias y artículos recogidos en *Mundo de la vida, política y religión*,² la segunda parte de *Pensamiento postmetafísico*. Pero la obra más actual (y completa) para conocer este concepto es *Auch eine Geschichte der Philosophie* (“También una historia de la filosofía”).³

Habermas toma prestado este concepto de Karl Jaspers. Por *Era Axial* se refiere Jaspers al periodo que va del año 800 al 200 antes de la era común, durante el cual vino el fin de la “era mítica”, e introdujo en la religión un nuevo énfasis en la ética junto a la “trascendencia del Dios Uno”. Según Jaspers (1980, p. 19), la *espiritualización* de esta época trajo consigo el sentido propio de individualidad al mismo tiempo que elevó el pensamiento especulativo hacia el Ser en sí mismo. Esto habría sido expresado a través de la aparición simultánea de religiones y sistemas de pensamiento especulativos en la filosofía, el monoteísmo y el misticismo ético, sin que, aparentemente, haya habido conexión entre Confucio y Lao-Tse en China, los *upanishads* y Buda en India, Zaratustra en Irán, Elías, Isaías y Jeremías en Israel, y Parménides, Heráclito y Platón en Grecia. Fue en dichos lugares y durante esa época que se desarrollaron las cosmovisiones, término con el que Habermas se refiere a las grandes religiones y al pensamiento metafísico.

160

Pero estas religiones y sistemas habrían surgido sobre la base de los relatos míticos y ritos (el “complejo sagrado”) que habrían tenido lugar más allá de era neolítica y perfeccionados por los “pueblos primitivos modernos” o tempranas grandes civilizaciones de alrededor del siglo XI antes de la era común. (Habermas, 2015, p. 72).

Como Jaspers, Habermas usa el concepto de Era Axial para describir el momento de avance cognitivo en el proceso histórico mundial de racionalización religiosa,⁴ pero prolongando la cronología para incluir el surgimiento del cristianismo y el islam como partes de dicho proceso y, en el caso de *THF*, la relación de este proceso con la filosofía hasta el siglo XVIII, cuando la filosofía en general se escinde de cualquier referencia trascendente y hasta metafísica, en su punto más científicista.

Gordon (2019, p. 24) en el *Habermas Lexicon*, explica que hay dos intuiciones significativas que surgen del tratamiento habermasiano de la era Axial: a) esta era introdujo en las religiones mundiales una perspectiva universalista y cuasi-trascendental que abonó el terreno para el universalismo ético y cognitivo de la filosofía moderna, aunque b) la filosofía moderna fue capaz de despegarse de su herencia metafísica y desarrolló prácticas de criticismo racional independientes de la religión y con sus propios estándares de justificación. Entonces,

la filosofía moderna históricamente emerge de la religión, pero ha logrado desarrollar una independencia lógica de ella.

Habermas sistematiza una genealogía que nos permite establecer cómo habría sucedido el tránsito de las justificaciones trascendentes y metafísicas hacia las justificaciones racionales independientes que caracterizan al pensamiento postmetafísico. Eso sí, sólo a la luz de las raíces históricas (de su herencia transformada de origen religioso), dice Habermas, se pueden comprender las razones del giro antropocéntrico de la filosofía, que en sus inicios fue una de las cosmovisiones, junto a las religiones. Habermas justifica este tratamiento a través de la “ósmosis conceptual”, continuada también bajo las premisas del pensamiento secular, de la filosofía griega y las religiones monoteístas. (Habermas, 2020, p. 38).

La perspectiva de los involucrados

A pesar de que basa su análisis en las especulaciones de las disciplinas científicas sociales, Habermas pretende que una comprensión de la evolución de los contenidos religiosos axiales solo se puede lograr si se toma en cuenta la perspectiva propia de las tradiciones religiosas. Descarta entonces las explicaciones empíricas de la religión (que suelen explicar la experiencia religiosa como ilusiones, efectos neuróticos, etc.) para concentrarse en la religión como una forma presente del espíritu⁵ desde la perspectiva de los mismos involucrados (los escribas, intelectuales, sacerdotes, funcionarios y laicos) sobre las escrituras y prácticas habituales”. (Habermas, 2020, p. 198).

161

Pero Habermas asume una interpretación fenoménica y lingüística. De manera que su perspectiva de los involucrados no es tanto una indagación en la fuentes de la religión, sobre los “poderes sobrehumanos”, sino que busca comprender la evolución de las explicaciones sobre la existencia (para él supuesta) de aquellos poderes y la experiencia de tratar a dichos poderes de manera sagrada y la conexión interna entre las prácticas rituales y la regeneración de la “solidaridad social”, todo lo cual le es suficiente para comprender la escisión moderna de fe y razón e intentar evidenciar la legitimidad de una actitud secular abierta a escuchar los argumentos religiosos. Esas explicaciones de los contenidos religiosos que cita o él mismo elabora, no exploran en las tradiciones en sí, sino en lo que desde el pensamiento secular se interpreta sobre ellas.

⁵ Término que Habermas toma prestado del pensamiento hegeliano. Para Hegel, el *espíritu* es una forma de auto-despliegue del pensamiento objetivo (de la civilización o de la humanidad), exteriorizado. El *espíritu* en su objetivación crea desde teorías científicas hasta los talleres, las fábricas, las organizaciones políticas, los sistemas judiciales y creencias religiosas. La forma presente de esta última en el proceso de transformación dialéctica es la que Habermas manifiesta querer tratar.

Habermas empieza su genealogía axial con el surgimiento del monoteísmo hebreo. Para este autor, el aporte del judaísmo a la humanidad se encuentra en una moral universal derivada de los Diez Mandamientos. El monoteísmo habría surgido a causa de la “indignación moral” que se reflejó en el Decálogo. Sin embargo, en las fuentes del judaísmo conseguimos dos elementos que nos permiten explorar un enfoque distinto sobre el aporte moral universalista del judaísmo a la humanidad: las ordenanzas de la Torá, entre ellas los Diez Mandamientos, operan dentro de la jurisdicción nacional de los hijos de Israel, es decir, son obligaciones solo para los judíos (Éxodo, 19: 3-25 y 20: 1-15), mientras, por otra parte, en el Talmud, donde se recoge la tradición oral del Sinaí, los sabios discuten acerca de las leyes que fueron ordenadas a toda la humanidad y reiteradas como tales en la entrega de la Torá en Sinaí (Senedrín, 56a-b). Estas son las Siete Leyes de los hijos de Noé, a las que nos referiremos aquí como “código noájico” o “tradición noájica”.

Tanto por la aspiración de Habermas como por este mensaje universal no precisado del monoteísmo judío, en este artículo sugerimos como punto de partida distinto para la investigación genealógica axial al código noájico como el “contexto de origen no detectado” de las pretensiones de validez (morales) sobre las que se han sustentado las tradiciones axiales, siendo el evento de Sinaí un receptor, transmisor y legitimador histórico de dicho código universal.

162

Lo anterior obliga a buscar elementos noájicos en culturas de origen axial y en tradiciones que no se incluyen en el análisis axial de manera que respalden al código noájico como una mejor perspectiva de los involucrados. ¿Es esto posible? ¿Se puede ensayar tal perspectiva (de los ciudadanos religiosos) desde el código noájico? En las siguientes líneas identificamos elementos conceptuales y narrativos históricos que permiten reflexionar acerca de la resonancia del código noájico en algunas tradiciones axiales y también en otras no insertas en el análisis axial. Esto nos permitiría advertir lazos cosmovisivos familiares que han funcionado —y siguen funcionando sin reflexión— en distintas épocas y culturas, en nuestro caso, ciertas pretensiones de validez morales argumentadas “religiosamente” desde una pluralidad de tradiciones que, en realidad, tienen un origen común, un pasado velado o inadvertido que ha quedado suspendido en la continuidad de un proceso de aprendizaje.

Propondremos la búsqueda de elementos comunes en las narrativas fundacionales, especialmente del Diluvio, a partir del análisis de coincidencias entre la cosmovisión andinoamericana, los cultos no axiales politeístas y el lugar que tienen en la historia bíblicamente narrada, de manera que quede abierta una propuesta de investigación axial que problematice la historiografía positivista y se abra a la posibilidad de identificar pretensiones de validez constantes —en nuestro caso, el código noájico— en todos los períodos de la historia a pesar de las rupturas epocales.

Finalmente, y con el propósito de aportar en la posibilidad de identificar aquellas constantes que coinciden con el monoteísmo judío, advertiremos conceptos de las tradiciones axiales en las que hay resonancias del código noájico.

2. La indignación moral y el mensaje universal del judaísmo según Habermas

En *THF* Habermas desarrolla cuatro características de las religiones y el pensamiento metafísico axial. Estas sintetizan por qué surgieron, cómo conciben la verdad y cómo transmiten sus enseñanzas. Habermas parte de una afirmación de la interpretación secularista de la Biblia según la cual la redacción de los textos sagrados de la Torá y los Profetas fue posterior a los períodos a los que se refieren.

El papel fundamental que desempeñaron en Israel los profetas desde Isaías, Oseas, Amós y Miqueas en el siglo VIII hasta Jeremías, Nahum y Habacuc sugiere que hubo diferentes etapas hasta la redacción de la Torá en el siglo IV antes de la era común. (Habermas, 2020, p. 312).

Si por “Torá” Habermas quiere decir “Pentateuco”,⁶ entonces, según él, estos libros pletóricos de leyes y de la imagen monoteísta del mundo habrían sido escritos mucho después de la entrega de la Torá en Sinaí (Éxodo, 19) e inclusive de los reinos que antecedieron al exilio babilónico (hacia el siglo VI antes de la era común). De manera que el sistema legal de la Torá habría sido redactado retroactivamente hacia el siglo IV antes de la era común, cuando el pueblo de Israel estaba exiliado en Babilonia.

Como advierte Joas (2020, p. 3), según Habermas, los profetas habrían desempeñado el papel fundamental en “la transformación de la creencia mítica en *Hashem*⁷ en un monoteísmo estricto que progresó durante la edición del texto impulsada principalmente por la indignación moral”. (Habermas 2020, p. 312).

Pero esta interpretación parece no percatarse de que la indignación, por novedosa que parezca, requería de unos criterios morales incumplidos que le causaran al profeta (y a quien redactó en su nombre) tal indignación. ¿O podríamos decir que Isaías (como los filósofos y sabios de Oriente) inventó conceptos como la compasión con los desposeídos o la rectitud del gobernante? La respuesta de la tradición de la Torá en esto es clara: el profeta viene a denunciar el incumplimiento de las leyes que ya habían sido estipuladas con anterioridad. Sin una tradición previa en este sentido nos veríamos forzados a pensar como poco verosímil que

los reclamos de Isaías puestos por escrito en el Tanak,⁸ se hayan basado en leyes que estos inventaron por ser personas moralmente elevadas o socialmente influyentes sobre el pueblo. Menos si nos atenemos a la cita del profeta que trae el propio Habermas: “Pero el pueblo no se volvió atrás” (Isaías 9:8), en una clara alusión al concepto hebreo de *teshuvá*, que significa retorno a un estado original de observancia de las leyes de una Torá (instrucción) que ya había sido dada.⁹

Habermas también plantea que la indignación moral tuvo carácter universal y para ello cita la profecía de un “juicio apocalíptico” contra los crímenes de los imperios (Isaías II: 3-4). Para esto, también habría que asumir que la indignación estaba basada en criterios morales universales que no se estaban cumpliendo. Ya en el Pentateuco encontramos preocupación por el bienestar de la humanidad en varios relatos históricamente anteriores al evento en Sinaí: el destierro de Adam,¹⁰ el Diluvio (Génesis 6: 5-8), la dispersión de Babel (Génesis II: 7-9), la destrucción de Sodoma y Gomorra (Génesis 18: 20-23), el temor de Abraham de que lo mataran para tomar a Sara (Génesis II: 11-12) y la venganza de los hijos de Jacob contra Siquem por haber violado a su hermana sin que su nación le aplicara justicia (Génesis, 34).

Otros relatos de los profetas y escritos apoyan la idea del conocimiento de una moral universal, el código noájico. Dios pide a Jonás que profetice a Nínive su destrucción si no se arrepiente. Nínive no era parte de la Tierra de Israel ni estaba bajo jurisdicción judía. Entonces, ¿con base en qué ley Dios la estaba juzgando? Ciertamente Nínive era rival del reino de Judá, sin embargo, en la profecía de Nahum Dios le reprocha a la ciudad que es una “ciudad del crimen, totalmente traicionera, llena de violencia, ¡Donde matar nunca se detiene!” (Jonás 3:1), lo que nos sugiere que era un lugar donde abundaba el asesinato y el robo, ambos prohibidos en la ley noájica. De hecho, el libro del profeta Jonás relata que desde el rey hasta los animales de Nínive escucharon la advertencia, ayunaron, se arrepintieron, Dios vio sus acciones (lo que quiere decir que cambiaron de forma de actuar) y revocó el decreto de destrucción.

A Job, Dios le manda una serie de pruebas para mostrar al ángel acusador la integridad de Job. Cuando está en su peor momento, la esposa de Job lo incita a blasfemar contra el Nombre de Dios y así reciba la pena de muerte (para acabar con su sufrimiento) de acuerdo con leyes previas a la entrega de la Torá en Sinaí.

⁸ Denominación acrónima que agrupa las sagradas escrituras del pueblo de Israel (la Biblia hebrea): *Torá* (los cinco libros de Moisés), *Neviim* (los profetas) y *Ketuvim* (los escritos poéticos y sapienciales).

⁹ Tras la entrega de los Diez Mandamientos (los primeros de los 613 preceptos), en Éxodo, 21 - 23, Dios ordena al pueblo de Israel leyes civiles (*mishpatim*), entre ellas, no oprimir al extranjero al huérfano y a la viuda y dar de las cosechas a los pobres, por cuyas transgresiones los profetas reprocharán más adelante a los reyes y al pueblo, además de la idolatría.

¹⁰ De hecho, la tradición judía ha deducido las leyes noájicas del mandato divino a Adam: “el fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal no comerás, pues el día en que comas morirás”. (Génesis, 2:17).

3. Una genealogía problematizadora: el código noájico como posesión intrínseca de la humanidad.

Habermas (2019, 70), basándose en Nietzsche, explica que el término genealogía “llama la atención sobre las huellas contingentes que un contexto de origen no detectado deja tras de sí en ideas deslumbrantes”. La genealogía nos serviría, entonces, para advertir los lazos familiares que siguen funcionando sin reflexión. El pasado inadvertido queda suspendido en la continuidad de un proceso de aprendizaje.

También dice que hay un tipo de “genealogía problematizadora” que tiene en mente la relación pragmática con destinatarios críticamente inquietos por análisis esclarecedores del contexto en el que surgieron sus propias convicciones. En la lógica de Habermas, una tal genealogía sería necesaria para comprender, por ejemplo, cómo la argumentación independiente de las creencias religiosas en la actualidad tiene su origen en la Reforma protestante, cuando se realizó la separación entre la fe y el conocimiento, aunque este fenómeno habría empezado durante la Edad Media.

Pero algunos autores han identificado ciertas limitaciones en la aspiración de Habermas en su más reciente obra. En el 2021 Cristina Lafont publicó sus *Remarks of a young Habermasian on Jürgen Habermas' Also a History of Philosophy* donde plantea, usando lenguaje habermasiano, que *THF* no es una situación ideal de diálogo (Lafont, 2021, p. 25), en referencia a la célebre máxima habermasiana de que en tal situación las partes deben tener las mismas posibilidades de argumentar por igual. Lafont opina que *THF* hace afirmaciones sobre racionalidad humana con pretensión de validez universal, pero, a la vez, el libro trae una genealogía del desarrollo de la filosofía occidental, que sería simplemente una que está dirigida a la autocomprensión de los europeos.

165

Aunque la reconstrucción axial puede ser asumida como una ruta de análisis sociohistórico que ciertamente requiere buscar conexiones con culturas periféricas que nos den indicio (o no) de coincidencia con aquella pretensión de universalidad, la advertencia de Lafont merece ser tomada en cuenta, debido a que una genealogía de las cosmovisiones —en especial como la de Habermas que pretende justificar la secularización moderna a partir del supuesto proceso de desencapsulamiento de contenidos transmitidos por los mitos y ritos a la vez que intenta revalorizar con esto a las religiones en un contexto postsecular— requiere un tratamiento de la interrelación de las cosmovisiones (donde también entrarían las culturas periféricas). Sabemos que esto exigiría una labor enciclopédica enorme inclusive mayor a la ya emprendida por Habermas en *THF*, por eso vemos en esta obra una guía metodológica que puede guiarnos en la investigación acerca de la migración de contenidos desde las cosmovisiones hacia la racionalidad moderna, más que un tratado acabado de historia del pensamiento occidental (o mundial).

Basándonos en lo anterior y en la aspiración de intentar una “perspectiva de los involucrados” es que nos atreveremos a insertar aquí una perspectiva que puede ayudar a esclarecer el origen de las pretensiones de validez morales de las cosmovisiones: el código noájico en cuanto núcleo del monoteísmo, “posesión intrínseca de la humanidad” (Cowen, 2020, p. 2)¹¹ y “contexto de origen no detectado” (para usar una categoría de Habermas) de las tradiciones axiales y no axiales.

4. El Diluvio y el código noájico: elementos para un nuevo análisis genealógico de las cosmovisiones

De acuerdo con las fuentes de la tradición judía, en la cual, como es sabido, se basan históricamente el cristianismo y el islam, todas las naciones descienden de Noé y su familia, los descendientes del Diluvio universal (Génesis 7). Cowen resumen la genealogía de los inicios de la humanidad de esta forma:

166

Hubo diez generaciones desde Adán hasta Noé. Esta larga época de la humanidad fue una historia de degeneración y eliminación de la imagen Divina de la humanidad. (...) Otras diez generaciones pasaron de Noé a Abraham. Si bien ambos intervalos de diez generaciones son parte de lo que los Sabios llamaron la época de “vacío” u oscuridad espiritual, la relación de Abraham con la época que le precedió fue diferente. Pudo redimir a las diez generaciones que le precedieron. Esto se debió a que el servicio de Abraham marcó el comienzo de una nueva era en la humanidad, llamada la época de la “enseñanza Divina”. (...) En el proceso, él mismo practicó y difundió la observancia de las leyes noájicas (comenzando con el reconocimiento de Di-s)¹² (Cowen, 2020, p. 2).

El período de “vacío” u oscuridad espiritual que precedió¹³ y sucedió a Noé se caracterizó por la degeneración moral y la idolatría, causas del Diluvio, según la Torá.

¹¹ Shimon Dovid Cowen es un rabino y filósofo australiano que ha dedicado gran parte de sus publicaciones a *explicar* el Código Noájico al público académico con formación secular basándose en las fuentes de la tradición judaica transmitida desde el evento de la entrega de la Torá en el Sinaí —históricamente aceptado por las tradiciones judía, cristiana e islámica— y en la tradición oral y escrita que de este evento se derivaron. En la actualidad, la bibliografía acerca del código noájico no es tan abundante. Y en cuanto a su abordaje desde una perspectiva filosófica, menos aún. La primera de las dos partes del libro *Ética universal. La teoría y la práctica de las leyes noájicas*, escrito por Cowen, es la única exposición sistemática y comprehensiva, teológica y filosóficamente, de la cosmovisión noájica que se haya publicado hasta ahora.

¹² En la tradición judía cualquier nombre asignado al Ser Supremo que está por encima de las denominaciones suele escribirse con un defecto para no incurrir en la prohibición de borrar el Nombre de Di-s, en caso de que suceda.

¹³ Incluyendo la generación del Diluvio.

Esta es una tradición que nos puede ayudar a considerar el conocimiento de un Ser Supremo y legislador moral como cosmovisión que no se agota en el mundo semítico y cristiano medieval, sino que tiene resonancia en culturas periféricas. A través de la tradición del Diluvio universal podemos analizar la genealogía y desarrollo de las creencias de la humanidad desde una óptica distinta.

Los científicos e historiadores han debatido sobre el carácter histórico o mítico del Diluvio. John Woodward (1665-1728) fue uno de los primeros defensores de la idea de que las rocas sedimentarias fueron depositadas por un diluvio global identificado con el diluvio bíblico de Noé. Desde sus estudios, las ideas sobre los efectos geológicos del diluvio han cambiado repetidamente, sin embargo, no ha dejado de haber estudios geológicos sobre una posible gran inundación. (Young, 1999, pp. 119—134).

Las teorías críticas al respecto van desde la imposibilidad de un diluvio universal y de la logística para que el arca pudiese contener ejemplares de todas las especies animales, a la versión de un diluvio local en Mesopotamia, en cuyo límite norte se encuentra el monte Ararat, donde se habría posado el arca hasta que terminó el Diluvio.

Más allá de lo que pueda comprobar o no la ciencia a partir de sus propios axiomas y pruebas de laboratorio que operan dentro de esos mismos axiomas, lo que aquí queremos tratar, en contraste con las conclusiones contrarias de la arqueología, es que el evento del Diluvio se encuentra presente en casi todas las tradiciones orales y escritas de las grandes civilizaciones¹⁴ y hasta en culturas —aunque con particularidades narrativas— que no llegaron a desarrollar escritura ni importantes avances técnicos.

167

De manera que la Torá no es el único lugar donde se registra el Diluvio universal. Esta historia también se ha encontrado en tablillas cuneiformes recolectadas en sitios arqueológicos en Babilonia, Asiria y las tierras que rodean Mesopotamia, siendo la más antigua de ellas una inscripción sumeria encontrada en Nippur y que los arqueólogos han datado hacia finales del tercer milenio antes de la era común.

Los antiguos compiladores de la *Lista de reyes* de Mesopotamia consideraron el Diluvio de Noé como un evento que marcó un hito en la historia de Mesopotamia; ciertas ciudades quedaron repentinamente desoladas, mientras que otras ciudades fueron reconstruidas sobre las ruinas del diluvio. Hay estudios que recopilan indicios tanto epigráficos como arqueológicos para creer que Ziusudra (el nombre sumerio de Noé) fue un gobernante prehistórico real de una ciudad bien conocida, cuyo sitio (Shuruppak, o el actual montículo de Fara) ha sido identificado arqueológicamente (Hill, 2022).

¹⁴ Por ejemplo, se encuentra en la *Metamorfosis* de Ovidio, en fuentes sumerias, acacias y en la undécima tablilla del poema de Gilgamesh, además de, por supuesto, en la Torá. El tema del diluvio en Ovidio y sus precedentes en las literaturas orientales. (Jiménez, 2002, pp.399-428).

Una tradición tan lejana en el tiempo no puede ser calificada como un simple hecho o narración inventados o imaginarios, menos cuando la encontramos en tradiciones tan distintas como la judía y la indígena, como veremos. Son relatos que nos dan acceso a pretensiones de validez moral que no son susceptibles de comprobación empírica, como exigiría la postura cientificista.

De acuerdo con la tradición judía, la catástrofe del Diluvio fue causada debido a la transgresión generalizada de las leyes más elementales de cualquier sociedad: Seis leyes que habían sido ordenadas a la humanidad desde sus inicios. Una séptima ley fue agregada tras el cataclismo, conformando las *Siete Leyes de los Hijos de Noé* o *código noájico*.

De acuerdo con la tradición bíblica escrita y transmitida oralmente por el judaísmo, toda la humanidad ha sido informada,¹⁵ es decir, tiene memoria, de las Siete Leyes Universales que Dios ordenó a Noé tras el Diluvio y que fueron confirmadas en Sinaí a través del pueblo de Israel, de manera que son vinculantes para todas las sociedades.

Estas son siete leyes, que son bíblicamente vinculantes para toda la humanidad. Son prohibiciones sobre la idolatría, la blasfemia, las relaciones sexuales prohibidas, el robo, el asesinato, la anarquía (la falta de establecimiento de tribunales y procesos de justicia) y el tratamiento inadecuado de la naturaleza (enmarcado como una prohibición del consumo de la extremidad de un animal vivo). Se les conoce como las leyes noájicas, después de Noé, el sobreviviente bíblico del Diluvio y antepasado de toda la humanidad. (Cowen, 2020, p. 1).¹⁶

168

Indicio de la resonancia sería que las sociedades, entre ellas las antiguas civilizaciones, solo han sido viables en la medida en que han legislado mínimamente acerca del robo, el asesinato y la promiscuidad sexual como formas de mantener el orden interno. Además, en los relatos del diluvio de distintas culturas predomina que la causa habría sido la iniquidad humana (la desobediencia a leyes divinas) y que se ha salvado una familia liderada por una persona justa.

En los siguientes párrafos trataremos brevemente algunas coincidencias entre las tradiciones bíblico-rabínica y la andinoamericana acerca del Diluvio, de manera que nos sirva para abrir un poco el compás procedimental en el intento por justificar la universalidad del

¹⁵ Pues de otra manera el Diluvio no habría sido una sentencia justa. En la obra *El camino del gentil justo*, una de las lecturas básicas para conocer el código noájico, el autor dice que “los hijos de Noaj están permanentemente advertidos en lo concerniente a las Siete Leyes Universales. Esto quiere decir que no es defensa válida la ignorancia de la ley. Uno no puede afirmar, por ejemplo, que no sabía que la idolatría estaba prohibida por una de las siete leyes. Ni puede tampoco afirmar que no sabía que inclinarse ante un ídolo constituía idolatría”. Esta obra es una de las primeras explicaciones del código noájico que se han publicado en nuestros tiempos” (Clorfene y Rogalsky, 2005, p. 36).

¹⁶ Ver la exégesis de los sabios en el Talmud *Sanedrín* 56a-b.

proceso de aprendizaje de contenidos religiosos a la largo de la historia más allá de Jerusalén y Atenas.

Elementos genealógicos noájicos en las tradiciones indoamericanas

En las tradiciones indígenas de América cuyo desarrollo se llevó a cabo, aparentemente, al margen de la civilización occidental, es posible rastrear resonancias del código noájico. En la tesis de Marín (2010) *El relato mítico del Diluvio en las culturas shuar y hebrea. Diálogo intercultural y su aplicación pastoral* encontramos interesantes paralelismos en el relato bíblico y la tradición oral precolonial del pueblo shuar¹⁷ acerca de la tradición del Diluvio. Básicamente, que fue causado por la desobediencia a una ley dictada por un ser divino. En el caso del relato shuar, fue el maltrato a la esposa (de naturaleza divina) de un shuar que había prohibido a sus otras esposas revisar el lugar donde se encontraba escondida esta. Este mismo shuar repobló la tierra tras el Diluvio. En el relato bíblico, el desorden sexual, el secuestro y el robo, prohibidos por Dios desde los inicios de la humanidad,¹⁸ fueron los detonantes del cataclismo.

169

En la tradición inca encontramos un relato originalmente oral pero puesto por escrito por el cronista Felipe Guamán Poma de Ayala (Virreinato del Perú, 1534-1615). Este descendiente de la nobleza incaica redactó *Nueva corónica y buen gobierno* para informar a la monarquía española acerca de la historia y vida de los amerindios de los Andes. Su relato acompañado de ilustraciones hechas por él mismo es notablemente historicista y cristianocéntrica. No obstante, en el capítulo 25, sobre la Segunda Edad del Mundo, trae un detalle genealógico adicional a la esperada réplica del relato bíblico:

Mandó Dios salir desta tierra, derramar y multiplicar por todo el mundo. De los hijos de Noé, destes dichos hijos de Noé, uno de ellos trajo Dios a las Yndias; otros dizen que salió del mismo Adán. Multiplicaron los dicho[s] yndios, que todo lo saue Dios y, como poderoso, lo puede tener aparte esta gente de yndios. (Guamán s. f.).

¹⁷ Pueblo indígena de la Amazonía ecuatoriana que resistió la Conquista inca y la española. Una versión resumida del relato se encuentra en <https://pueblosoriginarios.com/sur/amazonia/shuar/tsunki.html>.

¹⁸ Ver la exégesis talmúdica de la prohibición de comer del fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal propuesta en la nota al pie 18.

Este detalle de la posible descendencia adámica o noájica de los indígenas nos sugiere que en su cultura tenían cierta conciencia de los orígenes de la humanidad anterior al relato llevado por los conquistadores cristianos.

También la cosmovisión indígena contiene fuertes elementos cosmovisivos y morales que podemos yuxtaponer al código noájico. Un estudio de Ioseff Estermann titulado *Filosofía andina* nos ofrece los que podríamos considerar indicios de la tradición noájica fuera del contexto occidental. El antropólogo y filósofo suizo analiza tres categorías de la cosmovisión andina que merecen ser conocidas a la luz de lo que nos proponemos en este capítulo: *pachasofía*¹⁹ (cosmovisión andina), *apusofía*²⁰ (teología andina) y *ruwanasofía*²¹ (ética andina). Todas estas categorías parten de la intuición andina de que el mundo (y el conocimiento de él) no es estrictamente clasificable en partes o disciplinas, “no contiene distinciones reales” (Estermann, 1998, p. 15), como sucede con las distinciones física y metafísica de la ciencia occidental. Dado que la “relacionalidad” es el rasgo fundamental del pensamiento andino, se concibe la realidad de forma holística. El hecho mismo de plantear estas tres categorías — admite Estermann— no es adecuado para la cosmovisión andina, no obstante, es necesario para comprenderlo desde un punto de vista filosófico occidental.

Estermann analiza un famoso dibujo cosmogónico ancestral atribuido a Pachacuti Yamqui²² con forma de casa dentro de la cual se representan aspectos de la naturaleza y, en la parte superior, varias deidades a las que rendían culto. En la parte superior de estas deidades se encuentra la inscripción quichua *Wiracocha Pachayachachiq*, que significa ‘Dios hacedor del Universo’²³. Esta inscripción (sin representación gráfica) se encuentra por encima de los dibujos de *Inti* (el sol) y de *Killa* (la luna) que, como se sabe inclusive hoy, son deidades a las que los indígenas dedican festividades como el *Inti Raymi*.

Por otra parte, *Wiracocha*, divinidad inscrita por encima de las deidades, es considerado en el pensamiento andino como parte integral de la realidad, no como trascendencia separada. En esto podemos encontrar resonancias del reconocimiento de un Ser Supremo a la

19 Categoría propuesta por Estermann que integra el vocablo quechua *pacha*, que significa ‘el mundo como globalidad de interrelaciones’, y el griego *sofía*, en cuanto ‘saber integral’.

20 Categoría propuesta por Estermann que integra el vocablo quechua *apu*, que significa ‘divinidad’, y el griego *sofía*, en cuanto ‘saber integral’.

21 Categoría propuesta por Estermann que integra el vocablo quechua *ruwana*, que significa ‘deber’ (lo que hay que hacer), y el griego *sofía*, en cuanto ‘saber integral’.

22 Cronista indígena peruano que vivió entre los siglos XVI - XVII, autor de la *Relación de las antigüedades deste Reyno del Perú*, que contiene importante información etnohistoria de los pueblos andinoamericanos.

23 Estermann lo caracteriza como “deidad incaica panandina”, es decir, se encontraba presente en la cosmovisión de todos los pueblos andinos ancestrales.

vez que su presencia en la realidad física, concepto este que tiene ciertos paralelismos con la metáfora del *tzimtzum* explicada por la filosofía jasídica.²⁴

Aunque Estermann argumenta que el autor de dicho dibujo tenía influencia cristiana, también hay elementos advertidos por él mismo que pueden apoyar que tal gráfico obedece fielmente o, al menos, refleja de forma sincrética la cosmovisión andinoamericana: el mundo espiritual es representado como un huevo y no como un círculo (lo cual sería más característico del pensamiento occidental) y están representadas varias deidades que los conquistadores mismos se esforzaron en “extirpar”. Si se tratara de un dibujo apologético que intenta demostrar que los indígenas habían aceptado el cristianismo o tenían ideas similares, no contendría elementos tan disímiles de los del *Tanak*, algo que Poma de Ayala sí trató de conservar.

Lo anterior nos conecta también con el hallazgo de Estermann cuando analiza cómo los pueblos andinos concebían a la divinidad (*apusofía*). Aquí el investigador cambia el significado del nombre *Wiracocha* para sostener que no era concebido como creador (*ex-nihilo*) sino como ordenador del mundo.

No obstante, también nos informa que los conquistadores cristianos en los Andes encontraron versiones de una deidad preincaica llamada en lengua quichua *Pachacamac*, cuyo significado etimológico sería “hacedor del universo espacio-temporal” (Estermann, 1998, p. 285). Sin embargo, Estermann insiste en un sesgo cristiano en esta interpretación y propone que para los indígenas esta deidad era considerada más una animadora del universo (al que daba movimiento), que una creadora desde la nada.

Aun si asumimos las interpretaciones de Estermann como correctas, es evidente que en la cosmovisión andina existía la idea de un Ser Supremo que escapaba a cualquier caracterización y, por eso, no era parte del culto. Podemos también pensar en los conceptos platónico y aristotélico de un ser que, sin necesariamente ser creador desde la nada, ordenaba el mundo a partir de materia o ideas preexistentes. Esto último fue una diferencia específica del pensamiento griego respecto del monoteísmo judío.²⁵

²⁴ El sagrado *Tania* (impreso por primera vez en 1796), de Rabí Shneur Zalman de Liadi, es la obra filosófica jasídica por excelencia. Esta obra está conformada por cinco partes, una de las cuales —*Shaar HaIjud VeHaEmunâ* (*El portón de la Unicidad y la Fe*) es rica en la exposición de la cosmovisión religiosa explicada por la filosofía jasídica y, en especial, del concepto de *tzimtzum* (ver ahí capítulos del 3 al 6). Básicamente, la metáfora del *tzimtzum*, término que significa “contracción” es un intento por explicar cómo Dios, para crear el mundo, contrajo o disminuyó su luz divina infinita para permitir la existencia de seres finitos que se perciban como tales (de lo contrario, se anularían ante el ser de Dios. Este ocultamiento es solo respecto de su revelación, no de su esencia. De manera que, aunque Dios haya ocultado su revelación, sigue rodeando y llenando toda la existencia, solo que de forma oculta para sus criaturas.

²⁵ Esto lo explica el filósofo y legislador judío medieval Moisés Maimónides (Rambam). Ahí resume que los sabios de Israel sostienen la creación *iesh meain* (*ex nihilo*), Platón y otros filósofos antiguos admiten la eternidad de la materia caótica, y Aristóteles y todos los peripatéticos admiten la eternidad del movimiento y del tiempo. (Maimónides, 2002, p. 171).

Sobre la moral (ruwanasofía), Estermann sugiere que para el pensamiento andino la moral no es una inferencia lógica que se corresponde con un orden ontológico antecedente, sino que hay una “identidad dialéctica” o “correspondencia recíproca” de la cosmovisión y la acción. Serían, por así decir, dos momentos dialécticos de una misma realidad. “Las proposiciones descriptivas son a la vez prescriptivas y performativas; el estado fáctico de la ‘realidad’ es (positiva o negativamente) una norma que implica una cierta forma de actuar y relacionarse”. (Estermann, 1998, p. 240).

Lo anterior nos permite comprender que en las culturas andinas el orden moral está fuertemente marcado por la necesidad de orden en las relaciones recíprocas y comunitarias (“no seas ladrón”, “no mientas”, “no seas flojo”)²⁶ por sobre las aspiraciones individualistas basadas en reflexiones sobre la virtud, la felicidad o la libertad individual. Pertenecer a la comunidad implica la vida de acuerdo con las acciones que caracterizan a esa comunidad. Es una moral social, no solipsista ni mucho menos deliberativa. Estermann coincidiría con nuestro enfoque noájico en que el código ético de reciprocidad estricta tiene “vigencia primordial”²⁷ respecto de los miembros de la comunidad, pero no necesariamente respecto de un extranjero, tal como los 613 preceptos de la Torá tienen estricta vigencia primordial al interior del pueblo judío.

Siendo, como lo serían en la historia según Habermas y Estermann, las culturas andinoamericanas politeístas y marginales al sistema mundo occidental, ¿cómo puede ser que dichas culturas no semitas ni insertas en la historia del Occidente o el Medio Oriente antiguo llegaron a desarrollar ideas de un Ser Supremo (aunque sea como organizador del universal), y principios vitales de organización que contienen las prohibiciones de robo, asesinato e incesto? ¿Pudo haber un proceso idéntico paralelo al axial (que Habermas extiende hasta el surgimiento del islam) o de aprendizaje intercultural, aunque distaban —histórica y/o cosmovisivamente— de las principales expresiones de la revolución axial planteada por Jaspers y Habermas?

Dado todo lo anterior es que proponemos que el código noájico se trata de una posesión espiritual y moral común. Una genealogía que pretenda descubrir los enlaces entre ideas modernas aparentemente secularizadas y sus raíces axiales se enriquecería de buscar estos paralelismos cosmovisivos y éticos que podemos rastrear en las culturas andinoamericanas —por mencionar una entre varias—, además, por supuesto de descubrir la influencia más

²⁶ Estermann nos informa que este es el código incaico clásico: *Ama suwa, ama llulla, ama quella*. Además, agrega la “prohibición tajante del incesto”. Estos principios de reciprocidad forman la base imprescindible de la convivencia y justicia entre los diferentes miembros y grupos de la comunidad. Las prohibiciones de robo e incesto son claramente paralelas a dos prohibiciones noájicas, esto, a pesar de que Estermann insiste en que tampoco estas son leyes universales que también encontramos en la Torá y en las leyes de otras civilizaciones antiguas. (Estermann, 1998, p. 264).

²⁷ Destacado nuestro para notar que, aunque no se aplica primordialmente, no implicaría una prohibición de relacionarse éticamente, según los propios principios, con personas ajenas a la comunidad.

directa que el código noájico tuvo en algunos ámbitos axiales de la antigüedad, de la Edad Media y en el pensamiento moderno, aunque tal posibilidad aún no haya sido advertida por Habermas ni los filósofos e historiadores en general. El código noájico vendría a ser el gran marco categorial en el que se ha desarrollado dialécticamente la historia de las concepciones axiales en sus expresiones más o menos monoteístas y más o menos religiosas.

Elementos genealógicos noájicos en las tradiciones axiales

Donde es más evidenciable el código noájico como núcleo compartido por distintas tradiciones es en las tradiciones *monoteístas*, *judeocristiana* o *abrahámicas*. La primera denominación es abarcadora porque incluye a las tres principales tradiciones mundiales: el judaísmo, el cristianismo y el islam, pero ignora los contextos de su aceptación y difusión desde Israel hacia Europa, el norte de África y el Oriente Medio. La segunda excluye al islam. La tercera es más adecuada porque la importancia de Abraham como prototipo de persona obediente a Dios y quien vivió de acuerdo con el código noájico, es reconocida tanto por judíos, cristianos y musulmanes.

Habermas es consciente de lo fundamental de la tradición del pueblo judío acerca del Sinaí para todas las tradiciones monoteístas:

“El significado del monoteísmo se revela a través de la conciencia crítica y al mismo tiempo sensible al pecado de un pueblo que vive bajo la mirada de un Dios Redentor legislativo y absolutamente obligatorio. Sabe que debe probarse a sí mismo, quien a su vez interviene en la historia porque no es indiferente a la suerte de las personas a las que ha prometido su apoyo, que debe probarse a sí mismo y no fracasar. Más tarde, el cristianismo y el islam también adoptaron esta conmovedora narrativa del Éxodo liberador, la elección de Dios, la Alianza y la Promesa como parte de sus actos fundacionales”. (Habermas, 2020, p. 329).

Que hay diferencias doctrinales entre el judaísmo, el cristianismo y el islam es sabido. Básicamente, la discusión estaría en qué grupo humano ha recibido el encargo de testimoniar al mundo la revelación Divina y qué personaje lidera dicha labor (quién es mesías o profeta definitivo). Pero las tres tradiciones están de acuerdo en que Dios reveló preceptos de validez universal en Sinaí: los Diez Mandamientos. No obstante, estos empiezan con un preámbulo bastante claro de obligación solo para el pueblo de Israel (Éxodo, 20). Por eso es necesario conocer que, contrario a lo que sostiene Habermas, siempre el judaísmo ha sostenido que la universalidad de la Torá no se encuentra en los Diez Mandamientos, pues estos forman parte del total de 613 que se encuentran en la Torá ordenada solo al pueblo de

Israel,²⁸ sino en el código noájico, que agrupa los principios morales transmitidos por Abraham, quien los aprendió en la Academia de Shem y Ever,²⁹ descendientes de Noé. Veamos algunas resonancias del código noájico en el cristianismo y el islam.

El cristianismo, en sus inicios, fue una secta judía (*natzrut*). El libro de los Hechos de los Apóstoles (Hechos, 10) que narra los primeros tiempos de la cristiandad desde su propia perspectiva, menciona a Cornelio, un centurión romano, quien era “temeroso de Dios”. También en los discursos que pronunciaba en las sinagogas, Pablo, conocido por su proselitismo entre los no judíos, solía dirigirse primero a los hijos de Abraham —los judíos de nacimiento y los conversos (*ger tzedek*)— y luego a los temerosos de Dios”, estas eran personas no judías. Al parecer Pablo, “el apóstol de los gentiles”, encontró en los grupos de temerosos del cielo un público objetivo para sus reformas que desestimaban el cumplimiento de varios de los 613 preceptos de la fe de Moisés (algunos de ellos no eran obligación para los no judíos como el brit milá, el Shabat y la alimentación *kósher*).³⁰ De manera que en la historia misma del cristianismo resuena la historicidad del código noájico.

Aunque la Edad Media —con las sabidas excepciones— se caracterizó por la hostilidad hacia los judíos y los debates en público en lo que los sabios judíos debían cohibirse de ridiculizar a sus contendores, en nuestros tiempos existe diálogo entre el judaísmo y el cristianismo, principalmente católico. La Iglesia publicó un documento de la Comisión Teológica Internacional titulado *In Search of a Universal Ethic: A New Look at the Natural Law* (2009)³¹ en el que trata de identificar elementos morales comunes en las distintas tradiciones basándose en el concepto de *ley natural*.

Sobre el pueblo de Israel, el Vaticano reconoce en los Diez Mandamientos los “preceptos éticos fundamentales” para el judaísmo, pero también los considera válidos para otras naciones porque, similar a lo que interpreta Habermas sobre los profetas de Israel, “Dios también

²⁸ Todas las ordenanzas de la Torá empiezan por expresiones como “ordena a los hijos de Israel” o similares.

²⁹ Noé bendice a Shem, uno de sus tres hijos: “Que Dios ensanche a Jafet y resida en las tiendas de Shem” (Génesis, 9:27), pudiendo interpretarse por “las tiendas” los lugares donde Sem enseñaba el conocimiento recibido de Noaj. Abraham cumplió los preceptos de la Torá antes de su revelación en Sinaí, se encontró con Shem (Melquisedec) y envió a su hijo Isaac a estudiar la tradición de Noé en la academia de Shem y Ever. Ver Pearl 2014.

³⁰ Según el rabino Yaakov Israel Semden (1697-1776), la intención original de los apóstoles, quienes habrían sido judíos estudiosos (Pablo, supuestamente, fue discípulo de Rabán Gamliel el anciano, el líder judío de la generación) no era la creación de una nueva religión, sino que los judíos siguieran sujetos a la ley judía (los 613 preceptos) y que los no judíos vivieran de acuerdo con las leyes noájicas (sin la obligación de circuncidarse, cumplir Shabat ni alimentarse de forma *kósher*). Esta tesis reconciliaría los pasajes contradictorios en los escritos cristianos que confirman y desalientan a la vez la observancia de los preceptos judíos en las sinagogas de la época. Ver cita de R. Emden aquí: <https://tinyurl.com/2plxoprk>. Ver también Falk 1985 y Hylton 2015.

³¹ El contenido de este documento fue discutido por la Comisión Teológica Internacional desde el 2006 al 2008. El documento fue aprobado por unanimidad por la Comisión.

exige cuentas a otras naciones que violaron la justicia y el derecho”.³² Además, la voz oficial de la Iglesia dice que para el momento de Sinaí, cuando Dios ordenó los Diez Mandamientos a Israel, ya había sellado un pacto con toda la humanidad en la persona de Noé, este es el pacto de los “siete imperativos morales que Dios dio a Noé para todo ser humano”: “Si las 613 mitzvot de la Torá escrita y su interpretación en la Torá oral solo conciernen a los judíos, las leyes de Noé están dirigidas a todos los seres humanos”.³³ Aquí la Iglesia encuentra un punto en común de moralidad para toda la humanidad, más allá de su propia tradición y doctrina.

La tradición islámica también tiene conexión con la tradición abrahámica y resonancias de la noájica. De acuerdo con el Corán, Noé era un hombre justo que invitaba a las personas a abandonar la creencia y el culto a cualquier cosa fuera de Dios (Corán, 23: 23). En el mencionado texto el Diluvio también es una consecuencia de la desobediencia a la ley divina que había sido ordenada desde los orígenes de la humanidad (Adán).

Pero a diferencia del relato bíblico, el Corán se concentra en la desobediencia a la prohibición de idolatría como la causa de la catástrofe. Al respecto, es importante resaltar la afinidad entre el islam y el judaísmo. De acuerdo con Rambam, cuya obra *Mishné Torá* resume toda la legislación judía recibida y desarrollada desde el evento en Sinaí, el islam no transgrede la prohibición noájica de idolatría. (*Mishné Torá*, Maajalot Asurot ,II: 7).

Por otra parte, también la Torá relata que Agar le dio un hijo a Abraham: Ismael, a quienes los musulmanes consideran su antepasado espiritual. Las culturas religiosas (el cristianismo y el islam) que son conscientes de la fuente común de moralidad constituida por el legado noájico (abrahámico) conforman la mayoría de la población mundial actual. Para el 2021 agrupaban a más de la mitad de la población mundial. Cerca de otro cuarto de la población estaría afiliada al hinduismo y al budismo (Deshmukh, 2022).

175

En la legislación judía Rambam explica la razón por la cual, desde la perspectiva religiosa, existe esta pluralidad de tradiciones: la preparación del mundo para la época de la redención a través de la diseminación de tres conceptos: el mesías, la Torá y los preceptos (*Mishné Torá. Leyes de Reyes II*). Aunque existen diferencias de opinión en cuanto a cómo será, el mundo espera una era de redención, conoce del evento en Sinaí y ha escuchado que Dios ordenó preceptos.

Otro grupo de tradiciones importante con resonancias noájicas y abrahámicas es el conformado por el hinduismo y el budismo. Para Habermas, aunque el monoteísmo judío es paradigmático de las cosmovisiones axiales, la moralización de lo sagrado no habría encontrado una expresión exclusivamente monoteísta (Habermas, 2020, p. 314). Al mismo tiempo, en

³² Ver el artículo 22 aquí: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_legge-naturale_en.html.

³³ Traducción libre nuestra. Ver nota al pie 21 del documento indicado en la referencia anterior.

el Lejano Oriente y Grecia se desarrollaron concepciones cosmológicas cuya moralización de lo sagrado obedece a una concepción más naturalista (con leyes) y menos trascendentalista con las siguientes características particulares:

- Brahmanismo y budismo: Con el diseño de un proceso mundial de orientación escatológica, pero impersonalmente controlado bajo leyes físico-morales, el budismo le da a la doctrina brahmánica de la transmigración una forma que satisface los estándares meritocráticos de una moralidad igualitaria-universalista.
- El confucianismo, el taoísmo y la metafísica griega desarrollan la base para la lectura de una ley natural que no es igualitaria sino universal, ya sea con ideas de un camino correcto que traza el equilibrio entre las fuerzas cósmicas opuestas para todas las personas, ya sea con conceptos básicos como «ser» y «Logos» que ponen entre paréntesis la constitución de la naturaleza con el orden del hombre.

Sobre el brahmanismo y el budismo, Cowen trae un enfoque que puede resultar novedoso para la mayoría de historiadores de las ideas y creencias. Es conocido que hay fuertes rastros y elementos de las enseñanzas de la raíz (abrahámica) noájica en el cristianismo y el islam (Cowen 2020: 4-5). Sin embargo, desde la tradición judía es sabido que, tras el fallecimiento de Sara, la esposa de Abraham de la que desciende el pueblo de Israel, Abraham se volvió a casar y tuvo más hijos de Keturá (o Agar),³⁴ quien anteriormente le había dado por hijo a Ismael. Estos hijos adicionales, según la Biblia, fueron enviados a Oriente por Abraham. Cowen se apoya en la obra *Nishmat jaim*, del rabino Menashé ben Israel³⁵ (1604-1657), quien afirma que estos hijos de Abraham fueron a la India y difundieron las enseñanzas de Abraham sobre la eternidad del alma. Él asocia el término “Brahman” (Principio espiritual general en el hinduismo) con quienes originalmente fueron “Abrahamin”, los hijos de Abraham.

Cowen destaca el eco contemporáneo del nexo del hinduismo con el monoteísmo abrahámico plasmado en la Declaración de la Segunda Cumbre Hindú-Judía de 2008³⁶ celebrada en Jerusalén, ahí “los participantes reafirmaron su compromiso de profundizar esta relación

³⁴ Ver comentario de Rashi en Génesis, 25:1.

³⁵ En 1638, vivió en las colonias holandesas de Brasil. También escribió *La Esperanza de Israel* o el origen de los americanos, obra que se basa basada en el relato del explorador judío portugués Antonio de Montezinos, quien a principios del siglo XVI se internó en el Amazonas y relató haberse encontrado con indígenas de origen judío, supuestamente descendientes de las diez tribus perdidas del norte de Israel durante los exilios de Asiria y Babilonia.

³⁶ Aquí se pueden encontrar los textos de varias declaraciones conjuntas: http://www.millenniumpeacesummit.org/Hindu-Jewish_Summit_Information.pdf

bilateral basada en el reconocimiento de un Ser Supremo, Creador y Guía del Cosmos, valores compartidos y experiencias históricas similares” (Cowen, 2020, p. 4).

Una obra que también aporta en este sentido es la del biólogo Constantine Samuel Rafinesque (1783-1840) en cuyo libro *The American Nations* analiza las similitudes lingüísticas y tradicionales entre el judaísmo y el hinduismo. Ahí encuentra una coincidencia entre el nombre de Noaj y Manú. Este último es, en la tradición hindú, el primer ser humano, sobreviviente de un diluvio universal, y legislador del mundo (de hecho, uno de los significados del nombre Manú es “legislador”) cuyas leyes³⁷ son observadas por los hindúes.

Por su parte, el budismo es un derivado del hinduismo que incorpora muchas de sus nociones espirituales seminales. A pesar de ser caracterizado como una religión no teísta, en realidad —explica Cowen— muestra una ruta “negativa” hacia la misma Deidad trascendente. Aunque no busca una relación con Di-s, el budismo identifica el apego a lo material (que en el monoteísmo oculta a Di-s) como la causa del sufrimiento humano. Algunas terapias psicológicas contemporáneas están inspiradas en este principio para que la persona encuentre tranquilidad a pesar de todo lo que no puede controlar a su alrededor (lo *no-yo*, un poder más allá que el *yo*). Esto último coincide con el análisis de las características de la Era Axial de Habermas, para quien en las tradiciones orientales hay ciertas diferencias respecto del monoteísmo judío. Aunque estableció como característica general que las cosmovisiones de la Era Axial surgieron de la indignación ante la injusticia, este no habría sido el caso del budismo que pone énfasis en el sufrimiento del individuo, lo que lo lleva a retrotraerse de los fenómenos de la existencia pura y a buscar un cambio de actitud ante la realidad dada más que a su transformación a través de una legislación como la que vemos en la Torá.

177

También en el análisis de Habermas, en China, Confucio y otros maestros similares, parecen haber estado más estimulados por la miseria y la guerra como consecuencias del gobierno imprudente, aunque interesantemente proponen como remedio la reconstrucción de las tradiciones religiosas populares capaces de imponer obligaciones éticas a todos, también a los gobernantes. Otros sabios como Lao Tsé y Chuang Tsé son más del tipo ascético que rehúsa de los honores y del poder. En cualquier caso, establecer cortes de justicia, es decir, que la sociedad esté ordenada y gobernada con base en leyes, es una de las Siete Leyes de los hijos de Noé.

Pero a pesar de todas las diferencias que trae Habermas, concluye que, de una forma u otra, “todas las cosmovisiones de la Era Axial dan el paso de la abstracción hacia una trascendencia que abre una mirada a la teleología de la naturaleza o de la historia del mundo en su conjunto; al mismo tiempo caracterizan a Dios o lo divino como el telos liberador de

³⁷ Las *Leyes de Manú* o *Código de Manú* es un texto sánscrito de la antigua India, que, según la tradición hindú, fueron dictadas por el sabio Manú. Estas leyes contienen virtudes y vicios, entre estos últimos la explotación, el robo, la violación y el asesinato.

un camino de salvación. Este camino de salvación está siempre ligado a un estilo de vida ejemplar. Un ethos sagrado está encarnado en la vida de los fundadores religiosos, profetas o sabios” (Habermas, 2020, p. 314).

Finalmente, consideremos algunos elementos epigráficos y literarios que nos sugieren resonancia histórica noájica en las tradiciones antiguas que han configurado la cultura occidental. El análisis de Habermas de la filosofía griega como cosmovisión axial (metafísica) en *THF* se centra en el platonismo y el aristotelismo (Habermas, 2020, p. 406) —tal vez debido a que fueron las dos corrientes que influyeron en la síntesis y transmisión del cristianismo hacia finales de la Antigüedad y la mayor parte de la Edad Media—. Pero debemos tomar en cuenta que el helenismo —y más tarde el predominio romano— significó la expansión del modo de pensar griego a todo el sistema mundo.

En el mundo antiguo y, más específicamente, durante el Imperio romano no fueron pocas las personas quienes, sin ser judías, simpatizaban con la doctrina monoteísta de la Torá. Evidencia de esto podemos encontrar en el estudio de Lillo ³⁸ titulado *La conversión al judaísmo durante la Antigüedad tardía*.

En el *Tanak* podemos encontrar casos como los de Eliezer, Job y Rut, quienes, sin ser judíos, simpatizaron con la fe de Israel. Eliezer fue el fiel ayudante de Abraham, Job no era de los descendientes de Abraham, Isaac y Jacob y aun así se negó a blasfemar el Nombre de Dios³⁹ (Job, 2:9-10), mientras que Rut (de Moab), tras insistir, logró ingresar al pueblo judío (Rut 1:16) y fue bisabuela del rey David. Estos dos últimos casos nos sirven para precisar que, de acuerdo con las leyes del pueblo de Israel, Job sería un *ger toshav* (extranjero), mientras Rut entraría en la categoría de *ger tzedek* (converso). Esta distinción es importante porque en el texto bíblico hebreo un mismo término (*ger*) es usado para referirse a ambos, de ahí que las traducciones no transmiten la distinción contextual cuando se refieren a ambos como *προσήλυτος*. De acuerdo con la tradición judía, el *ger toshav* es una condición jurídica que adquiere el no judío que, principalmente, abandona la idolatría (el culto politeísta), y así tiene derecho a residir en la Tierra de Israel. En cambio, *ger tzedek* vendría a ser la persona que, habiendo nacido no judía, acepta los 613 preceptos del pueblo de Israel y es judío en todo, igual que el nativo (hijo de mujer judía).

Aunque Lillo plantea la hipótesis de que el judaísmo practicaba el proselitismo (puesto que había *prosélitos*) al estilo misionero, tal denominación podría sugerirnos que, sumado

38 Carlés Lillo Botella es arqueólogo de la Universidad de Alicante dedicado al estudio de las religiones. Ha publicado una decena de artículos académicos, varios de los cuales abordan el origen del cristianismo en el contexto del judaísmo y la posterior diferenciación de aquel respecto a este. Ver Lillo 2013: 75-99.

39 Esta es una de las Siete Leyes de los hijos de Noé.

a que históricamente los líderes judíos han desalentado las conversiones,⁴⁰ el proselitismo podría tratarse de que el pueblo de Israel sí transmitía activamente el código noájico en distintos contextos culturales.

De acuerdo con el propio Lillo, en la literatura talmúdica encontramos el término *yirei shamaim* (literalmente ‘temerosos del cielo’)⁴¹ como una referencia a quienes él llama *semi-prosélitos*, mismos que la tradición romana llamó *caelicoli*: los no judíos que simpatizaban con el mensaje de la Torá, pero no llegaban a la conversión. Según Lillo, el “proselitismo judaico” —que, basándonos en lo anterior, más bien podemos identificar con la difusión y aceptación del código noájico como prerrequisito para la innecesaria conversión— tuvo su eclosión con la expansión de la cultura helenista (entre los siglos IV y I a. e. c.), cuando el mensaje del monoteísmo volvió a tener difusión y aceptación universal, aunque, al mismo tiempo, las comunidades judías no exigían ni aceptaban a la ligera el ingreso de personas de otras procedencias a su pueblo. Esta aparente contradicción que trae Lillo refuerza nuestra hipótesis de que lo que se difundió fue el código noájico, de carácter universal en lugar de la promoción de la conversión al judaísmo que exige 613 preceptos, entre ellos el *brit milá* (circuncisión), muy contrario a la mentalidad de perfeccionamiento del cuerpo propia de los griegos. Aún sin advertir lo anterior, Lillo nos trae que

junto a estos prosélitos⁴² existía toda una multitud de simpatizantes del judaísmo que, sin llegar a circuncidarse, sí que aceptaban varios de los mandamientos preconizados por la religión hebrea, fundamentalmente el rechazo de la idolatría. Las fuentes, así como la epigrafía, nos han transmitido la existencia de estos semiprosélitos bajo diversos nombres: metuentes, caelicoli, θεοσεβεί, φοβούμενοι τὸν θεόν, etc. A estos “temerosos de Dios” o “adoradores del cielo” solamente se les exigían una serie de preceptos mínimos, los llamados “mandamientos de Noé”, razón por la cual a estos semiprosélitos a veces se les llama “noémicos”. (Lillo, 2013, p. 77).⁴³

179

Lillo también ha identificado menciones a simpatizantes del judaísmo en la literatura clásica, basándose, principalmente en Josefo:

(...) la propia emperatriz Popea era una abierta simpatizante de la religión judía, una θεοσεβής. Esta tradición que hace de Popea una temerosa de Dios o incluso una prosélita debe encuadrarse

⁴⁰ Los rabinos explican que no es necesario que una persona se convierta al judaísmo para servir a Dios, lo cual puede hacer a través del código noájico. Suelen instruir a las personas al respecto, ya que por muchos siglos pertenecer al pueblo de Israel ha sido motivo de persecución (Talmud, Yebamot 47a). Además, explica Rambam, el ben Noaj que estudia y cumple las siete leyes es merecedor del mundo venidero, de manera que la “salvación” no es un privilegio exclusivo del pueblo de Israel, sus ritos y costumbres.

⁴¹ En las plegarias del pueblo de Israel se pide a Dios favores para todos los que temen a Dios. (Salmos 135).

⁴² Los que aceptaban los 613 preceptos de la Torá con sus detalles.

⁴³ El autor se basa en Rittenberg y otros (1969).

en la tradición rabínica acerca del supuesto filojudaísmo del emperador Nerón en buena medida para contraponerlo a la figura de los emperadores Flavios, autores de la destrucción del Templo de Jerusalén y del judaísmo como realidad política. (Lillo, 2013, p. 81).

El Talmud⁴⁴ y el Midrash⁴⁵ también traen una historia poco difundida por los historiadores de Occidente, quienes la consideran legendaria, pero que puede apoyar nuestra tesis de que el código noájico llegó a ser tan difundido y aceptado, que grandes personalidades del mundo grecorromano han sido calificadas como *temerosos del cielo*. La amistad de Rabí Yehudá HaNasí, el compilador de la Mishná y líder del pueblo de Israel, con Antonino⁴⁶ durante el segundo siglo de la era común nos sugiere que los líderes del pueblo de Israel sí enseñaban acerca de sus creencias a individuos de otras naciones que no llegaban a la conversión.

Lillo también se apoya en fuentes epigráficas⁴⁷ para sustentar su tesis del “proselitismo” judío en la Antigüedad. En ocasiones, las personas que abrazaban la fe judía hacían constar su condición en la epigrafía, como forma de expresión de una identidad. Por ejemplo, en el catálogo epigráfico de Frey, del total de 1539 inscripciones que recoge, siete se refieren a conversos y otras siete a los “temerosos de Dios”, es decir, a los que Lillo llama *semiprosélitos*.⁴⁸

En el citado estudio, el autor también destaca las inscripciones judías de la ciudad de Afrodiasias, en Asia Menor. Afirma que, de un total de 130 nombres judíos, 54 se identifican como θεοσεβεί, es decir, como semiprosélitos, lo que demuestra el enorme peso que los mismos tenían en la comunidad y que, al menos en esta región, el monoteísmo tenía un gran poder de atracción y era conocido entre las personas de otras culturas.

Lillo también trae algunos ejemplos de la literatura grecolatina donde se menciona, aunque de forma despectiva, que para la época había personas que simpatizaban con las doctrinas de la Torá. Siguiendo el rastro de las fuentes que usa Lillo, hemos encontrado en la literatura grecolatina mención de los *temerosos de Dios*. Por ejemplo, Juvenal, poeta de finales del siglo I y principios del II, satiriza la mala influencia de los vicios de los padres sobre sus hijos. Entre estas malas costumbres cuenta las de quienes asumían costumbres judías como

⁴⁴ Ver Sanedrín 91b:6; 91a:17; 91b:7. Berajot 57b:17. Avodá Zará 11a:6; entre otros lugares. El Talmud recoge la tradición oral del Torá desde el Siná hasta inmediatamente antes de su redacción.

⁴⁵ Ver Bereshit Rabá 11:4; 75:5, entre otros lugares.

⁴⁶ Ver el artículo *Antoninus in The Talmud*, en <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/1617-antoninus-in-the-talmud>.

⁴⁷ Lillo cita como fuentes el *Corpus Inscriptionum Iudaicarum*, de J. B. Frey, editado en dos volúmenes, el primero dedicado a las inscripciones judías de Europa, especialmente de Italia, y un segundo en que se recogen las inscripciones de Asia y África. Más reciente y copublicado por la Cambridge University Press en seis volúmenes; y el corpus de D. Noy, publicado por la Cambridge University Press en seis volúmenes.

⁴⁸ Por ejemplo: γλυκυτάθη μου συνβίω Θεοσεβείης κὲ τῆ ἀδελφῆ μου Κυριακῆ κὲ ἑμαυτοῦ ζῶντος ἀνέστησα, que se traduciría como “para mi dulce madre, temerosa de Dios, y a mi hermana Kyriaki, me he levantado con vida”.

el descanso en Shabat, el estudio de Torá, la alimentación *kósher* y, con el tiempo, la circuncisión (Stern, 1974, p. 102).⁴⁹

Stern cita una explicación filológica según la cual hay una conexión entre el *metuentes* de Juvenal y las expresiones de las fuentes judías *temerosos de Dios* (י-נ-ד א יארי) del *Tanak*, *temerosos del cielo* (מימש יארי) del Midrash y el Talmud, *σεβούμενοι ο φοβούμενοι τὸν θεόν* en los libros cristianos y una vez en las *Antigüedades* de Flavio Josefo, así como *metuentes* en algunas inscripciones latinas. Todas estas designaciones se refieren a la misma categoría de personas, es decir, no judíos atraídos por el judaísmo. Eruditos posteriores han definido a estos “simpatizantes” judíos como no judíos que mantuvieron algunas de las observancias del judaísmo pero que no llegaron a convertirse en prosélitos completos y no se sometieron al rito de circuncisión (no llegaron a ser *ger tzedek*). A estos simpatizantes del judaísmo se refieren también Flavio Josefo en *Contra Apionem*, II, 282, y Tertuliano en *Ad Nationes*, I, 13. (Stern, 1974, p. 102).

También en el derecho romano encontramos mención de las personas que, según podemos deducir de todo lo hasta ahora expuesto, seguían el código noájico. Durante la República y el Alto Imperio (cuando aún no había surgido el cristianismo) no hubo persecución formal contra el judaísmo. Sin embargo, tras las guerras de los judíos contra los romanos, en los imperios de Adriano y Septimio Severo (s. II) el *brit milá* fue prohibido y con la posterior cristianización de las autoridades romanas el culto judío empezó a ser prohibido. Lillo refiere El libro XVI del *Codex Theodosianus*⁵⁰ (época del Bajo imperio), cuyo octavo apartado se refiere a los *caelicoli* para acusarlos de superstición y someterlos a la misma ley que obligaba a los judíos (“los herejes”) a convertirse al culto cristiano en un plazo de tiempo.⁵¹ Luego de esta proscripción parece haber disminuido notablemente la difusión del código noájico y, en cambio, el cristianismo se afianzó como religión oficial del Imperio.

181

5. Conclusión

Aunque la periodización axial no parece ser proclive a abordar los períodos interculturalmente, cabe imaginarse tal posibilidad debido a los paralelismos narrativos y conceptuales

⁴⁹ Traducción libre nuestra.

⁵⁰ Ver <http://www.thelatinlibrary.com/theodosius/theod16.shtml>.

⁵¹ Traducción libre nuestra del texto latino que se encuentra en <https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Constitutiones/CTh16.html#8>. Con “herejes” se refiere a los judíos. La ley equiparaba a los no judíos monoteístas y los judíos para efectos de la obligación de convertirse al cristianismo.

que podemos encontrar entre diversas culturas contemporáneas y extemporáneas, sea para descubrir que los paralelismos son de origen o surgieron por aprendizaje.

Hemos encontrado algunos paralelismos entre tradiciones aparentemente disímiles —como la andinoamericana y la monoteísta— y otras genealógicamente más próximas —como el judaísmo, el cristianismo y el islam— que permiten abordar la religión en la sociedad postsecular como un conjunto de tradiciones con un contexto de origen común no detectado y por explorar. La tradición sobre el Diluvio como consecuencia de la desobediencia a leyes divinas nos sugiere que distintas culturas y civilizaciones compartían el conocimiento sobre leyes morales básicas para el establecimiento de una sociedad ordenada. Este podría ser el indicio de ese contexto de origen compartido no detectado de las intuiciones morales postseculares por el que Habermas se pregunta en la segunda y más reciente etapa de su pensamiento.

Desde luego, hasta ahora Habermas no se ha percatado de la posibilidad de explorar noájicamente tal contexto de origen no detectado. Su concepto sobre el mensaje universal del judaísmo obedece a una historiografía influida por el positivismo que ve en las cosmovisiones axiales —como el monoteísmo hebreo— la superación de estadios anteriores. En cambio, la tradición judía misma siempre ha estado consciente de que su particularísimo no está reñido con un mensaje universal que le precede históricamente y del que es transmisor: el núcleo moral de la humanidad expresado en el código noájico.

182

El abordaje habermasiano de las religiones se enriquecería si, además de abordar la cosmovisión y el significado de los contenidos religiosos en clave evolutiva, también incorpora la exploración de la historicidad de las tradiciones religiosas desde una perspectiva —la noájica— que le permita reducir *ex ante* la pluralidad que aparentemente le obliga a relegar la legitimidad de las pretensiones de validez religiosas a la esfera pública informal.

También las tradiciones religiosas que hacen vida en una democracia se beneficiarían de tal enfoque, pues la inmensa mayoría de fieles no ha tenido acceso a identificar un contexto de origen con validez duradera en el tiempo (como el código noájico) que les permita establecer relaciones interreligiosas armoniosas basándose en argumentos que no han logrado detectar dentro de sus propias tradiciones. Debido a los fuertes compromisos cosmovisivos y conceptuales, culturales y afectivos que los ciudadanos religiosos guardan con sus respectivas tradiciones, no son comparables las motivaciones para un diálogo con otras tradiciones que un ciudadano religioso puede encontrar en la necesidad de armonía civil respecto de las motivaciones que podría encontrar si identifica en su propia tradición enlaces históricos y conceptuales con otras tradiciones y con los conceptos modernos que, según Habermas, son desencapsulados por el pensamiento moderno.

Para el ciudadano secular, en cambio, un enfoque genealógico abierto a encontrar ideas deslumbrantes en un posible contexto de origen de los contenidos seculares no detectado

pero enraizado en un núcleo común posibilita que comprenda mejor el origen de aquellas pretensiones de validez y el vínculo genealógico con las tradiciones religiosas.

En este último caso, desde luego la intención de una comprensión de la religión desde la perspectiva de los involucrados no se traduce en que el ciudadano secular cambie él mismo de cosmovisión y de forma de argumentar, pues su lugar de comprensión y argumentación está determinado por la razón instrumental como único órgano válido de conocimiento, órganos que también le sirve para justificar racionalmente posiciones tomadas *a priori*, no sometidas a examen argumentativo y que están fuertemente influenciadas por aspectos sensoriales y emotivos.

* * * * *

Bibliografía

- Clorfene, Ch.; Rogalsky, Y. (1987). *El camino del gentil justo*. Trad. Juan Mayorga. Montevideo, Fundación Luz de Vida Internacional.
- Coffman, A. (2001). *La Torá con Rashí*. México D.F., Editorial Jerusalem de México.
- Cowen, S. D. (2020). *Ética universal. La teoría y la práctica de las leyes noájicas*. Trad. Carlos José Sánchez Corrales y María José Sánchez. Quito, Publinoah.
- Deshmukh, A. (2022). *Mapped: The World's Major Religions*. Publicado el 11 de febrero de 2022, de <https://www.visualcapitalist.com/mapped-major-religions-of-the-world/>.
- Emden, J., (1750). *Seder Olam Rabbah ve'Zuta on the Gospels*. (s. f.), de <https://berkeleycenter.georgetown.edu/quotes/jacob-emden-i-seder-olam-rabbah-ve-zuta-i-on-the-gospels-c-1750-ce>.
- Estermann, I. (1998). *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito, Abya Yala.
- Falk, H. (1985). *Rabbi Jacob Emden's views on Christianity and The Noahide Commandments*. (s. f.), de eweb.furman.edu/~ateipen/ReligionA45/Emden.html.
- Gordon, P. (2019). *Axial Age (Achsenzeit)*. En A. Allen & E. Mendieta (Eds.), *The Cambridge Habermas Lexicon* (pp. 24-26). Cambridge, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781316771303.009>.
- Grunblatt, N. (trad.). (2016). *Sidur Tehilat Hashem*. Buenos Aires, Kehot.
- Guamán; F. *Nueva corónica y buen gobierno*. *Det Kongelige Bibliotek* (s. f.), de <http://www5.kb.dk/permalink/2006/poma/25/es/text/?open=idm45821230772128>.
- Habermas, J. (2015). *Mundo de la vida, política y religión*. Madrid, Trotta.
- Habermas, J. (2020). *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Berlín, Suhrkamp.
- Hill, C. (2002). *The Noachian Flood: Universal or Local?*. *Perspectives on Science and Christian Faith*, 54 (3). <http://www.csun.edu/~vcgeo005/Carol%201.pdf>.
- Hylton, A. (2015). *Paul the Scholar: Rabbi Jacob Emdens Insight*. RJSSM. 04 (11), www.theinternationaljournal.org.
- Jaspers, K. (1980). *Origen y meta de la historia*. Madrid, Alianza Editorial.
- Jiménez, (2002). *El tema del diluvio en Ovidio y sus precedentes en las literaturas orientales*. *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*. Vol. 22 Núm. 2 (2002) 399-428. <https://revistas.ucm.es/index.php/CFCL/article/view/CF-CL0202220399A/16860>.
- Joas, H. (2020). *Faith and Knowledge: Habermas' Alternative History of Philosophy*. *Theory, Culture & Society*, 37(7—8), 47—52. <https://doi.org/10.1177/0263276420957746>.
- Lafont C. (2021). *Remarks of a young Habermasian on Jürgen Habermas' Also a History of Philosophy*. *Constellations*; 28, 25—32. <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12554>.
- Lillo Botella, Carlés. (2013). *La conversión al judaísmo durante la Antigüedad tardía*. *POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica* 25, 75-99. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5061898>.

- Maimónides, M. (2002). *The Guide For The Perplexed*. Trad. Friedlander, M. Skokie, Varda Books.
- Pearl, M. (2014). *The First Beit Midrash: The Yeshivah of Shem and Eber*, Kol Hamevaser, (s. f.), de <https://www.kolhamevaser.com/2014/11/the-first-beit-midrash-the-yeshivah-of-shem-and-eber/>
- Rittenberg, L. y otros. (1969). *The Universal Jewish Encyclopedia in ten volumes*, VIII. Nueva York, Ktav Publishing House.
- Stern, M. (Trad.) (1974). *Greek and Latins Authors on Jews and Judaism*, Vol 2. Jerusalén, The Israel Academy of Sciences and Humanities.
- Talmud de Babilonia. “The William Davidson Edition”. *Sefaria*. URL= <https://www.sefaria.org/texts/Talmud>. Consultado el 8-11-2022.
- Young, D. A. (1999). “The Biblical Flood as a Geological Agent: A Review of Theories”. *The Paleontological Society Papers*, 5, 119—134. <https://doi.org/10.1017/s1089332600000565>.
- Zalman, Sh. (2020). *Likutei Amarim Tania*. Trad. Natán Grunblatt. Buenos Aires, Kehot.