

MAGIA, MILAGRO Y MARAVILLA

DIANA SPERLING

Diana Sperling es escritora y filósofa. Enseña Pensamiento Judío y Filosofía en el Seminario Rabínico Latinoamericano. Alocución pronunciada durante las *Jornadas de Estudio y Reflexión sobre Misterios y Enigmas en las Creencias Religiosas*, los días 10 y 11 de mayo, 1999.

Quiero destacar el hecho de que podamos estar aquí reunidos para discutir y reflexionar sobre un tema que no cesa de inquietarnos. Es casi un milagro que exista esta posibilidad, y es una maravilla que una institución como el Seminario Rabínico Latinoamericano ofrezca el espacio y la oportunidad para que digan su palabra al respecto voces tan diferentes, y se escuchen aquí, opiniones de diversas tradiciones y disciplinas acerca de una cuestión que nos toca tan hondo.

La virtud consiste en eso: en reconocer que la pregunta por la magia es inherente al espíritu humano, y que no se trata de eliminarla de nuestro pensamiento sino de sostenerla como pregunta, en abrir el abanico de cuestiones que a partir de allí se sugieren. En la Introducción a la *Crítica de la Razón Pura*, Kant decía —fines del siglo XVIII— que la razón humana tiene el destino de formularse preguntas que nunca se podrá responder, pero que jamás dejará de plantearse, porque forman parte de su naturaleza. Esas preguntas están vinculadas a lo mismo que nos convoca esta noche: lo que excede nuestro conocimiento, lo que va más allá de los marcos de tiempo y espacio, que es donde nuestra razón puede conocer.

Por eso, la pregunta por la magia, por lo sobrenatural, atraviesa las épocas, y no depende para su respuesta de la evolución, del progreso o de la ciencia. Es un ámbito del todo diferente, independiente de la ciencia, precisamente porque la ciencia se ocupa de lo “natural” y la pregunta que aquí recreamos versa sobre lo que excede lo natural. De manera, pues, que se trata de refloatar la pregunta, ya que el sentido de la pregunta es provocar inquietud, incitar a la reflexión acerca de lo propio del hombre, de su constitución y de sus preocupaciones.

Lo extraordinario de nuestras fuentes es que esta inquietud está reconocida como imposible de erradicar. En efecto, en los textos fundantes del judaísmo la cuestión de la magia aparece una y otra vez bajo la forma del conflicto. Se trata, allí, de un combate eterno, de un conflicto que no se da nunca por resuelto, como si las fuentes dijeran: tal vez podamos expulsar la magia, el ejercicio y el acto de la magia, pero no la tendencia humana a recurrir a ella, no *el pensamiento mágico*. Porque este deseo

de ir siempre un poco más allá, de violar la frontera, es propio del hombre, y sería iluso darlos por superado de una vez y para siempre.

De modo que la tendencia a la magia subsiste como algo que debe ser encauzado, acotado, reorientado en forma permanente por una nueva forma de pensar al respecto.

Así, pues, una de las cuestiones que plantea el examen de las fuentes es la diferencia entre aspectos a primera vista casi indiscernibles: ¿cuál es el límite, por ejemplo, entre creencia y superstición? ¿O entre magia y milagro? ¿Qué diferencia los actos de los magos del Faraón en Egipto de los consumados por Moshé? ¿Qué distingue el encantamiento de la bruja de Endor, haciendo aparecer el espectro de Samuel ante los ojos de un aterrado rey Saúl, de la aparición de la mano que escribe en el muro en la profecía de Daniel, o la detención del sol en una batalla o la apertura de las aguas del mar para que pasen los hebreos? Tal vez debamos reconocer que los hechos en sí, los hechos desnudos no tienen nada de distinto. Sin embargo...

Creo que lo que se pone en juego aquí es la cuestión de la interpretación. Y no hablo de interpretación en un sentido banal, psicologista o subjetivo, sino en un sentido más hondo y abarcador. Lo mostraré con un ejemplo: ¿Qué es una piedra? Una piedra es una piedra. Pero: si una piedra tirada allí, al borde de un camino, es tomada por la mano de alguien en un cementerio y colocada encima de la tumba de un ser querido, *esa piedra ya no es meramente una piedra*. Mediante la intención, el acto de esa persona, esa misma piedra pasa ahora a significar algo, a decir algo. Esa piedra ha sido arrancada a su mudez, a su pura materialidad, a su in-significancia, para convertirse en signo. Sin que haya mediado una operación que cambie su forma o su color, sin que un cincel o un martillo la haya modificado en nada de su perfil o su consistencia, *esa piedra ahora es testimonio*. Ha pasado a formar parte de un conjunto de sentido, a integrar un sistema simbólico, a ligarse con otros signos en el seno de una estructura significante. *Ha sido interpretada*.

De la misma manera, los actos mágicos, la tendencia del hombre a lo sobrenatural, el deseo de empujar el límite siempre un poquito más allá, la ambición de dominar aquello que se nos escapa, todo esto es incluido en las fuentes bíblicas —al igual que el *ietzer ha ra*— como parte de lo humano y -en tanto elemento de un conflicto que nunca habrá de resolverse-, exigiendo una constante reinterpretación.

Esta reinterpretación es lo que Levinas denomina “el pasaje de lo sagrado a lo santo”. En esto, precisamente, consiste el judaísmo. En dibujar otro marco, en redefinir las coordenadas dentro de las que esa tendencia humana habrá de ubicarse, en articular otro código y diseñar otros vectores para que ese mismo impulso encuentre otra significación y adquiera otro valor.

Lo santo y lo sagrado: a primera vista, se trata de lo mismo. Al menos, en el lenguaje cotidiano estamos habituados a utilizar ambos términos en forma casi indistinta, como sinónimos. Sin embargo, hay entre ellos una distancia cualitativa fundamental. La degradación de lo sagrado, dice Levinas, es lo que da origen a la magia, la brujería, la superstición, los encantamientos, la adivinación. ¿Por qué? Porque lo sagrado tiene necesariamente como telón de fondo, como condición de posibilidad, el paganismo. En efecto: en el pensamiento mítico-pagano, por un lado, los hombres son hijos de los dioses, son algo así como dioses degradados, venidos a menos, pero comparten con ellos la esencia y el origen. A la vez, y como parte del mismo sistema, los elementos de la naturaleza son, también, divinos. La naturaleza es *en sí* sagrada. La tierra, el mar no son simples componentes del mundo físico, sino que son divinidades. Basta recorrer cualquier texto que haya perdurado de las culturas míticas arcaicas para comprobarlo. Así, el hombre no tiene un ámbito propio, claramente diferenciado, sino que pertenece a lo mismo que los dioses y que las fuerzas naturales. Está hecho de la misma sustancia. Es sólo a partir de ese supuesto que el hombre puede tener alguna influencia, algún poder para manipular aquello que le es consustancial, aquello con lo que guarda cierta identidad de esencia: él pertenece al ámbito de lo natural y de lo divino, y puede por tanto volverse sobre dicho ámbito mediante algún artilugio que le permita aumentar su poder. Es una cuestión de grados, distancia cuantitativa, y no cualitativa, lo que lo separa de su origen. ¿Qué pasa, por su parte, en el monoteísmo? Se rompe tal parentesco. No hay continuidad de origen ni de esencia entre dioses y hombres, entre lo divino y lo humano, como así tampoco entre lo natural y lo humano. No hay más naturaleza divinizada, los elementos naturales son —al igual que el hombre— producto de una creación, de un acto voluntario y deliberado de creación de un dios único y todopoderoso, al cual nada ni nadie podrá parecerse.

No hay más sagrado; ni árboles, ni ríos, ni astros, ni vientos tienen carácter divino. Si un trozo de tierra resulta con-sagrado, esto significa *separado*, distinguido en razón de un motivo específico que hace la historia, pero no porque ese trozo de tierra sea en sí divino. Al hombre, pues, se le informa: *no seréis como dioses*. No sois, no podréis ser como dioses. (No es casual que, en el contexto bíblico, quien sugiere la posibilidad de ser como dioses sea la serpiente, un símbolo típico de los mitos paganos). Tal vez, pienso, el judaísmo entero, la revolución monoteísta en su totalidad pueden entenderse como un despliegue y una explicitación de este mandato.

Porque este mandato es lo que instala al hombre en un ámbito propio. Es el advenimiento de la diferencia. Es la diferencia fundante, que posibilitará toda otra diferencia y *que hará de la diferencia misma condición de posibilidad*.

No ser como dioses, perder el carácter divino tanto como el “natural”, es lo que hace al hombre hombre. Mortal, finito, imperfecto pero perfectible. Arrojado a su condición humana: en eso consiste su grandeza y su miseria. Dado que volver hacia atrás —al presunto origen divino, como en el paganismo— le es imposible, pues no hay tal origen, su única posibilidad es marchar hacia adelante. *Lej-lejá*. Así, su ámbito de acción habrá de ser radicalmente distinto, ya que su esencia y su constitución también lo son. Allí es pues donde la magia pierde todo sentido: ya no es posible manipular sobre los elementos de la naturaleza, sobre espíritus divinos, sobre fuerzas personificadas. Caído lo sagrado, se abre el espacio de lo santo; y esto es lo que manda la Torá.

La santidad entonces estaría ligada a lo puramente humano, en tanto imperativo ético. Y este imperativo se da como ley, reiterada y repetida una y otra vez, porque es ella la otra cara del conflicto que mencionábamos. Si la tendencia a la magia es inevitable, si la tentación pagana se hace presente una y otra vez, aquello que la acota y la reorienta también debe insistir. La Ley, en ese sentido, es siempre vacilante: nunca finalizará de hacer su tarea, nunca caducará en su necesidad.

Y aquí, precisamente, radica el otro término que nos convoca: maravilla. Maravilla que para Rosenzweig tiene un nombre: Revelación. Eso que no cesa de desplegarse y de reactualizarse en cada instancia de la vida judía a lo largo de los siglos y los milenios, porque se trata de una revelación viva, activa.

Se trata, de hecho, de una revelación múltiple: en el Sinaí, Di-s se revela a Sí mismo, pero también revela al hombre en tanto hombre, le revela al hombre su propia consistencia. La Revelación adopta la forma del Yo - Tú, del encuentro y la interlocución, del diálogo y el pacto. La Revelación, entonces, en tanto es revelación de Di-s tanto como del hombre, implica también revelación de la distancia, de la diferencia.

Si leemos atentamente el episodio de la entrega de la Torá, *Ma'amad har Sinai*, veremos que la noción que se repite una y otra vez es la de *límite*: Di-s le dice a Moshé: advierte a la gente de tu pueblo que no pase de esta línea, que no extienda su mano para tocar el monte, que no se acerque más de lo establecido. Límite, límite. Límite que, referido allí a lo físico, alude a la distancia entre lo divino y lo humano y a la imposibilidad - prohibición de traspasar.

De manera entonces que este episodio nos enseña que si la entrega de la Torá es un don, el don es en sí mismo el límite. El judaísmo, pues, no sería otra cosa, —y nada menos— que *un saber del límite*. Y en este saber consiste la esencia de la Revelación.