

[1]

MILAGROS DE JESÚS Y TEOLOGÍA DEL MILAGRO*

Armando J. Levoratti

En teología, como en cualquier otra disciplina intelectual o científica, las cuestiones de enfoque suelen ser determinantes. Es suficiente que la pregunta inicial esté mal planteada, que los presupuestos de los que se parte sean unilaterales o erróneos, o que se aplique un método inadecuado, para que todo el curso de la investigación, y más aun sus resultados, se vean seriamente comprometidos. De ahí que R. Latourelle, al comienzo mismo de su libro sobre los milagros de Jesús y la teología del milagro,¹ haya considerado oportuno poner de relieve el doble cambio de enfoque que ha contribuido a renovar todos los ámbitos de la reflexión teológica, incluida, naturalmente, la hermenéutica de los signos de credibilidad del cristianismo.

Se trata, en primer lugar, del predominio acordado al *enfoque antropológico*. Este cambio de óptica (o, como suele decirse, este “viraje hacia el hombre”)² hace que la teología se ponga en

* Reflexiones en torno al importante libro de René Latourelle, *Miracles de Jésus et Théologie du miracle*, Les Editions Bellarmin-Les Editions du Cerf. Montréal-Paris..1986 (Recherches, Nouvelle Série), 393 págs.

¹ Este libro es el tercero de una serie que trata de responder a las tres preguntas siguientes: ¿Es Jesús identificable como realidad histórica? ¿Responden Jesús y su mensaje a la pregunta fundamental sobre el sentido de la existencia humana? ¿Es Jesús identificable como Dios-con-nosotros? La primera de estas cuestiones fue abordada por R. Latourelle en su obra *Accès à Jésus par les Evangiles* (Montréal-Paris, 1978); la segunda, en *L'homme et ses problèmes à la lumière du Christ* (Tournai-Montréal, 1981). Responder a la última de esas preguntas (al menos en parte) implica considerar los signos que revelan y acreditan a Jesús como Hijo del Padre y esto invita al autor a elaborar una teología del milagro a partir de los milagros de Jesús.

² Quizás no sea superfluo aclarar que este enfoque antropológico no pone necesariamente a la teología en absoluta contradicción con ciertas corrientes

[2] del pensamiento contemporáneo que presagian el próximo e inevitable fin de la antropología tal como se la venía planteando desde Kant. El hombre, ha escrito M. Foucault, “no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya plantado el saber humano”; es, más bien, “una invención, cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento”; y si el suelo positivo de nuestro saber desapareciera como apareció, el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena”. Estas palabras han hecho poner el grito en el cielo y como casi siempre son mal entendidas, parece conveniente decir algo al respecto. Si tratamos de restituir en su verdad los pensamientos de una época, será preciso distinguir, dice Foucault, dos órdenes heteromorfos pero que mantienen entre sí relaciones y dependencias. En el nivel más superficial me encuentra el plano *doxológico* (doxa = opinión), con todas las opiniones que lo constituyen y con todas las cosas efectivamente dichas. Pero luego habrá que descender más profundamente, por debajo de este nivel, para descubrir el basamento *arqueológico* que define las condiciones de posibilidad de todo saber singular, sea que éste se manifieste en una teoría o que se mantenga silenciosamente investido en una práctica. De ese modo nos encontramos con la *episteme* o campo epistemológico, que hace que en una época dada haya correspondencias profundas entre los diferentes dominios del saber y que define las condiciones en las que puede sustentarse un discurso. En una cultura y en un momento dados, nunca hay más que un solo sistema epistemológico, y este desempeña, con relación a los conocimientos particulares, el papel de un campo trascendental. De ahí el evidente paralelismo entre los análisis de Foucault y la filosofía kantiana: Kant se interrogaba sobre las condiciones *a priori* que hacen posible el conocimiento humano en general; Foucault en cambio, pretende descubrir el *a priori* histórico que hace posibles los saberes particulares de una época. Así, por ejemplo, la época clásica (que abarca la mayor parte de los siglos XVII y XVIII), se reconoce por su manera de pensar el infinito: lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño de Pascal; el infinito en sí mismo, por su causa y entre determinados límites, según Spinoza; todos los infinitos de Leibniz... pero antes del siglo XVIII la figura *Hombre* aun no había penetrado en el campo del saber, porque no había una conciencia epistemológica del hombre como tal, o dicho con otras palabras: la *episteme* clásica se articuló siguiendo líneas que no aislaban un dominio propio y específico del hombre. Se hablaba, sí, de la naturaleza humana; el hombre era tratado como un género o una especie, pero aún no se habían constituido las ciencias humanas, que hacen del *Hombre* el objeto de su investigación, lo delimitan en su ser singular y pretenden conocerlo científicamente. Es decir que no existe “el problema eterno del hombre”, que ha recibido a lo largo de los siglos respuestas variables; porque si bien el ser humano está siempre ahí como “referente prediscursivo”, la figura *Hombre* no existe transhistóricamente, sino que se constituyó y adquirió consistencia en un campo epistémico que hizo inevitable su aparición; y si (como es previsible) ese basamento epistemológico se derrumbara, los seres humanos seguirían existiendo, pero se desmoronaría la ciencia antropológica que se apoya en él. Pero entonces no habría que lamentarse (“retengamos nuestras lágrimas”, dice Foucault), ya que siempre cabe preguntar si esa figura *Hombre* era una figura buena; ¿liberó al hombre de la violencia? ¿Le dio fuerza para vivir, para hablar, para trabajar? ¿O aprisionó la vida, el amor, la libertad y al hombre mismo? Aun corriendo el riesgo de establecer un paralelismo demasiado aventurado, conviene recordar que san Pablo habla de la necesidad de hacer *morir* al “*hombre viejo* para renovarse en lo más íntimo del espíritu y revestirse del *hombre nuevo*, creado a imagen de Dios en la justicia y en la verdadera santidad” (Ef 4, 22-24). Y esa “muerte del hombre” —del hombre encadenado por sus pasiones desordenadas, por sus malos deseos y también por la avaricia, que es una forma de idolatría (Col 3, 5) —no constituye para Pablo un hecho lamentable, sino todo lo contrario: es el “paso” insustituible para que el pecador llegue a ser una “nueva criatura” en Cristo y en el Espíritu. Sobre el pensamiento de M. Foucault

[3] consonancia con las corrientes personalistas del pensamiento contemporáneo, pero no por eso se añade a la perspectiva teológica como un aditamento que le viene de fuera, sino que está en estrecha correspondencia con el dinamismo profundo de la verdad revelada. Ante todo, porque los testimonios bíblicos no hablan nunca de un Dios que prescindiera del hombre, y luego porque ninguna verdad de fe ha sido revelada en razón de sí misma, como verdad abstracta y puramente teórica, sino que ha sido dada a conocer *propter nos homines et propter nostram salutem*, o, según la formulación del Concilio Vaticano II, *nostrae salutis causa*, “en orden a nuestra salvación” (DV, 11), y precisamente porque es una “verdad salvífica”, la aceptación o el rechazo de esa verdad no dejan al hombre en la misma situación en que se encontraba antes de la fe o de la incredulidad, sino que lo relacionan de una manera nueva con Dios, consigo mismo y con los demás. Por lo tanto, siempre que la teología trata de sacar a luz la significación que el misterio cristiano tiene para el hombre, o el compromiso práctico que deriva de él, no “antropologiza” indebidamente el contenido de la revelación; lo que hace, en realidad, es poner de manifiesto una de sus dimensiones más esenciales.

La incidencia del enfoque antropológico (histórico y personalista) en la teología fundamental puede apreciarse, por ejemplo, en la reformulación de que ha sido objeto el concepto de revelación. Hasta muy avanzado el siglo XX, en efecto, una apologética mal llamada “tradicional”, porque es de fecha relativamente reciente y sólo llegó a constituirse en la atmósfera racionalista del iluminismo, solía reducir el hecho de la revelación a

véase especialmente su libro *Las palabras y las cosas*, Ed. Siglo XXI, México, 1968, págs. 299ss; G. Deleuze, *Foucault*, Les Éditions de Minuit, 1986, págs. 131-141. Las ideas de Foucault son criticadas desde diversos puntos de vista en: AA.VV., *Análisis de Michel Foucault*, Editorial Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1970; A. Pieretti, *Lo strutturalismo e la “morte de l'uomo”*, Città Nuova, Roma 1977.

[4] la comunicación o a la enseñanza, por parte de Dios, de un conjunto de verdades religiosas que es obligatorio creer porque proceden de él. Y se ha necesitado mucho esfuerzo —más de medio siglo de ardorosos debates y contestaciones, además del inevitable recurso a las fuentes bíblicas y patrísticas— para llegar a una valoración y a una exposición más equilibrada de los múltiples aspectos involucrados en el misterio que está en la base misma del cristianismo. Porque la revelación, de acuerdo con distintos puntos de vista, es a la vez acción divina y acontecimiento histórico, experiencia y mensaje, testimonio y encuentro, promesa y cumplimiento, plenitud **ya** alcanzada y espera escatológica, discurso proferido y palabra interior. Y como revelación y fe son realidades correlativas, la renovación de uno de estas conceptos trae aparejada necesariamente la renovación del otro. Por eso, no se puede hablar de la revelación en términos de testimonio, de diálogo o de encuentro sin poner de relieve al mismo tiempo la estructura personal y dialógica de la fe en cuanto respuesta a la acción reveladora de Dios. Así, una visión más integral del hecho de la revelación nos lleva a considerar el acto de fe no sólo como el asentimiento intelectual a la verdad del Evangelio, sino como el don de toda la persona al Dios que se da a conocer por medio de Jesucristo.

Pero, por otra parte, si sólo Cristo nos revela el verdadero rostro del hombre (del mismo modo que es también él quien nos manifiesta el verdadero rostro de Dios, Jn 14, 19), es preciso afirmar que el misterio de la condición humana se esclarece únicamente a la luz del misterio del Verbo encarnado (GS, 22) y que el discurso sobre el hombre alcanza su más profunda verdad cuando penetra en el ámbito de la cristología y llega a ser discurso sobre Cristo. Por eso, el enfoque antropológico resulta insuficiente e incompleto, si no entra en un movimiento de convergencia con el *enfoque* cristológico. Y aquí es preciso tener presente que este enfoque cristológico, no menos que el antropológico, es precisamente eso: un enfoque, una perspectiva y un modo de acercamiento a la totalidad del misterio revelado. De ahí que la referencia a la persona de Cristo no proporciona simplemente a la investigación teológica un contenido más, sino que constituye el centro vital que articula y confiere inteligibilidad al conjunto de las verdades de fe. Cristo, en electo, no es sólo el mediador de la revelación definitiva y de la alianza escatológica (Heb 1, 1-2; 8,13), ni es tampoco únicamente el contenido central del kerigma (Rom 1, 1-4; cfr Mc 1, 1), sino que es también, y sobre todo, la única

[5] vía de acceso al conocimiento del Dios uno y trino, y, por lo tanto, el *primum cognitum* para la fe cristiana. Porque “nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar” (Mt 11, 27; cfr. Jn 14, 6), y si la teología tiene que hablar de Dios como Dios habla de sí mismo, no habrá que olvidar que Dios, en esta ‘etapa final’ (es decir, cuando pronuncio su palabra última y definitiva) “habló por medio del Hijo” (Heb 1,2). Por lo tanto, si de veras tomamos en serio la necesidad de pensar cristológicamente a Dios como el-que-viene-a-nosotros-en-Jesucristo, la teología deberá poner al Crucificado y Resucitado como punto de referencia ineludible para llegar a un conocimiento de Dios que corresponda realmente al ser de Dios.

Los milagros de Jesús en cuanto signos del Reino

Este cambio de la perspectiva teológica obliga asimismo a pensar de una manera nueva la naturaleza del milagro en cuanto signo de credibilidad del mensaje cristiano. Y esto quiere decir, por lo tanto, que el milagro, en la acepción *cristiana* del término, no debe ser considerado únicamente desde un punto de vista físico o metafísico, ni mucho menos puede ser definido simplemente como la derogación o la suspensión de las leyes naturales por la intervención especial de Dios en los acontecimientos de este mundo.³ Ante todo, porque nadie sería capaz de establecer de manera apodíctica que un fenómeno científicamente inexplicable supera real y efectivamente las fuerzas de toda la naturaleza crea-

³ La consideración puramente apologética del milagro, de neto cuño racionalista, relega a un segundo plano el aspecto de acontecimiento-signo, privilegiando unilateralmente el aspecto de hecho físico objetivo, verificable con los métodos de las ciencias positivas. De este modo, el milagro aparece como una especie de “alarde de fuerza” que Dios realiza para demostrar a verdad del mensaje revelado, pero que mantiene con el hecho de la revelación y con la misma verdad revelada una relación puramente extrínseca. De ahí la necesidad de considerar en primer lugar los milagros de Jesús, y luego los milagros en general, en la totalidad de sus aspectos y en la pluralidad de sus significaciones. Esto supone, como lo indica con insistencia R. Latourelle, que también se preciso tener en cuenta la función declarativa, figurativa, simbólica o reveladora del milagro. Sólo así éste queda insertado en el conjunto de una revelación en la que están íntimamente asociadas las acciones de Dios y sus palabras. Cfr. *Miracles de Jésus et Théologie du Miracle*, especialmente págs. 342-344.

[6] da y procede en forma directa de una causa trascendente,⁴ pero además y principalmente, porque esa concepción reduce de hecho del milagro a la categoría de mero prodigio o de fenómeno físico extraordinario, separándolo del contexto humano y religioso en el que un determinado hecho excepcional adquiere su dimensión de *signo*. Y es precisamente este sesgo significante (como ya lo había puesto de relieve M. Blondel desde fines del siglo pasado) el que hace que el milagro aparezca como un testimonio inscripto por el mismo Dios en el curso de los acontecimientos intramundanos.

De acuerdo con este criterio, resulta a todas luces insuficiente, desde el punto de vista teológico, definir *a priori* el milagro como una brecha en las leyes de la naturaleza y afirmar seguidamente que Dios ha transgredido una y otra vez esas leyes para garantizar

⁴ En el plano estrictamente científico, ningún hombre de ciencia se resolvería a aceptar como *inexplicable* lo aún *no explicado*. Admitir lo no explicado es reconocer simplemente la existencia de un problema; admitir lo inexplicable sería en cambio aceptar una solución; pero la menos válida, ya que ella implicaría una claudicación de la ciencia en su propio terreno. Si un científico afirma que un fenómeno determinado (por ejemplo, una curación instantánea) no tiene explicación, lo que esta diciendo realmente es que la ciencia todavía no dispone de los conocimientos necesarios para establecer las cause que lo han producido. Su condición de hombre de ciencia lo obliga a suspender el juicio provisoriamente y a esperar que en el futuro un nuevo descubrimiento permita aclarar el problema. Pero ni siquiera un científico creyente podría postular la intervención de una causa trascendente sin introducir una especie de *deus ex machina* en el orden fenoménico cuyas leyes trata de registrar. Y, viceversa, un científico no creyente cometería una extrapolación similar si afirmara que las ciencias positivas excluyen la posibilidad del milagro. En realidad, las ciencias tienen mucho que decir cuando se trata de establecer el carácter extraordinario de un *prodigio* o *portento*, pero no pueden penetrar en lo específico del milagro, ya que éste es un signo dirigido a todo el hombre y no al científico en cuanto tal. El milagro, en efecto, no es un hecho aislado; está en estrecha vinculación con el mensaje cristiano y exige ser considerado en relación con la intención divina que manifiesta y con la palabra que lo sitúa en su verdadero contexto. Sin la palabra, el milagro sería un signo mudo y opaco. Hoy en día, la verificación crítica de un milagro se ha hecho extremadamente exigente debido a los requerimientos del espíritu contemporáneo. Para evitar todo posible engaño o ilusión, la Iglesia suele recurrir al dictamen de las ciencias experimentales, particularmente de la medicina. Pero el juicio que cualifica a un acontecimiento de “milagro” propiamente dicho —es decir, que reconoce en ese acontecimiento una epifanía de Dios— va más allá de lo que puede verificar el método científico y requiere un compromiso de toda la persona.

[7] la verdad del mensaje transmitido por sus enviados. El milagro, en efecto, sólo tiene sentido en el contexto de la salvación que llega al mundo a través de Cristo; por lo tanto, cualquier tentativa de extraerlo de ese contexto distorsiona su verdadera naturaleza y esto significa que es preciso abandonar el planteo extrínseco que considera los signos de la revelación como piezas fragmentarias y aisladas, o como argumentos que garantizan, desde fuera una revelación con la que mantienen únicamente lazos jurídicos. O dicho en forma positiva: todos los signos de la revelación están esencialmente referidos a la persona de Cristo, y el principio fundamental, en el caso particular del milagro, no puede ser otro que el siguiente: los *milagros* por *excelencia* son los realizados por Jesús, ya que éstos, precisamente porque emanaban directamente de su persona, eran un signo concreto de lo que Jesús es para el hombre: el Salvador de *todo* el ser humano, el que lo libera íntegramente, en el alma y en el cuerpo, física y espiritualmente.

Los milagros de Jesús, en efecto, son el signo del Reino que llega; o más concretamente, el signo de la salvación que llega a través de Jesús (Mt 11, 2-6; Lc 7, 18-23), porque manifiestan el poder de Dios en el acto mismo de su victoria sobre las fuerzas del mal (Lc 10, 18; 11, 20; Mt 12, 28). El milagro tiene, por lo tanto, una pluralidad de aspectos y de sentidos, ya que no cumple solamente una función de revelación y de atestación, sino también de liberación y de plenificación del hombre como lo ilustra singularmente el relato de la curación del endemoniado de Gerasa (Mc 5, 1-20). Este relato nos muestra, efectivamente, a un hombre desposeído de todo: de su equilibrio somático y psíquico, de su dignidad humana y de su vinculación positiva con la sociedad, alienado de sí mismo y de la vida comunitaria. De ahí la peculiar significación que adquiere el acto realizado por Jesús. Al llevar a cabo aquel exorcismo Jesús no sólo devuelve al hombre su plena integridad humana y lo reincorpora a la sociedad, sino que hace de él un testigo de la misericordia divina en el mismo territorio donde antes había vivido como marginado e impuro. Primero transforma al esclavo en hombre libre y luego hace de él un evangelizador del Reino: “El hombre se fue y comenzó a proclamar por la región de la Decápolis lo que Jesús había hecho por él y todos quedaban admirados” (Mc 5,20).

Pero lo que en este relato aparece destacado con toda nitidez vale también para los otros milagros de Jesús: éstos no son ya simplemente una garantía externa, que viene a corroborar desde fuera el anuncio de Jesús acerca del Reino, sino que, constituyen

[8] *un elemento del Reino*. El reinado de Dios, tal como lo vaticinaron los profetas, está llegando realmente, y los milagros de Jesús son una cierta verificación de esa realidad. Y es precisamente esta inserción del milagro en el proyecto salvífico de Dios sobre el hombre, proyecto que tiene como meta la entrada en el **Reino** de Dios gracias al seguimiento de Jesús—la que le confiere su verdadera sentido.

Hoy ya casi nadie pone en duda que el tema central de la predicación de Jesús es el anuncio del Reino de Dios: “Después que Juan fue arrestado —dice Mc 1, 14— Jesús se dirigió a Galilea y allí proclamaba la Buena Noticia de Dios”. Y lo que esa Buena Noticia anunciaba era la proximidad del gran Día en el que Dios habría de manifestarse para instaurar su soberanía sobre toda la creación: “El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca. Conviértanse y crean en la Buena Noticia” (Mc 1, 15). Ahora bien: el Reino es fundamentalmente una realidad escatológica (es decir, futura); su consumación definitiva está más allá del tiempo presente. Pero Jesús no fue únicamente el heraldo del Reino que vendrá. Él mismo definía sus acciones como señales de que Dios ya se había puesto en acción para establecer su Reinado: “Si yo arrojo los demonios por el dedo de Dios, es que el Reino de Dios ha llegado a ustedes’ (Lc 11, 20). Es decir que en la persona de Jesús —en sus gestos y en sus palabras— Dios comenzaba a manifestar de una manera totalmente nueva su condición de Rey universal, y este acontecimiento se hacía realidad. de una manera particularmente tangible, en los exorcismos y curaciones que él realizaba. Sus milagros eran ya una irrupción del futuro en el presente, y así se ponía en evidencia que Jesús reunía en su persona estos dos elementos, antes separados: la espera de la salvación futura y su realización presente, puesta de manifiesto en los signos portentosos. De esto modo aparece con claridad en qué sentido los milagros de Jesús son signos o señales del Reino: ellos muestran de manera ostensible que la salvación tiene realidad y existencia ya ahora, *en el presente*; y al mismo tiempo que revelan la salvación como presente y ya en acción, anticipan el *futuro* del universo completamente renovado por Dios y son el primer elemento del “cielo nuevo y la tierra nueva donde habitará la justicia” (2 Ped 3, 18). Por eso los milagros de Jesús en cuanto anticipación del futuro escatológico, autorizan a interpretar la realidad de este mundo como abierta a lo nuevo y en espera de su consumación final (cfr. Rom 5, 18-25).

Ahora bien: si se tiene en cuenta que el anuncio de Jesús so-

[9] bre la cercanía del Reino es el contexto que confiere a los milagros su pleno y verdadero sentido, resulta perfectamente comprensible por qué él no hacía ningún milagro sin llamar al mismo tiempo a la conversión y a la fe en su palabra. Un milagro realizado aisladamente, sin la correspondiente invitación a acoger con un corazón bien dispuesto la Buena Noticia del Reino, hubiera sido un auténtico contrasentido, un mero prodigio; y como ya lo pone de manifiesto el relato de las tentaciones en el desierto, Jesús se niega sistemáticamente a llamar la atención de la gente con portentos espectaculares (Mt 4, 5-7; Lc 4, 9-12). Por eso, cuando los fariseos reclaman, como condición para creer en él, “una señal del cielo” (Mc 8, 11 par), Jesús les responde con una rotunda negativa. Él, en efecto, no espera que la fe surja como resultado del milagro que va a realizar, sino todo lo contrario: requiere la fe como condición previa para efectuar el milagro: ‘Los ciegos se acercaron a él y Jesús les dijo: “¿Creen que yo puedo hacer esto? Si, Señor, le dicen ellos. Entonces él les tocó los ojos diciendo: ‘Que suceda como ustedes han creído’. Y se les abrieron los ojos” (Mt 9, 28-30; cfr Mc 5, 35-36; 6, 6; 9, 22-23; Lc 8, 49-50).

Por otra parte, la experiencia demuestra que el milagro, en su pura materialidad de hecho fuera de lo común, es un signo ambiguo, incapaz por sí mismo de suscitar la fe. El mismo evangelio atestigua que al fin de los tiempos surgirán mesías y falsos profetas que realizarán signos formidables y prodigios “capaces de seducir, si fuera posible, hasta a los mismos elegidos” (Mt 24, 24). Y aun cuando es Jesús el que lo realiza, el milagro puede ser mal interpretado o incluso rechazado, como sucedió con los fariseos que atribuyeron sus milagros al poder de Belzebul, el príncipe de los demonios (Mt 12,24; Mc 3, 22; Lc 11, 14), o con las ciudades del lago —Corosáin, Betsaida y Cafarnaúm—que vieron sus exorcismos y curaciones, pero no supieron *discernir* en ellos los signos de la llegada del Reino (o más precisamente: el Reino en su visibilidad y en su dinamismo de transformación total del hombre), y por eso se negaron a convenirse (Mt 11, 20-24; Lc 10, 13-15).⁵

⁵ Los relatos evangélicos ilustran toda la gama de actitudes que es posible asumir frente a los milagros de Jesús (y, consiguientemente, frente al milagro en general). Unos no buscan más que el prodigio y son insensibles al signo (Jn 6, 26; 7,2-5). Otros ven el prodigio pero rehúsan comprender su verdadero sentido: tal es la actitud de los que, por odio contra Jesús pervierten el sentido de sus obras y las atribuyen a Satanás (Mc 3, 22). Otros se benefician de la acción de Dios, pero esto no los lleva a un encuentro personal con Jesús (Lc 17, 17-18). Otros, en fin, descubren el sentido profundo del hecho milagroso y reconocen a Jesús como el Enviado de Dios (Jn 9, 35-38).

[10] Así quedan unidos, en la reflexión teológica sobre el milagro, el enfoque *crisológico* y el enfoque *antropológico*. Porque si Dios, por medio de Jesús, ha decidido insertarse en este mundo a fin de hacer nuevas todas las cosas, ha dejado sin embargo al hombre la *libertad* y la *responsabilidad* de responder al mensaje y a los signos de la salvación. Jesús, en efecto, proclamó un “año de gracia del Señor” (cfr. Lc 4. 16-30) e invitó a todo Israel, sin distinción de facciones ni de distinción social, a integrarse en el “movimiento del Reino”. Sus curaciones y los otros signos de la misericordia de Dios —las comidas con los pecadores, el perdón de los pecados— atestiguaban que una nueva era acababa de comenzar. El Reino de Dios llegaba como *gracia* y como *exigencia*, y debía ser acogido, al mismo tiempo, como *don* y como *compromiso personal*. Asumir tal compromiso constituía la exigencia primera y fundamental, porque el cambio de vida y la renovación moral eran ya una forma de participar en los bienes del Reino futuro. Todo el mundo había sido invitado, acogido de antemano. Dios ofrecía a cada uno gratuitamente la posibilidad de vivir una vida nueva, y la respuesta a este ofrecimiento obligaba a cuestionar todos los sectores de la existencia humana. Todo debía ser pensado de nuevo en función del Reino de Dios; y cuando Dios hace un ofrecimiento gratuito, al hombre le toca decidirse y comprometerse con la misma gratuidad (cfr. Mt 10,8).

El milagro como signo de credibilidad

Pero hay además otro aspecto que es preciso destacar, El milagro es también un signo *de credibilidad* y cumple, por lo tanto, una función jurídica o de legitimación que no se puede pasar por alto. Según toda la tradición bíblica, uno de los principales cometidos de los hechos portentosos consiste en acreditar el carácter divino de una misión, en garantizarla de parte de Dios. Así, por ejemplo, después de la salida de Egipto y del paso del mar Rojo, el pueblo de Israel “creyó en Yahvé y en Moisés, su servidor”, a causa de los prodigios que había visto (Ex 14, 21). Y en la historia del profetismo, el milagro es uno de los criterios que permiten

[11] discernir al verdadero profeta del falso (1 Rey 17, 24; 18, 36-39). De manera similar, la función demostrativa, de atestación o de legitimación está también presente en los escritos del NT. En el evangelio de Juan, los milagros son “signos” (*semeia*) y “obras” (*erga*). En cuanto “signos”, cumplen una función *simbólica* o *reveladora*, porque son la manifestación a la vez opaca y luminosa que revela la “gloria” del Hijo de Dios (Jn 2,11; 4,54; 6,14; 12,18). En cuanto “obras”, poseen un valor de atestación, ya que constituyen el testimonio del Padre en favor del Hijo y atestiguan que Jesús es verdaderamente el Enviado de Dios (Jn 5,30; 10, 25).⁶ Y también el libro de los Hechos pone de relieve esta función jurídica o demostrativa, cuando presenta los milagros como señales que garantizan el origen divino de la misión de *Jesús* (“el hombre a quien Dios acreditó por medio de los milagros,

⁶ A diferencia de los sinópticos, que prefieren utilizar el término *dynameia*, Jn designa a los milagros de Jesús con los términos *semeia* “signos” y *erga*, “obra.” Pero la diferencia fundamental está en la función que se atribuye a la fe. Para los primeros, la fe precede al milagro. (Así, por ejemplo, Jesús cura al paralítico después de haber comprobado su fe, Mc 2 5 par, y en el caso de la hemorroisa, Mc 5, 34, y del ciego de Jericó, Mc 10, 52, él afirma expresamente que la curación está vinculada a la fe: “Tu fe te ha salvado”). En Juan, por el contrario, la fe es consecuencia del milagro. Este es un medio concedido a los hombres para acceder a la fe. Los discípulos creen porque vieron el milagro de Caná (Jn 2,11). Después de la multiplicación de los panes, Jesús es reconocido como un profeta semejante a Moisés (Jn 6, 14) y después de la reanimación de Lázaro, Jesús declara: “Yo sé que siempre me oyes, pero lo he dicho por esta gente que me rodea, para que crean que tú me has enviado” (Jn 11, 42). Es decir que los milagros autentican la misión de Jesús, y su pretensión de ser uno con el Padre, y de obrar en unión con Él. En dos casos, sin embargo, la fe es requerida antes del milagro: en el de la curación del hijo del funcionario real (Jn 4, 54) y antes de la reanimación de Lázaro (Jn 11, 25-26): “El que cree en mí, aunque muera vivirá... ¿Crees esto?”. Este hecho se podría explicar, como lo hace M.E. Boismard, apelando a dos niveles redaccionales en Jn: el documento C y Juan II-A, por una parte, donde el milagro va precedido de la fe; y Juan II-B, por otra parte, donde el milagro es un beneficio concedido a la fe también. Se podría notar, con O. Theissen y X Léon-Dufour, que el del funcionario real y el de Lázaro son los dos únicos *relatos de curación* propiamente dichos. Los otros son *milagros-dones* (Caná y multiplicación de los panes), *milagros de legitimación* (paralítico y ciego de nacimiento) y un *milagro de salvataje* (la marcha sobre las aguas). En las curaciones, la fe está antes del milagro; en los otros casos, lo que prima es la iniciativa del taumaturgo y la fe aparece como una consecuencia del hecho milagroso. Cfr. *Dictionnaire Encyclopedique de la Bible*, Brepols, 1987, pág. 545.

[12]

prodigios y signos que todos conocen”, Hech 2, 22) y que confirman la verdad de la palabra proclamada por los apóstoles (“el Señor confirmaba el mensaje de su gracia, dándoles el poder de realizar signos y prodigios” Hech 14, 3).⁷

Pero el tema de la credibilidad está también enraizado en una exigencia profundamente humana. Un creyente puede decir con toda sinceridad “*Credo quia absurdum*” y pensar, lo mismo que S. Kierkegaard, que “la fe comienza donde termina la razón” y que creer significa, precisamente, “perder la razón para obtener a Dios”; que lo importante en el acto de fe no es la reflexión intelectual sino la “elección heroica” y que examinar el acto de fe bajo el ángulo muerto de la razón es condenarse a no creer jamás. Hay, efectivamente, un elemento inexplicable en el paso de la incredulidad, o de la simple indiferencia, a una auténtica vida de fe, ya que este paso no está fundado en una evidencia empírica, ni es tampoco la consecuencia de una pura deducción lógica o racional. Sin embargo, incluso cuando se afirma con tanto énfasis el carácter *fiducial* de la fe cristiana, no habría que perder de vista la estructura *integral* del acto de fe en cuanto respuesta de toda la persona al Dios que se da a conocer por medio de su palabra. En efecto: si el objeto primario y esencial de la fe (*credere Deum*) no es una verdad impersonal y abstracta, sino un ser personal —el Dios uno y trino que es la Verdad primera—, Dios, para suscitar la fe teologal, tiene que hacerse presente de alguna manera a su interlocutor humano, De lo contrario, el hombre no podría reconocer la voz de Dios (*eredere Deo*) cuando Él da testimonio de sí mismo a través de una palabra humana, sea ésta la palabra de Jesús o la predicación de la iglesia. Pero tal testimonio, precisamen-

⁷ En lo que respecta al libro de los Hechos, el pasaje de 4, 33 resume bien el alcance que allí se atribuye a los milagros: “Con un gran poder, los apóstoles daban testimonio de la resurrección del Señor Jesús”. El poder milagroso de que disponen los apóstoles da más autoridad a lo que ellos dicen acerca de la resurrección de Jesús, pero hay algo más: este poder constituye en sí mismo un testimonio, ya que los milagros de los apóstoles, realizados en nombre de Jesús, atestiguan la omnipotencia que tiene el Señor a partir de su resurrección. En este sentido, los milagros son una especie de nueva actualización del milagro de Pascua. Producidos por el mismo poder que manifiesta Dios al resucitar a Jesús, ellos son, al mismo tiempo, la manifestación del poder del Señor resucitado. Cfr J. Dupont, ‘Repentir et conversion d’après les Actes des Apôtres’, en: *Sciences Ecclésiastiques*, XII (1950) 150-162.

[13] te porque proviene de Dios —es decir, de un ser personal que no se manifiesta visiblemente sino que se hace oír a través de una palabra humana— es a la vez transparente y opaco: revela a Dios, pero lo revela como oculto, y, en consecuencia, como inaccesible a la percepción sensible y a la pura razón. Por lo tanto, para que el hombre dé su asentimiento (y aquí es indispensable la moción de la voluntad, debido a la falta de una evidencia intrínseca) tiene que “creer en Dios” (*credere in Deum*), es decir, debe sentirse interiormente atraído hacia Dios como Verdad primera y sumo Bien, y aspirar a que Dios le descubra sus designios y le haga gustar los frutos de su Bien inefable.

Ahora bien, ya en la esfera de las relaciones humanas nadie puede entrar en el alma de otro a no ser que éste le abra el acceso. Con mucha más razón, entonces, ninguna criatura humana podría penetrar en la intimidad divina a menos que Dios mismo lo introduzca en ella, descorriendo de algún modo el velo que oculta su trascendencia. De ahí que la atracción hacia la Verdad primera y el sumo Bien (atracción sin la cual sería imposible emprender el camino de la fe) sea una obra de la gracia (Jn 6, 44). Pero esta *acción de la gracia* no se da normalmente al margen de la *racionalidad humana*. La razón, en efecto, es un don de Dios, y Dios no pide al hombre que actúe en forma irracional, la experiencia enseña que el acceso a la fe casi nunca pasa por un razonamiento rígido y formal, que primero demuestra la existencia de Dios, luego analiza exhaustivamente los motivos de credibilidad y concluye finalmente afirmando la obligatoriedad de creer. En la vivencia de la fe, el creyente llega a un punto en que la razón y el argumento se derrumban frente a una realidad que no cae bajo el dominio de lo puramente racional. Pero esto no significa que la voz de Dios llega a cada creyente por una especie de audición inmediata o de una experiencia intelectual deslumbrante. Tales experiencias **extraordinarias** son sin duda posibles, pero no es ése el único camino que conduce a la fe. Quizá con más frecuencia una persona se decide a creer porque encuentra motivos razonables para hacerlo.⁸ Primero percibe más o menos oscuramente ciertos signos que no son del todo explicables por las leyes de la causalidad humana o natural. A la luz de estos signos, comienza a “sospechar” que es una persona trascendente la que le sale al encuentro y a formarse

⁸ Cfr Guy de Broglie, “La vraie notion thomiste des ‘preambula fidel’”, en: *Gregorianum* 34 (1953) 341-389.

[14] una opinión *mas o menos correcta* de la existencia de un Dios revelador y del origen divino de la revelación. Así, en forma gradual y ayudada por la razón, la persona llega a reconocer que el testimonio de Dios es creíble y que no sería razonable rehusar el asentimiento a la verdad revelada. Pero si el creyente tuviera que formular en palabras los motivos que lo indujeron a creer, casi nunca encontraría las expresiones adecuadas. En la búsqueda y el conocimiento de la verdad, cada uno sigue su camino personal (aunque no puramente subjetivo) y además es preciso admitir, con el Cardenal Newman, que “las personas pueden tener buenas razones que no atinan a expresar con palabras”. Por otra parte, no hay que olvidar el papel decisivo que le toca desempeñar a la voluntad en la génesis del acto de fe. El conocimiento de Dios en la vida presente es siempre imperfecto (1 Cor 13, 12), y la certeza de la fe se funda siempre mucho más en la fuerza de la gracia que en la evidencia proveniente de experiencias extraordinarias o de argumentos racionales (1 Cor 1, 18-2, 16). Pero algún razonamiento previo es de todas maneras indispensable, porque de lo contrario no se podría formular el *juicio de credibilidad* que precede al acto de fe, como ya lo había señalado san Agustín: “Nadie puede creer algo sin haber pensado antes que debe creer” (*De praedestinatione Sanctorum* 2, 5; P. L. 44, 962). En virtud de este juicio de credibilidad, la persona afirma su convencimiento de que *puede y debe* someterse al testimonio de Dios y reconocer como cierta la verdad revelada; pero la verdad que se le propone como creíble supera la capacidad de intelección del entendimiento humano y por lo tanto no resulta evidente por sí misma. De ahí que sea necesaria la intervención de la voluntad: dado que el intelecto, en razón de su modo propio de operar, no puede asentir con certeza si no está determinado por una evidencia empírica o racional, la determinación que lo impulsa al asentimiento de la fe tiene que provenir de una moción de la voluntad. Sin embargo, aquí la voluntad no actúa arbitrariamente, ya que la verdad le ha sido propuesta por un testigo competente. De este modo, aunque la fe lleva al entendimiento más allá del orden puramente racional, la exigencia intelectual queda satisfecha gracias a la validez del testimonio.⁹ Por eso el que cree en la

⁹ Cfr B. Duroux, “Le structure psychologique de l’acte de foi chez S. Thomas d’Aquin”, en *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 1 (1954) 261-301.

[15] palabra de Dios puede decir, incluso racionalmente: *Scio cui credidi*, “Sé en quien he puesto mi confianza” (2 Tim 1, 12). Y entre los signos que acreditan la verdad del testimonio, el milagro puede desempeñar un papel decisivo, como lo muestra, entre muchos otros, el célebre caso de Alexis Carrel.¹⁰

Objeciones contra el milagro

Sin embargo. Cuando se estudia el tema del milagro (y, de un modo especial, el de los milagros de Cristo) se choca inmediatamente con una doble dificultad. La primera se refiere a la *historicidad* de los relatos evangélicos: estos relatos ¿se apoyan en una base factual o son, por el contrario, el producto de una cristología más desarrollada y explícita, interesada en competir con las creencias religiosas del medio ambiente pagano y que por eso presenta a Cristo bajo la figura de un taumaturgo divino? La segunda objeción tiene que ver, en cambio, con el *concepto mismo de milagro*: ¿es posible admitir un hecho que presupone una “infracción” a las leyes de la naturaleza?

Estas objeciones no son exclusivas de la época moderna (aunque modernamente se las haya vuelto a formular en un contexto filosófico y epistemológico distinto). Ya el *Contra Celsum* de Orígenes (escrito hacia el 248) es una respuesta al primer ataque sistemático contra el cristianismo, el *Alethés Logos* o *Doctrina verdadera*, obra que el filósofo pagano había redactado unos setenta años antes y en la que anticipaba argumentos contra los milagros de Jesús que luego no cesarían de repetirse una y otra vez. Celso, en efecto, ponía en duda el valor histórico de las narraciones evangélicas, desacreditaba los milagros de Cristo atribuyéndolos a las artes mágicas y los equiparaba a los prodigios del mundo pagano y a las leyendas religiosas de la tradición griega.

Pero ha sido sobre todo el racionalismo de la época moderna el que ha pretendido descartar, como algo inadmisibile para la razón, la idea de milagro. La creencia en milagros y prodigios, se suele decir (y esta afirmación ha pasado a ser un lugar común

¹⁰ La experiencia de A. Carrel es descrita con detenimiento y vivacidad. siguiendo de cerca el testimonio dado por el mismo hombre de ciencia, en Latourelle, *o. cit.*, págs. 352 ss.

[16] en vastos sectores de la cultura moderna), es el residuo de una era precientífica; pertenece a una visión del mundo que el desarrollo de la ciencia ha hecho caducar definitivamente y es por eso inaceptable para toda persona sensata. Especialmente en los siglos XVII y XVIII abundaron las discusiones sobre la naturaleza y la posibilidad o imposibilidad de los milagros, y estos últimos fueron el blanco privilegiado de las ofensivas racionalistas contra las “supersticiones tradicionales”. Las mismas objeciones han reaparecido una y otra vez con muy pocas variantes, y en sus puntos esenciales estas objeciones están expuestas en las obras de dos filósofos que ocupan un lugar relevante en la historia de la filosofía: el capítulo VI del *Tractatus theologico-politicus* de Baruj Spinoza (publicado en 1670) y la sección X de la *Enquiry Concerning Human Understanding* de David Hume, obra aparecida en 1751 y que vuelve sobre el mismo tema de un ensayo anterior (*Of Miracles*, de 1748).

La posición de Spinoza con respecto al milagro está en relación estrecha con los principios de su sistema metafísico, un sistema rigurosamente determinista, que postula el encadenamiento causal de todas las cosas en el seno de la Sustancia infinita —*Deus sive Natura*— y que por eso mismo no deja ningún resquicio para el milagro. Según Spinoza, en efecto, ningún milagro podría verificarse *fuera* de la naturaleza sino que tendría que acaecer necesariamente *dentro* de ella; podemos llamar milagro, por lo tanto, a cualquier alteración o interrupción de las leyes naturales. Pero estas leyes de la naturaleza, precisamente porque son decretos divinos que emanan de la necesidad y perfección de Dios implican, como todo lo que Dios quiere o determina, una necesidad y una verdad eternas. De ahí que cuanto más penetramos en el conocimiento de las cosas naturales, vemos con tanta mayor claridad que están determinadas y reguladas por su causa primera, y así conocemos más profundamente a Dios y su voluntad. Y a la inversa, si alguien pretendiera que en la naturaleza se verifican fenómenos contrarios a los decretos necesarios y eternos de la voluntad divina, estaría obligado a admitir que Dios actúa en contradicción con su propia naturaleza, lo cual nos llevaría al colmo del absurdo. Por otra parte, ningún milagro nos enseñaría absolutamente nada acerca de la existencia, de la esencia o de la providencia de Dios. Porque sería irrisorio apelar a la voluntad de Dios frente a un fenómeno cuya causa se ignora y porque un milagro, aun suponiendo que haya sucedido realmente, no sería al fin de cuentas más que una cosa limitada, que sólo podría expre-

[17] sar un poder limitado. De hecho, un efecto de esa índole no permitiría llegar al conocimiento de una causa infinita, sino que de él se podría inducir, a lo sumo, que hay una causa superior al efecto producido (y el filósofo aclara que “a lo sumo” significa que bien podría suceder que el concurso de varias causas produjera un efecto superior a cada una de las causas pero inferior a la suma de ellas). En consecuencia, concluye Spinoza, “la creencia en los milagros lleva a la duda universal y al ateísmo” y “un milagro, entiéndaselo como se lo entienda, contrario o superior a la naturaleza, es pura y simplemente un absurdo” (VI, 29). Por lo tanto, si en la Escritura se narran ciertos hechos cuya causa natural desconocemos, o que son al parecer opuestos a las leyes naturales, esto no debe inquietarnos; al contrario, debemos seguir convencidos de que todo lo que efectivamente ha ocurrido se ha verificado naturalmente” (VI, 46).

Hume, como Spinoza, considera que la creencia en los milagros proviene de la tendencia popular a dejarse impresionar por lo maravilloso, aunque las pruebas que garantizan la existencia de estos hechos maravillosos carezcan de toda base sólida. Y también en el caso de Hume, como en el de Spinoza, la filosofía pretende culminar en una lucha práctica contra la “superstición”. En realidad, el filósofo inglés no admite la posibilidad del milagro, ya que esto presupondría una infracción de las leyes naturales, siendo así que la experiencia de los sentidos (única fuente de la que en definitiva proceden nuestras certezas) establece la constancia firme e inalterable con que funcionan dichas leyes. Pero Hume considera que también es preciso disponer de un criterio para evaluar los *testimonios* que pretenden servir de fundamento a la fe en los milagros, dado que esa fe se mantiene viva entre los cristianos, y el cristianismo, en última instancia, se remonta al testimonio de los apóstoles. O sea, que en esta cuestión el factor determinante es la persona del testigo (o, más específicamente, su saber y su probidad). Aceptar un milagro, en efecto, es trastornar todos los principios del entendimiento y creer en lo más contrario a la experiencia; y como tal aceptación se apoya no en la propia experiencia sino en la de otro testigo, será necesario establecer con el máximo rigor la validez de aquella experiencia. Pero entonces, prosigue Hume, habrá que aplicar el axioma siguiente: “Ningún testimonio es suficiente para establecer un milagro, a menos que ese testimonio sea de una especie tal que su falsedad constituiría un milagro mayor que el hecho que se trata

[18] de establecer”. Es decir que lo expresado en el testimonio por el hecho de remitir a una experiencia previa, constituye una probabilidad mayor o menor que la evidencia contraria Así, si alguien me dice que un muerto resucitó, debo considerar qué es lo más probable: que tal persona haya sido engañada, o que se engañe a sí misma, o bien que el hecho haya sucedido realmente. Y si la falsedad del testimonio fuera más milagrosa que el acontecimiento relatado, entonces, y sólo entonces, puede el testimonio imponer una creencia o una opinión. Pero esta condición no se ha verificado en los hechos, porque (dice Hume, y no hay que olvidar que él escribía en el siglo XVIII) ni un solo milagro, a lo largo de toda la historia, ha sido atestiguado por un número suficiente de testigos autorizados, es decir, de probidad perfecta y de reconocido saber.

Estos mismos argumentos (en su versión deísta, atea o agnóstica) han vuelto a aparecer más tarde en innumerables exposiciones y debates. Voltaire, por ejemplo, repite a su manera los argumentos de Spinoza. Un milagro, dice él, es una contradicción en los términos, ya que Dios sólo podría desarreglar su máquina para hacerla funcionar mejor. Pero esté claro que Dios, precisamente por serlo, ha fabricado la inmensa máquina del universo lo mejor que pudo. Si hubiere previsto alguna imperfección en la naturaleza seguramente la habría subsanado desde el comienzo, de manera que el milagro resulta totalmente innecesario.¹¹ Más aun: ima-

¹¹ Como esta objeción tiene aparentemente una gran fuerza persuasiva conviene aclarar que los milagros, en el sentido cristiano del término, no son necesarios para reparar una avería o un desorden en el curso de los acontecimientos de este mundo. Este mismo concepto carece de sentido puesto que nada puede acontecer en el mundo independientemente del conocimiento y de la voluntad de Dios, y la criatura es en cada momento lo que Dios quiere o hace de ella. Él interviene constantemente y no tiene que perturbar un orden que crea continuamente según su propio designio. El milagro pertenece al orden de la revelación y de la salvación concedidas al hombre gratuitamente. En la creación, todo es signo o gesto significativo de Dios; pero en ciertos momentos ocurren hechos asombrosos que sobrepasan los límites del orden natural y manifiestan de un modo especial el poder, el amor y la bondad salvífica de Dios. De este modo Dios manifiesta algo nuevo, garantiza la misión de sus enviados, y retribuye, libera o salva. El sentido y la finalidad de los milagros consiste entonces en “significar” la economía de la gracia, que constituye un misterio más grande que aquel de que dan testimonio *las* fuerzas de la naturaleza. Como dice el Pseudo-Filón, el milagro es “signo de salvación” (LAB 27, 7). Cfr. Charles Perrot, *Jesús y la historia*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1982. pág. 163.

[19] ginar que hace milagros en favor de los hombres —esas ‘hormigas’, ese “montón de fango”— es indigno de Dios. “Atribuir milagros a Dios es realmente insultarlo (si es que los hombres pudieran insultar a Dios). Sería como decirle, Eres débil e inconsecuente. Por eso creer en los milagros, además de absurdo, es, de algún modo, deshonrar a la Divinidad” (*Dictionnaire Philosophique*, vol 6, art. “Miracles”). Kant, por su parte, si bien no excluye expresamente la posibilidad del milagro, lo considera totalmente irrelevante en el plano de la religión racional. Según él, la religión auténtica (es decir, la religión considerada filosóficamente, dentro de los límites de la pura razón) no es nada más que “el reconocimiento de nuestros deberes como mandatos divinos”. De ahí que su contenido se reduzca esencialmente a la moral pura, si bien la religión presenta ese contenido desde otro punto de vista y bajo un determinado ropaje simbólico. Esto no significa que la moral dependa de la religión, sino todo lo contrario. En realidad, la moral no necesita apoyarse en ninguna verdad revelada, sino que se fundamenta a sí misma por medio de la razón práctica pura; y una conducta puede ser considerada “buena” solamente cuando se basa en el principio de autonomía y acate la ley por sí misma, prescindiendo absolutamente del legislador. A la religión, allí donde se presenta históricamente, le corresponde revestirse de las únicas formas compatibles con esa exigencia, Pero mientras se realiza el tránsito de la religión “positiva” a la religión racional, y de ésta a la ética pura (y todo hace pensar que esta convergencia se encuentra en el infinito), las religiones históricas constituyen momentos y puntos de transición en la “educación del género humano”. Sin embargo, es en todo caso una verdadera “quimera religiosa” pretender que se puede agradar a Dios con algo que no sea la conducta moral. Y si lo único que importa es la intención ética corporizada en los actos, ¿qué valor religioso pueden tener los milagros? En consecuencia, Kant considera fútil o falto de sentido ponerse a verificar la autenticidad de los milagros de Jesús o de cualquier otro milagro.

Más cerca de nosotros, un teólogo como R. Bultmann, tan preocupado por asegurar la vigencia de la fe cristiana. en las condiciones históricas y culturales del mundo moderno, ha insistido re-

[20] petidamente en la imposibilidad de retener a un mismo tiempo la visión científica del mundo y la creencia en los milagros. La concepción científica del hombre moderno, dice Bultmann, da por supuesto que el universo es un *sistema* cerrado, regido por leyes autónomas que pueden ser establecidas a partir de la investigación empírica; y toda observación fidedigna de los fenómenos es integrable dentro de un sistema explicativo que abarca la totalidad de los datos observados hasta el momento. Como las ciencias están en continuo progreso, surgen constantemente nuevas informaciones (tanto en la base empírica como en el plano teórico), que ponen de manifiesto las deficiencias de ciertos esquemas de comprensión y de explicación, exigiendo así el desplazamiento de una teoría a otra. Pero es precisamente esta flexibilidad la que asegura el rigor y la suficiencia del *método* científico. Este método recoge e integra cualquier suceso, sin recurrir jamás a una causa trascendente o ajena al mundo observable. Y si es verdad que hay innumerables hechos observados que aún no han recibido una explicación adecuada, no es menos cierto que la explicación que los hombres de ciencia buscan y esperan encontrar no habrá de introducir ningún dato que no pueda ser verificado de acuerdo con las reglas del método experimental. Los espacios en blanco indican que por el momento se carece de una explicación; pero ésto no significa que dejen la puerta abierta para explicaciones de un tipo totalmente extraño o diverso, como sería, por ejemplo, postular la intervención de fuerzas sobrenaturales en los acontecimientos y procesos de este mundo. De ahí la célebre frase de Laplace, que Bultmann ha citado repetidamente; la ciencia no tiene necesidad de la hipótesis “Dios”.

Pero, por otra parte, Bultmann considera que es necesario distinguir entre *Mirakel* y *Wunder*. El primero es el “milagro” tal como se lo entiende vulgarmente, es decir, como un hecho portentoso que implica una excepción en las leyes de la naturaleza. Esta idea del milagro resulta hoy inaceptable, ya que la *legalidad* con que acontecen los fenómenos naturales no es algo que se pueda afirmar o negar caprichosamente. Aquí no están en juego ni la libertad de elección ni las preferencias personales, sino que se trata de una necesidad inherente a nuestro ser-en-el-mundo y a nuestra manera de comportarnos con los cosas. El determinismo, en efecto, no es una adquisición de la ciencia moderna; es tan antiguo como el mundo; pero la ciencia moderna lo ha pensado con tanta radicalidad, que la idea de una excepción en la red universal de las causas y los efectos ha llegado a ser hoy simple-

[21] mente inadmisibles. Además (y esto es más grave todavía), afirmar que suceden verdaderos “milagros” nos lleva necesariamente a hablar de Dios en términos mitológicos, ya que el mito consiste precisamente en reconocer ciertos hechos como datos empíricos y en atribuirlos a causas trascendentes o sobrenaturales, ya sean dioses, demonios, ángeles o espíritus. Y esto es exactamente lo que hace la fe mítica en el milagro: interpreta como “milagroso” un hecho empírico (hecho que en sí mismo no tiene ninguna significación religiosa, pero que es particularmente extraordinario o aterrador) y, para explicarlo, hace intervenir a Dios (que en su esencia y absolutamente es “no-mundo” y totalmente Otro) como si fuera un elemento más en la sucesión causal de los agentes intramundanos. Así, el obrar de Dios queda “objetivado” en un acontecimiento de este mundo y la trascendencia divina deja de ser tal, ya que se la concibe como insertada en el mundo fenoménico (es decir, en el plano objetivo y objetivable de lo manifiesto empíricamente), identificando de ese modo la acción divina a los fenómenos físicos o históricos. Y no otra cosa es el *mito* de acuerdo con la definición de Bultmann. Según él, efectivamente, el mito acepta un hecho como dato empírico pero lo explica recurriendo a una causa trascendente. La ciencia rechaza ese tipo de causalidad, y en este sentido desempeña una función “desmitologizadora”. Pero la teología tiene que dar un paso más y encontrar una forma no mitológica de referirse a la acción divina, teniendo en cuenta que es mitológica toda concepción que se representa lo divino y trascendente como intramundano y terreno —o dicho con otras palabras; que “objetiva el más allá (*das Jenseitige*) en el más acá (*das Diesseitige*) y en las cosas disponibles— siendo así que en realidad el mundo y Dios (es decir, el absolutamente “no mundo”) son dos entidades totalmente separadas, que no pueden relacionarse con la analogía del ser.

Ahora bien, sigue diciendo Bultmann, si la fe no manifiesta ningún interés por el *Mirakel* (por el “milagro” entendido como una brecha en el determinismo de la naturaleza), se interesa en cambio vivamente por el *Wunder* o “portento” que es el acontecimiento en virtud del cual el hombre es encontrado por Dios (encuentro que, desde luego, tiene su origen en Dios mismo y puede ser reconocido y confesado únicamente en la fe). La fe, en efecto, reconoce y debe reconocer que Dios es el Creador, de todo y que de él depende todo lo que acontece en la naturaleza y en la historia. Pero esta verdad ha de ser *confesada*, es decir, expresada no en el lenguaje “objetivamente” de la ciencia y el mito, sino en

[22] el lenguaje ‘confesional’ de la profesión de fe; porque en el momento mismo en que se considera el obrar de Dios como un evento puramente objetivo. el hombre habla de Dios como si él mismo estuviera al margen de la acción divina, y esa forma de hablar de Dios además de mitológica es también pecaminosa.

Sin embargo, esta afirmación, aun hecha en el lenguaje de la confesión de fe, resulta en extremo *paradógica*, ya que implica una identificación del evento mundano con la trascendencia de la acción divina. Aunque nada haya cambiado en el plano fenoménico y en el encadenamiento normal de las leyes naturales, la fe —y ella solamente— descubre como un “portento” (*Wunder*) la acción secreta de Dios en fenómenos observables de la naturaleza y de la historia. Y este aspecto paradójico se acentúa más todavía cuando consideramos el contenido específico de la fe cristiana, ya que ella identifica un acontecimiento histórico bien preciso, y, como tal, empíricamente verificable —a saber, el advenimiento de Jesús de Nazaret— con la revelación escatológica de Dios que interpela al hombre y lo pone ante la necesidad de tomar una decisión. Evidentemente, hay una diferencia entre el carácter paradójico de esta afirmación —cuya formulación más incisiva es la frase del cuarto evangelio: *La Palabra se hizo carne* (Jn 1, 14)— y la paradoja que lleva implícita la identificación del conjunto de los acontecimientos mundanos, en todo tiempo y lugar, con el obrar de Dios: este último, en efecto, sale *siempre* al encuentro del hombre, aunque no para ser afirmado como una verdad atemporal, sino para ser reconocido en la fe como una acción de Dios *in actu et pro me*; el advenimiento de Cristo, en cambio, constituye el *acontecimiento escatológico*. es decir, no un hecho puramente histórico, situado en un pasado remoto, sino un acontecimiento que, una vez iniciado en la persona de Jesús, sigue estando presente en la palabra que llama a la fe y pone al interpelado ante la necesidad de decidirse. De ahí que la paradoja esencial del cristianismo sea para Bultmann la identificación de un acontecimiento histórico —la figura de Jesús— con la revelación escatológico de Dios.

En lo que respecta a las acciones milagrosas de Jesús relacionadas en los evangelios, Bultmann considera indudable que Jesús sanó enfermos y realizó exorcismos. Para él y para sus contemporáneos estos hechos eran verdaderos milagros, que atestiguaban la cercanía del Reino de Dios (Mc 3,27; Mt 11,5; Lc 11.20). Pero en ningún momento Jesús se mostró interesado en hacer milagros o en alardear de taumaturgo, ni tampoco quiso acreditar su mi-

[23] sión por medio de prodigios (Mc 8, 11-12). Es asimismo evidente, dice Bultmann, que Jesús no atribuyó a sus milagros, como se haría más tarde, un valor de prueba o demostración apologética. Y esto es muy significativo, ya que ante Dios debe enmudecer toda pretensión de hacerse valer, incluso la pretensión de fundar la fe en motivos o en criterios racionales. Por eso no tiene mucho sentido el intento de dilucidar la dosis de verdad histórica que encierran las historias milagrosas referidas en los evangelios; ni tampoco es importante analizar en qué sentido, hoy, calificaríamos o no de “milagros” aquellas acciones de Jesús (cfr. R. Bultmann, *Jesús*, IV, 4).

Este breve repaso de algunas opiniones contrarias a la posibilidad o a la credibilidad del milagro ha dejado en claro una cosa: que en esta cuestión, quizá más que en ninguna otra, interviene como factor determinante la “precomprensión” de la persona que se plantea el problema. En tal sentido, es preciso darle la razón a Blondel cuando insistía en afirmar que nunca un milagro es reconocido independientemente de las disposiciones interiores. Los milagros, ya lo hemos indicado, no son signos absolutamente evidentes, que están como reclamando una sola interpretación. De ahí que en su interpretación desempeñen un papel tan decisivo los presupuestos filosóficos (implícitos o explícitos) y las actitudes vitales. Sólo si esta actitud es lo que debe ser, el hecho milagroso podrá ser entendido e interpretado de acuerdo con su verdadero significación. Por eso, no basta con proponer una definición teóricamente satisfactoria para hacerlo creíble, ni tampoco es suficiente resolver especulativamente las aporías que suelen presentarse contra la posibilidad del milagro. Aquí no se trata en efecto, de un signo que puede ser leído por el filósofo puro o por el científico en cuanto tal, sino, como lo ha repetido Blondel una y otra vez, por el *hombre total*, es decir, por una persona que manifiesta una cierta receptividad frente a los hechos religiosos y cuya inteligencia, sin dejar de mantenerse alerta, no está trabada por prejuicios que descartan *a priori* la posibilidad de una intervención trascendente.

Ciertamente. Bultmann tiene razón cuando afirma que “es ingenuo querer servirse de la relatividad del principio de causalidad en los fenómenos del mundo microfísico para restablecer la fe mítica en el milagro, como si con esta relatividad se abriera la puerta a la intervención de fuerzas sobrenaturales” (*Kerygma und Mythos*, II, 181). Pero aun reconociendo todo el valor de la ciencia y su innegable influencia en la mentalidad del hombre

[24] moderno, nada nos obliga a sostener que la visión científica del mundo constituye un sistema tan cerrado que excluye radicalmente la posibilidad de aceptar una intervención extraordinaria del Creador en la obra que él mismo ha creado. Una cosa, en efecto, es admitir que toda “precomprensión” de la realidad está *condicionada* histórica, social y culturalmente, y otra muy distinta que está *cerrada* a la recepción de contenidos nuevos, susceptibles, llegado el caso, de eliminar (o por lo menos de poner en tela de juicio) un determinado *a priori* o una presuposición más o menos arraigada. Lo primero es un dato insuperable, y tanto la historia como la etnología y la sociología del conocimiento han dado pruebas más que suficientes para afirmar que cada cultura, cada época, e incluso cada sector de una misma sociedad se caracterizan y adquieren su fisonomía propia porque un conjunto de individuos participa en un *ethos* común, que imprime su huella en la personalidad y en el comportamiento de todos los miembros del grupo. Por otra parte, el pensamiento no se constituye en un espacio social vacío, sino que está siempre arraigado en una historia y en una geografía concretas. Y hay además en todo decir algo “no dicho” que hace que cada discurso particular sea el fragmento de un discurso mucho más amplio —anónimo y supraindividual— en el que están presentes las creencias, los símbolos, los juicios de valor, los esquemas perceptivos, las frases hechas, los lugares comunes, en una palabra: las ideas que “se respiran en el ambiente”, que se imponen a los individuos sin que ellos lo sepan y que nos obligan —si de veras queremos reconstruir el pensamiento de una época— a pensar lo impensado de la vida social. Pero esto no significa que la precomprensión sea un dato absolutamente fijo e inamovible, ni tampoco excluye la posibilidad de que una persona, en determinadas circunstancias, se vea como constreñida a examinar con mirada crítica sus propios preconceptos. De lo contrario, jamás podría evadirse de un *a priori* injustificado; y si un hombre de ciencia pretendiera encerrarse herméticamente en la autosuficiencia de su punto de vista exclusivamente científico, el universo de su ciencia sería para él una verdadera prisión, que le impediría acceder al conocimiento de otras dimensiones de lo real. Como dice Lecomte du Noüy, “una de las constantes y más turbadoras preocupaciones del hombre ha sido, desde hace milenios, la edificación de un modelo conceptual del universo, superponible a éste; en otros términos, la construcción de una imagen mental que tiende asintóticamente a confundirse con lo que se ha convenido en llamar la ‘realidad

[25] objetiva”. Y ha sido la ciencia, con el impresionante desarrollo que tuvo en los últimos siglos, la que ha podido finalmente abarcar todo el universo, desde los elementos subatómicos hasta los mundos hipergaláxicos. Pero así como “la belleza y el valor de un cuadro de Rembrandt no pueden apreciarse por un análisis químico de los colores que empapan el lienzo”, así tampoco a ciencia está en condiciones de responder a todos los interrogantes que puede plantearse *un* hombre. “Hemos aislado y estudiado las múltiples células del organismo vegetal o animal, pero ¿de dónde ha venido el encanto de la flor, su color, su perfume? ¿De dónde proviene el canto del pájaro y la inteligencia del hombre?”¹²

Una definición del milagro

El estudio del R. Latourelle está totalmente centrado en los milagros de Jesús, ya que éstos son los prototipos del milagro y cualquier otro hecho milagroso sólo tiene sentido en función de los milagros de Jesús y de la salvación que ellos significan. De ahí que haya dedicado toda la segunda parte de su libro a examinar los relatos de milagros contenidos en los evangelios. Pero una vez concluida esta labor exegética queda todavía un amplio espacio para la reflexión teológica, cuya tarea consistirá principalmente en tratar de discernir las diversas significaciones y funciones del milagro (función de comunicación, de atestación, de revelación, de liberación del hombre) y en situarlos dentro del contexto de una revelación que se realiza “en obras y en palabras” (DV 4). De la reflexión teológica del P. Latourelle retendremos aquí únicamente su definición del milagro dado la importancia del tema.

El milagro, dice el autor, “es un prodigio religioso, que expresa en el orden cósmico (el hombre y el universo) una intervención especial y gratuita del Dios de poder y amor, el cual dirige a los hombres un signo de la presencia ininterrumpida en el mundo de su Palabra de salvación”.

Es decir que el milagro es un *hecho insólito*, que no se encadena en el curso normal de los acontecimientos (v. gr., la curación total e instantánea de un enfermo grave), que sucede en el orden cósmico de las realidades sensibles y espacio-temporales, y

¹² Lecomte du Noüy, *De la ciencia a la fe*, Ed. Guadarrama. Madrid, 1969; págs. 311 y 22.

[26] que por eso mismo produce un efecto de choque, de sorpresa y de estupor. Pero aun cuando ese hecho extraordinario no sea científicamente explicable, nada autoriza a ver en él un milagro, a menos que acontezca en un *contexto religioso*. Por contexto religioso se entiende un conjunto de circunstancias que confieren al prodigio una estructura, al menos aparente, de signo *divino* (como, por ejemplo, cuando el prodigio sobreviene después de una súplica humilde y confiada, y de ese modo aparece como una respuesta de Dios a la invocación humana). En el caso de los milagros de Jesús el contexto es invariablemente religioso. Muchas veces la intervención de Jesús está precedida por una súplica del enfermo, de sus parientes o amigos (cfr Mc 1, 40; 2, 3-4; 4,39, etc); pero lo esencial es el encuentro con Jesús y con el Reino de Dios que él anuncia e inaugura y que debe ser acogido en la fe. Este lazo de unión entre la fe y el milagro es puesto de relieve de un modo particular por los evangelios sinópticos, por ejemplo, cuando declaran expresamente que Jesús no pudo obrar milagros en Nazaret debido a la incredulidad de la gente de aquel lugar (Mt 13, 58; Mc 6, 5-6).

El papel esencial que desempeña este contexto religioso implica, *negativamente*, la imposibilidad de considerar como milagro, en el sentido cristiano del término, cualquier fenómeno que presente la menor apariencia de frivolidad, de extravagancia o de moral sospechosa. El milagro es una epifanía de Dios, y, como tal, un signo de su bondad, de su amor y de su poder para transformar al hombre entero, en su cuerpo y en su alma, a imagen de Cristo resucitado. De ahí que el milagro tenga que ser concebido, *positivamente*, como un elemento salvífico, es decir, como una garantía y una señal visible de la salvación escatológica que Cristo anuncia y realiza. Para poner de manifiesto que los oráculos proféticos han comenzado a cumplirse (Mt 11,2-6; Lc 7, 18-23), que Satanás ha sido vencido (Lc 10, 18-19) y que la nueva creación ya ha comenzado a gestarse en el corazón del mundo presente (cfr. Col 3, 1-4), Cristo nos da a través del milagro un anticipo y una señal prefigurativa del “cielo nuevo y de la tierra nueva donde habitará la justicia” (2 Ped 3, 12-13). Cristo, en efecto, resucitó de entre los muertos como vencedor de la muerte (2 Tim 1,10), y como primogénito de la nueva creación (Col 1,18), y “él transformará nuestro pobre mundo mortal, haciéndolo semejante a su cuerpo glorioso, con el poder que tiene para poner todas las cosas bajo su dominio” (Fil 3, 21). Pero, “de hecho, todavía no vemos que todo le está sometido” (Heb 2,8), porque el tiempo de la

[27] Iglesia es el tiempo de la fe y la esperanza, no de la visión “cara a cara” (cfr. 1 Cor 13 12), y aunque el mal está destruido en su raíz, la redención no ha dado todavía, visiblemente, todos sus frutos. La victoria de Cristo sobre el pecado, la enfermedad y la muerte no coincide puntualmente con el fin de “este mundo malo” (Gal 1.4). ni con el Día de su venida gloriosa al fin de los tiempos (1 Cor 15, 23; 1 Tes 2, 19; 3, 13; 4, 15; 5, 23); la creación entera “gime y sufre dolores de parto” hasta el momento en que sea liberada de la esclavitud de la corrupción” (Rom 8 21), y el cristiano continúa insertado en la condición humana con todas sus servidumbres —la primera de todas, su enraizamiento en la materialidad carnal— que le recuerdan, incluso a quien pretendiera olvidarlo, cuál es el peso de esta condición presente. Sin embargo, en un determinado lugar y en un momento preciso —en los milagros de Jesús, prefigurados por los del AT y seguidos de los que nunca han dejado de atestiguar la presencia del Señor y de su Espíritu en la vida de la Iglesia— el velo se descorre provisoriamente, se anticipa simbólicamente la gloria futura y se nos ofrece una prenda, una garantía y una señal prefigurativa de aquello “que nadie vio ni oyó y ni siquiera pudo pensar, y que Dios tiene preparado para los que le aman” (1 Cor 2, 9). El milagro refleja menos la gloria actual y definitiva de Cristo resucitado que su transfiguración pasajera en el Tabor; es el resplandor fugaz, concedido a la Iglesia durante su peregrinación terrena, como estímulo y aliciente en el camino de la cruz que todavía le queda por recorrer.

Ahora bien si Cristo ha venido realmente a salvar al hombre de sus miserias espirituales y *corporales*, es necesario que el milagro, en cuanto señal figurativa y confirmativa de su mensaje de salvación, sea un hecho *físico*, capaz de afectar al hombre en su condición de ser corpóreo e inmerso en una realidad material. Esto tiene que ver con el aspecto *factual* u *ontológico* del milagro, que es uno de sus elementos constitutivos.¹³ Si falta este aspecto

¹³ Marrou hace notar acertadamente que en Mc 16,17-18 se dice que el tiempo de la misión de la Iglesia es también el de los milagros, el de las manifestaciones del poder del Espíritu. Y cada vez que la llama misionera se reaviva en la Iglesia vemos reaparecer los carismas del primer Pentecostés. No hay que olvidar, sin embargo (sigue diciendo Marrou), que “de todos los milagros, el más glorioso, el más maravilloso es el de la santidad; el tiempo de la Iglesia, nos decía san Agustín, es el tiempo de la gracia. Atendiendo a la santidad es cómo se puede percibir más profundamente el carácter escatológico del presente vivido en esta tercera fase de la historia de la salvación (de una escatología, volvamos a señalarlo, solamente incoativa). Cuando meditamos sobre la vida de nuestros santos, de los grandes contemplativos, de los místicos, ¿no tenemos la impresión de que han conocido, en sus instantes privilegiados, como una anticipación del estado del cielo? La vida que ellos alcanzaban no es de una naturaleza diferente de la que nos traerá la escatología...” (*Teología de la Historia*. Rialp, Madrid, 1978. págs. 158-159). Estas palabras son exactas y merecen ser tenidas en cuenta; pero la palabra “milagro” es empleada aquí

[28] de materialidad de inserción del hecho milagroso en el curso de los acontecimientos intramundanos, se podrá hablar de milagro “moral” o de milagro en sentido amplio, pero no estaremos ante un milagro en el sentido estricto y teológico del término. Sin embargo, cuando se trata de subrayar la importancia de este aspecto factual no hay ningún motivo para privilegiar el lenguaje científico o filosófico (hablando, por ejemplo, de una derogación o suspensión de las leyes de la naturaleza). Basta con afirmar que el milagro es una intervención especial de Dios (al menos *quoad modum*) que lleva a cabo algo extraordinario, es decir, un efecto que las fuerzas de la naturaleza no son capaces de producir por sí mismas; y esa intervención divina, tan especial y gratuita como la revelación que viene a confirmar y como la salvación escatológica que significa y anticipa, no se añade como una causa más a la serie de las causas finitas. Dios, en efecto, como causa trascendente, no actúa sobre sus criaturas desde fuera, sino que las toca en lo más íntimo y en la raíz misma de su ser; de este modo, al obrar un milagro, la acción divina no sustituye la actividad de las causas segundas, sino que las eleva por encima de sí mismas, y así son ellas mismas las que actúan y el hecho milagroso procede de su propio ser y de su propia actividad. En cuanto hecho extraordinario, el milagro es “contrario” a la naturaleza por lo que tiene de inusual y de insólito; pero, en realidad, es “superior” a la naturaleza y la trasciende, ya que es manifestativo de una realidad que rebasa la dimensión del amor, del poder y de la gloria de Dios revelados en el orden de la creación.

en un sentido mas amplio del que tiene en teología fundamental cuando se habla de milagro en sentido estricto o propiamente dicho. Aquí el *hecho físico*, empíricamente verificable, constituye un elemento esencial, y esta factualidad material del milagro es requerida por la Iglesia para la canonización de los santos. Cfr R. Latourelle, *o. cit.* págs. 364-365.

[29] Hay que señalar, finalmente, que la materialidad del acontecimiento *hace posible* el discernimiento del milagro en cuanto tal. El milagro es un signo, pero un signo encarnado en la realidad material y sensible. Así como Cristo es la Palabra hecha carne, así también el milagro participa de la corporeidad del Verbo encarnado. Por eso el discernimiento del milagro requiere una óptica supra-científica. La ciencia puede y debe confirmar que el prodigio ha acaecido realmente y que plantea para ella un enigma. Pero es la persona humana, en un contexto religioso y en una toma de posición que la compromete toda entera, la que puede llegar a discernir el acontecimiento-signo, es decir, la epifanía de un Dios que no solamente de palabra, sino también con sus obras, ha querido revelarnos su designio de salvación.

La historicidad de los milagros de Jesús

Digamos, para terminar, unas pocas palabras sobre la historicidad de los milagros de Jesús. ¿Hizo Jesús milagros? La pregunta exige una respuesta positiva o negativa, pero el historiador no puede pronunciarse en un sentido o en otro sin transgredir los límites de la ciencia histórica. El milagro, tal como lo hemos definido en el párrafo anterior, es un hecho sobre-natural: procede de una intervención especial de Dios, y esa acción divina sólo puede ser reconocida con los ojos de la fe. La ciencia suspende su juicio ante lo inusitado del prodigio; la fe, en cambio, es capaz de resolver el enigma, descubriendo su dimensión trascendente y la pluralidad de sus significaciones. Y aunque el historiador esté personalmente dispuesto a admitir la posibilidad y la realidad de una intervención especial de Dios, no podría afirmarla de hecho en un caso particular —como en el de los milagros de Jesús— sin realizar una opción que lo llevaría más allá de los límites que le impone el método histórico-crítico.

Esto no quiere decir, sin embargo, que la historia no tenga nada que aportar en esta cuestión. Los evangelios, en efecto, son textos *kerigmáticos*. pero el kerigma cristiano hunde sus raíces en la historia — en la vida, muerte y resurrección de Jesús de Nazaret— y el problema consiste en determinar si los milagros pertenecen o no a esa historia. Más aun: en el campo de la exégesis histórico-crítica se puede comprobar que existe un consenso real entre los exégetas, y que ese consenso se refiere específicamente a estos dos puntos concretos: primero. Jesús fue considerado por sus

[30] contemporáneos como un profeta y un *taumaturgo*; segundo, todos sus gestos, y en especial sus exorcismos y curaciones, estaban vinculados a su anuncio del Reinado de Dios. O sea que el historiador, si bien no puede pronunciarse sobre la verdad y la autenticidad *divina* de los milagros de Jesús, puede comprobar al menos el impacto que sus acciones producían sobre aquellos que fueron sus testigos inmediatos.¹⁴

Pero el teólogo no puede contentarse con esto, máxime si se ha fijado como meta elaborar una teología del milagro a partir de los milagros de Jesús. Por que si los relatos evangélicos que narran esos milagros fueran pura leyenda, y si los milagros mismos fueran una pura ficción, se desmoronaría por su base todo el edificio de la construcción teológica. De ahí que el P. Latourelle, al mismo tiempo que realiza una cuidadosa exégesis de los relatos evangélicos, trata de encontrar todos los indicios que podrían fundamentar un juicio positivo sobre la realidad histórica de los hechos relatados (*test de historicidad*). En este punto, R. Latourelle reconoce un núcleo histórico en *todos* los relatos de milagros, y esta opinión contrasta con la de otros teólogos que también creen haber hallado en estos relatos “un núcleo irreductible ante la crítica”, pero que se inclinan más bien hacia una posición que podría caracterizarse de “minimalista”. (Véase, a título de ejemplo, lo expresado al respecto por J. I. González Faus: “Un puñado de curaciones que la ciencia quizás podría interpretar en la línea de lo que algunos llaman terapias de superación; una lectura de esas curaciones como ‘señales del Reino de Dios que llega’, hecha por el autor de ellas; y una serie de pinceladas que tienen todos los visos de ser históricas, al margen de la anécdota concreta en que vienen contadas: Jesús hacía curaciones y gestos maravillosos movido por una misericordia irresistible, las hacía por motivos, a veces, polémicos, contando con la fe del paciente y tocando a los enfermos”).¹⁵

Sin entrar ahora a exponer con cierta amplitud un tema que exigiría un desarrollo más amplio, parece oportuno resumir las observaciones de un exégeta como G. Bornkamm, que plantea el problema con sobriedad y rigor, y señala al mismo tiempo cuál-

¹⁴ Cfr. Charles Perrot, *o. cit.*, págs. 161 ss.

¹⁵ J.I. González Faus. *El clamor del Reino. Estudio sobre los milagros de Jesús*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1982, pág. 151.

[31] les son los criterios que habría que tener en cuenta para una interpretación adecuada de los relatos evangélicos.

Si tomamos como punto de partida un texto como el de Lc 6, 19: “Toda la gente quería tocarlo porque salía de él una fuerza (*dynamis*) que sanaba a todos, podemos decir con O. Bornkamm que “los que se dirigían a Jesús con fe contaban con su poder ilimitado y con el milagro que podía realizar cuando falla toda ayuda humana: los camilleros que llevan al paralítico (Mc 2, 1-5), los leprosos (Mc 1, 40-44; etc.), los ciegos del camino (Mt 9, 27-31; 20, 29-34), la gran pecadora (Lc 7, 36-50).” Además; “es difícil dudar de que emanaban de Jesús fuerzas físicas de curación”, y “todos los relatos evangélicos de milagros intentan mostrar que Jesús no defrauda esta esperanza y que ostenta efectivamente tal poder; ¿no ha interpretado él mismo su poder de expulsar los demonios como un signo de la irrupción del reino de Dios (Lc 11, 20; Mt 12, 28)?”

Por otra parte, “también es indudable que, precisamente en este terreno, la tradición ha sido impregnada o aumentada con relatos legendarios. Tal podría haber sido el caso, particularmente, aunque no exclusivamente, de los milagros sobre la naturaleza en sentido estricto. La comparación de los textos que nos han sido transmitidos, la formación de una tradición en el interior mismo de los cuatro evangelios, el estilo de los relatos y los numerosos paralelismos con la literatura de la antigüedad no cristiana nos imponen este juicio crítico”.

Es indiscutible, asimismo “que la fe exigida por Jesús y la única a la que él llama con este nombre está ligada al poder y al milagro. Y esto, no en un sentido general de la omnipotencia de Dios, sino muy concretamente: tener fe es contar confiadamente con el hecho de que el poder de Dios no se acaba cuando las posibilidades humanas se han agotado”, porque la fe tiene un poder sin límites: “Todo es posible para el que cree” (Mc 9, 22-23).

Por último, “donde Jesús no encuentra esta fe, no puede hacer ningún milagro (Mc 6, 1-6)”. Pero esto no significa que la fe como tal es el poder que obra el milagro, aunque en algunos casos la fe es capaz de hacerlo (Hech 2, 43; 5,12; Mc 6, 7; 1 Cor 13,2; 2 Cor 12, 12).¹⁶ De lo que se trata, en realidad, es de la “disponi-

¹⁶ Nada como la religión afecta tanto al hombre en el centro de su ser y en el núcleo de su personalidad; por eso la religión es capaz de conmocionar energías y poderes anímicos a los que ninguna otra cosa puede tener acceso. Así, aunque haya efectos desacostumbrados que no son milagros en sentido estrictamente teológico, puede decirse sin embargo que lo son en cuanto que solamente el factor religioso puede producirlos. Cfr. August Brunner, *La Religión*, Herder, Barcelona, 1963, pág. 223.

[32] bilidad para acoger el milagro”. Esta disponibilidad es tan indispensable a la obra de Jesús, que él suele decir a los que ha curado y salvado (los dos sentimientos están incluidos en la palabra “salvación”): “tu fe te ha salvado’ (Mt 9, 12; Mc 10, 52; Lc 17, 19).¹⁷

¹⁷ G. Bornkamm, *Jesús de Nazaret*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1977, págs. 136-138.