

LUIS ERDOZAIN *

LOS MILAGROS

El milagro resulta hoy una cuestión problemática para el hombre actual. Al hombre moderno le resulta difícil creer en la realidad de los milagros. No quiere ser crédulo, como lo fueron tal vez nuestros antepasados o como son algunos de hoy que van por la vida viendo milagros por todas partes. Hay que reconocer que la fe en los milagros ha decrecido vertiginosamente en este siglo de la ciencia y la técnica.

Ya Rudolf Bultmann, prestigioso teólogo protestante, se expresaba en 1933 de esta manera: «No se puede utilizar la luz eléctrica y el aparato de radio, exigir en caso de enfermedad tratamientos médicos y clínicos modernos y creer, al mismo tiempo, en el mundo de los espíritus y de los milagros del Nuevo Testamento»¹.

Las preguntas, pues, brotan espontáneas: ¿Existen los milagros? ¿Qué se entiende por milagro? ¿Qué papel desempeñan en el mundo de la religión? Son preguntas que preocupan a todo el que se asoma a este mundo de los milagros.

Pues bien, empecemos diciendo que el milagro es una realidad más compleja de lo que a primera vista pudiera parecer. Hasta se califica de milagro cualquier hecho insólito e inesperado en frases parecidas a éstas: «Es un milagro que haya salido vivo de ese accidente». «No me maté por milagro».

* Profesor emérito de la Facultad de Teología de la Universidad de Deusto.

¹ R. BULTMANN, *Nuovo testamento e mitologia*, Queriniana, Brescia 1973⁴, p. 110.

Aquí evidentemente trataremos de los milagros en un sentido más estricto, como algo que tiene que ver con la ciencia y la religión. Con el fin de aportar alguna luz y orden en este intrincado asunto, comenzaré: 1) exponiendo la definición tradicional y corriente del milagro, para centrarme luego en 2) los milagros de Jesucristo en el NT, y entresacar, finalmente, 3) una definición contrastada y válida para hoy del milagro.

I. VISIÓN TRADICIONAL DEL MILAGRO

Todos tienen una idea más o menos clara de lo que es un milagro y lo refieren siempre a un contexto religioso. Me atengo a las definiciones más corrientes que aparecen en los diccionarios. El Diccionario de la Real Academia en una primera acepción lo define así: «Hecho no explicable por las leyes naturales y que se atribuye a intervención sobrenatural de origen divino». O también en una segunda acepción: «Cualquier suceso o cosa rara, extraordinaria y maravillosa». Larousse dice: 1.º «Milagro en sentido religioso, hecho que no se explica por causas naturales y que se atribuye a una intervención divina»; y 2.º «Cualquier suceso o cosa extraordinaria y maravillosa».

El catecismo actual de la Iglesia católica es más cauto. No da ninguna definición de milagros y cuando habla de ellos se refiere siempre a los efectuados por Jesucristo o los santos, de los que hablaremos luego.

¿Qué pensar de los milagros? Hoy la historia de las religiones nos aportan datos abundantes. Desde siempre ha existido en todos los pueblos la tendencia de atribuir a fuerzas divinas todo lo que de alguna manera escapaba al poder y a la comprensión humanas. La inspiración de los poetas, la valentía y fuerza de los héroes, la perspicacia de los genios y sabios han sido siempre consideradas como fuerzas divinas. Todo líder religioso debía acreditar con obras extraordinarias la presencia de Dios en su vida. La petición de signos ha sido una constante en todos los pueblos para poder creer².

Entre estos hombres extraordinarios están los fundadores de las grandes religiones. Y aunque la mayoría de ellos no pretendían realizar milagros, sin embargo pronto les fueron atribuidos por sus seguidores, quienes, a su vez, los multiplicaban, los ensalzaban y engrandecían.

² Cf. numerosos textos del AT y NT, entre ellos: Ex 4,1-9; Jue 6,17; Jn 6,30; Mt 12,38; 1 Cor 1,22.

Hoy, gracias a la arqueología y la historia, conocemos mejor las culturas antiguas, donde se narran incontables noticias de prodigios realizados por los dioses y taumaturgos, a los que se ofrecían exvotos en agradecimiento de sus favores. Señalemos entre los más documentados en el mundo greco-romano: los milagros realizados por Esculapio, dios de la medicina (siglos II-IV); los de Apolonio de Tiana, filósofo pitagórico del siglo I, y los narrados en el Talmud, no distantes de los que vemos descritos en el AT, aunque con matices diferentes, como diremos luego. Algo semejante ocurre en los escritos sobre Buda (siglos VI-V a.C.) y Zaratrustra (siglos VII-VI a.C.).

Estos actos consistían particularmente en demostraciones de poder sobre la naturaleza, donde cabían todo tipo de sanaciones y acciones mágicas y supersticiosas, hasta el volar por los aires, que fue más tarde imitado por la brujas de la Edad Media. Sin querer descalificar *a priori* desde el punto de vista histórico tales hechos, ni en principio desde el punto de vista teológico, pues para Dios no hay barreras religiosas, sin embargo cerramos este capítulo de mitologías, leyendas y creencias populares y abordamos la noción de milagro sobre un terreno más sólido y conocido, el de nuestra tradición cristiana, concretamente lo que los Evangelios nos dicen de los milagros que obró Jesucristo.

II. LOS MILAGROS DE JESÚS

Si no queremos exponernos a una visión unilateral y aun deformada del milagro, tenemos que captar el milagro en su fuente que son los milagros de Jesús, ya que son los arquetipos de todo milagro verdadero, la clave o lugar privilegiado para elaborar una noción teológica del milagro. Comencemos por abordar directamente la cuestión candente de su historicidad.

1. HISTORICIDAD DE LOS MILAGROS DE JESÚS

Vengamos al texto de los evangelios. ¿Cómo juzgar todas esas historias milagrosas que nos cuentan los evangelios? ¿Qué pensar de las curaciones milagrosas (parálisis, ceguera, sordomudez, epilepsia...), la expulsión de demonios, la tempestad calmada, la multiplicación de panes, la conversión del agua en vino?

Para algunos no hay ningún problema. No tienen ningún reparo en tomar todas estas narraciones de milagros al pie de la letra, como verdaderos hechos históricos que pasaron tal como se narran.

Hay otros para quienes estas narraciones les supone un problema, les da qué pensar. Se preguntan: ¿Todos esos relatos de prodigios, atribuidos a Jesús y que se llaman milagros, son verdad? ¿Es algo verdaderamente ocurrido como nos lo cuentan los evangelios? ¿Qué es lo que realmente sucedió?

El avance de la ciencia y de la técnica supuso una sacudida fuerte a la fe para admitir los milagros en su versión tradicional. Así también el avance de la crítica literaria moderna ha descartado una lectura enteramente literal de los textos bíblicos, poniendo, por tanto, en cuestión la historicidad de algunos hechos.

¿Qué hay sobre todo ello? ¿Qué podemos decir?

Partimos del supuesto de que los evangelios no son reportajes directos, ni documentos históricos o protocolos jurídicos. Los evangelistas ciertamente no registraron las palabras de Jesús ni filmaron sus hechos. Hay toda una labor redaccional en los autores que los escribieron. Esta labor respecto a las palabras les resultaría más fácil que respecto a los hechos, pues les bastaría rememorar de algún modo las palabras de Jesús, mientras que en los hechos, la acción es de Jesús, pero fueron ellos los que tuvieron que dar voz a esos acontecimientos. En definitiva, los evangelios —ya todo el mundo está de acuerdo en ello— nos son biografías estrictamente hablando, sino proclamaciones y testimonios de fe.

La exégesis actual, que se ocupa más directamente de la interpretación de los relatos milagrosos, ha trazado una línea divisoria comenzando por descartar los dos extremos. No se pueden admitir sin más ni más todos los hechos como milagrosos, ni desecharlos todos. Así como no se puede aducir una prueba apologética de la facticidad histórica de todos y cada uno de los hechos del NT, tampoco se prueba la no historicidad y no es honrado silenciar sin más los hechos milagrosos, hablando sólo del mensaje de Jesús, como si los milagros fueran tan sólo modos simbólicos de transmitir el mensaje. Habrá que tener, según los casos, una consideración diferenciada de los mismos. La Iglesia no impone el reconocer la historicidad de todos los milagros, sino sólo el fundamento histórico de los milagros de Jesús³.

³ Conc. Vat. I, DZS. c. 3034.

2. INDICIOS QUE EN SU CONJUNTO FAVORECEN LA HISTORICIDAD DE ESOS HECHOS

1. Todos reconocen el lugar importante que ocupan los milagros en los evangelios. Este lugar es tan considerable, los milagros están tan íntimamente ligados a la trama de los evangelios, que no podemos rechazarlos sin destruir los evangelios mismos. Un Jesús despojado de todos los milagros no sería histórico. El Jesús taumaturgo viene atestado con la misma fuerza que el Jesús predicador.

«Los relatos de milagros ocupan un lugar tan extenso en los evangelios que sería imposible que todos ellos hubieran sido inventados posteriormente y atribuidos a Jesús»⁴. En Marcos el 31 por 100 del texto está dedicado a narraciones de milagros y si descontamos la pasión estas narraciones ocupan el 47 por 100 del texto de Mc (209 de 425 versículos). El cuarto evangelio lo dividen los comentaristas en dos partes: «el libro de los signos» y el «libro de la pasión». Ya la amplitud es un testimonio de la verdad.

2. No hay duda de que Jesús realizó obras extraordinarias que provocaron asombro, por ejemplo, curaciones que se tenían por posesiones diabólicas, otras de otro tipo. No es posible explicar la admiración y el entusiasmo que suscitó Jesús entre el pueblo, sin esas obras. Si se admiraron, es que hubo algo que produjo esa admiración.

3. Sería incomprensible la pretensión de Jesús: «Pero yo soy más que...». Si no fuera acompañada dicha afirmación con hechos en el plano de la acción. Por eso le preguntan: ¿Qué obras haces?

4. Imposible también comprender la enseñanza de Jesús sin los milagros que le acompañan. Los milagros y la predicación constituyen un entramado indisoluble, ya que los dos manifiestan una misma y única realidad: la venida del Reino. En el evangelio de Mc varias de las controversias de Jesús tienen como punto de partida un milagro. Mt presenta a Jesús como «poderoso en obras y palabras». En Juan la conexión es más íntima: La curación del ciego de nacimiento = Jesús, luz del mundo; la multiplicación de los panes = Pan bajado del cielo; Resurrección de Lázaro = Jesús la resurrección y la Vida. Eliminar los milagros en Juan equivaldría a destruir el evangelio.

5. Los relatos mencionan muchas veces el carácter público de los milagros. Pedro mismo apela a ese carácter público de los milagros:

⁴ W. TRILLING, *Jesús y los problemas de su historicidad*, Herder, Barcelona 1970, p. 121.

«realizados en medio de vosotros, como sabéis vosotros mismos» (Hech 2,22). Y, sin embargo, no son discutidos ni desmentidos por los numerosos testigos que podían hacerlo en el momento de la formación de la tradición evangélica.

6. Es verdad que hoy la exégesis actual opta por una reducción de los materiales milagrosos, dado que existen duplicados (dos pescas milagrosas, dos multiplicaciones de panes), y se nota conforme pasa el tiempo una tendencia evangélica a agrandar y generalizar la actividad milagrosa. Así, por ejemplo, Mc, que es más primitivo, es más sobrio que Mt y Lc.

Pero hay que tener en cuenta que la exactitud histórica que hoy exigimos no es un tema de la Biblia. Los contemporáneos de Jesús, al igual que los evangelistas pertenecientes a una cultura primitiva, no estaban interesados como nosotros en la medición de las leyes de la naturaleza. No existiendo entonces un pensamiento científico, los milagros no eran interpretados como ruptura de las leyes naturales. Se acogían como milagros y así se denominaba todo aquello que suscitaba asombro, que sobrepasaba la capacidad normal de los hombres y que se atribuía, por tanto,

Moviéndose, pues, los evangelistas en un contexto alejado del pensamiento científico e histórico de hoy, el horizonte en que se sitúa el observador actual no puede ser el de las puras ciencias naturales, para ver si hay trasgresión o no de la ley natural, sino el horizonte de Jesús mismo: sus actos son interpretados por su palabra y su manera de actuar. El estilo de los milagros de Jesús es único, lo mismo que el de sus palabras, guardando coherencia entre el hablar y el actuar.

7. Es verdad que en otras culturas religiosas se cuentan también historias de prodigios y milagros. Se han hecho estudios comparativos. Hay a primera vista un cierto paralelismo entre ellos. El esquema literario es el mismo: *aporía, necesidad... solución*. Las diferencias, sin embargo, son notables:

a) En primer lugar en cuanto al vocabulario:

— Los evangelios prácticamente ignoran la palabra: «milagro-prodigio». No aparece ni una sola vez el término «*thauma*», usual desde Homero. Tampoco el vocablo latino «*Miraculum*» se halla en la Vulgata. El NT habla de «fuerzas», «obras», «signos».

b) La sobriedad y sencillez del NT contrasta con el exhibicionismo y fantasmagorías de otros relatos:

- Jesús no obra ningún milagro honorífico, en provecho o defensa propia;
 - no hace nunca milagros para castigar, ni por lucro personal;
 - no se advierte en ellos espectacularidad, sensacionalismo o vanagloria;
 - obra siempre llevado por la bondad y misericordia: curaciones, llamadas a la fe.
- c) Las curaciones que hace Jesús no tienen nada que ver con la magia y el encantamiento en los que el hombre es manipulado contra su voluntad. Los milagros de Jesús son, más que nada, una llamada a la fe, que a veces se presenta como el auténtico milagro, ante el cual la curación misma resulta secundaria⁵.

8. Algunos relatos milagrosos aparecen como proyección retrospectiva de las experiencias pasculares a la vida terrestre de Jesús o anticipación del Cristo exaltado; v. gr., la transfiguración, pesca milagrosa, tentaciones (?). Aunque se probaran ser tales, en el fondo son afirmaciones de fe sobre la importancia del único acontecimiento salvífico: la exaltación de Jesucristo. No hay que olvidar que los evangelios fueron escritos a la luz de y bajo la experiencia de la resurrección. Y en este sentido esas afirmaciones son verdaderas. No inventan, sino que rememoran a nivel más profundo de fe algo que ellos vivieron del Jesús histórico a nivel más superficial.

9. En crítica histórica un criterio en favor de la historicidad de cualquier hecho suele ser la originalidad del mismo por lo que supone de discontinuidad o ruptura con la tradición. Los profetas obran milagros en nombre de Dios, sólo Cristo realiza milagros en su nombre propio. Al leproso le dice: *Quiero, sé limpio*. Al paralítico: *Yo te lo ordeno, levántate*. La actitud de Jesús con el leproso, así como con los pecadores marca un ruptura o discontinuidad con el judaísmo de la época.

10. En definitiva: Si el Absoluto hace irrupción en la historia de la humanidad para salvarla, es verdaderamente comprensible que esta bondad anormal se traduzca en gestos inéditos de salvación como curaciones, exorcismos, resurrecciones.

11. El horizonte interpretativo de las obras de Jesús lo constituye la expresión «Todo lo hizo bien». Por eso el problema no son los actos en

⁵ Mc 9,14-29; Mt 9,2-17; Mt 17,14-21.

sí. Ni los enemigos dudaban de ellos, sino con qué poder los hacía: ¿con el de Dios o el de Belzebú? Por eso también el horizonte del observador debe ser la actitud del que se abre a expectativas más radicales que afectan al sentido más profundo de su existencia, pues los milagros van a experimentar un profundo cambio pasando de demostraciones de poder (prodigios) a ser «signos» (así los califica el cuarto evangelio) de amor y de misericordia.

3. DEL MILAGRO-DEMOSTRACIÓN DE PODER AL MILAGRO-SIGNO DE BONDAD Y DE AMOR

Generalmente, sobre todo a partir de la edad moderna y prácticamente hasta el Concilio Vat. II por poner una fecha, se han considerado los milagros como obras de poder. Jesús mostrando un poder extraordinario, probaba con los milagros ser «enviado de Dios» y, por tanto, si dijera algo, habría que aceptar lo que Él dijera como palabra verdadera, concretamente que era Hijo de Dios.

Este reconocimiento de Jesucristo como Hijo de Dios era el resultado de un proceso racional estructurado en dos tiempos: 1.º la consideración de su poder obrando por encima de las fuerzas naturales, y 2.º la afirmación de su mensaje, revelándonos que era Hijo de Dios.

El milagro, pues, tenía la función legitimadora de establecer el origen divino del cristianismo. En esta línea se pronunció Vat. I. que trabajó en un contexto racionalista, llamando a los milagros «argumentos» e insistiendo, por tanto, en la función jurídico-confirmativa de los mismos, sin excluir otras funciones.

Vat. II ha reconocido, además de esa función confirmativa del milagro, otra función reveladora, significativa del mismo, pero uniendo indisolublemente las dos funciones como constitutivas de la esencia del milagro. Los milagros no son piezas separadas, argumentos que garanticen desde fuera una verdad con la que no parecen tener más que un vínculo jurídico, los milagros son ante todo «signos» que emanan de ese centro personal que es el mismo Cristo. Son radiación multiforme de la epifanía del Hijo de Dios entre los hombres, signos que nos hablan de su bondad y de su perdón. Y esta dimensión entra como dimensión constitutiva del milagro.

Efectivamente, no estamos dispuestos a acoger con la misma prontitud un mensaje que nos habla de un Dios castigador, tirano y cruel, que otro que comporta un Dios bueno, comprensivo y misericordioso, tal como aparece en los actos que Jesús realizaba. Nuestra actitud se diri-

ge indivisiblemente al signo y al mensaje que vehicula, formando una unidad vital.

Uno de los fallos de la apologética clásica ha sido el haber separado el signo de lo que él representaba, concretamente haciendo del signo de la resurrección un argumento exterior de su condición divina. Así, por ejemplo, en la frase de San Pablo: «Si Cristo no ha resucitado, vana es vuestra fe» (1 Cor 15,14.17), se toma con frecuencia la resurrección de Cristo como fundamento de nuestra fe: Jesucristo ha resucitado (o el Padre le ha resucitado). Este hecho sobrepasa totalmente nuestra capacidad humana. Luego es prueba —decimos— que es Dios o Dios está con Él.

Pero la resurrección no sólo es fundamento de nuestra fe, sino que es el contenido de nuestra fe. Pablo no quiere argumentar aquí, sino decir que lo esencial de nuestra fe es la resurrección y que si Cristo no ha resucitado, nuestra fe se queda sin contenido, puesto que en lo único que creemos es en la resurrección.

Lo mismo se podría señalar en el pasaje de la curación de paralítico (Mc 2,1-12). Jesús dice: «Para que creáis que el Hijo del hombre tiene poder para perdonar...». A primera vista se toma esta acción como una demostración de poder, de lo que se infiere que Jesús es Hijo de Dios. Del signo exterior visible (la curación) se infiere lo invisible, que es Hijo de Dios y, por tanto, tiene capacidad de perdonar pecados.

En cambio, la lógica del signo es un proceso que va en sentido contrario al del argumento: el movimiento del signo va del interior al exterior. El perdón ha sido tan radical y profundo, ha liberado tal energía en el enfermo que desborda y repercute en el exterior dejando su huella en el cuerpo físico, que se siente también curado. En este sentido dice Jesús: «Si creyeráis, trasladaríais montañas».

El milagro no es, pues, una demostración de poder que sobrepasa las leyes físicas, y, por tanto, concluyo la divinidad del que lo ejecuta. El milagro en Jesús no es algo exterior a su persona, sino que es el despliegue mismo de su persona irradiando un amor omnipotente, que no puede menos de afectar a la libertad del que lo experimenta.

4. LOS SIGNOS MILAGROSOS Y LA FE

La fe está profundamente implicada en los relatos de los milagros. No cabe duda que los evangelistas intentan avalar su testimonio sobre Jesús y su pretensión mesiánica con hechos milagrosos que tienen una función de apertura: suscitan admiración e interrogantes: «Pero,

¿quién es Este?» (Mc 4.40), e impulsan la búsqueda y seguimiento de Jesús: «Nadie hace estos signos si Dios no está con Él» (Jn 3,1); justifican su pretensión divina: «Para que veáis que el Hijo del Hombre...» (Mc 2,10). En definitiva, los signos aparecen como fundamentación de la afirmación divina «Yo soy». La función positiva de los signos de cara a la fe queda patente a lo largo de todo el cuarto evangelio y en su conclusión: «Estos (signos) han sido escritos para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y creyendo tengáis vida en su nombre» (Jn 20,30).

No obstante, hay otra serie de textos que parecen indicar que los milagros no son una preparación a la fe, ni un supuesto o «fundamento» de la fe, sino más bien «objeto» de la fe, un momento interior de la acción salvífica (contenido de la revelación) y, por tanto, necesitados de la fe subjetiva para ser captados en su realidad. La fe aparece aquí como *un supuesto previo* para conocer y aceptar los milagros como signos de Dios.

- «No puede hacer allí milagros a causa de la incredulidad» (Mc 6,5; Mt 13,58).
- Exige la fe para que se opere el milagro (Mc 5,36; 9,22-24).
- La fe es la que obtiene el milagro «Tu fe te ha salvado» (Mc 3,5; 5,34).
- Prohíbe a los sanados publicar su curación (Mc 1,40-45; 7,35ss).
- Jesús tiene sus reservas sobre los milagros (Jn 4,48; Jn 20,29).
- No accede a la petición de signos (Mc 8,11-12; Mt 12,39; 16,1-4; Lc 11,29ss).

Resumiendo: Hay una *circularidad* que va de los milagros a la fe y de la fe a los milagros, que supone una actitud básica de acogida y buena disposición para ver y querer escuchar, según aquello de Jesús: «Quien tenga oídos que oiga» y quien tenga ojos interiores que vea. Este es el milagro tal como aparece en el Evangelio. Para su comprensión total no se puede prescindir de la disposición subjetiva de la gente que hasta cierto punto condiciona la posibilidad del milagro.

Por tanto, como diremos más tarde, desde el punto de vista bíblico sólo hay milagro en relación con el hombre. El milagro no es un proceso que se realice en el mero ámbito natural, sino que forma parte esencial del ámbito histórico-humano.

La «sobrenaturalidad» del milagro no hay que colocarla allí donde falla lo natural, sino en relación con todo lo humano, en su profundidad: «esto es tan profundamente humano que sólo puede ser de Dios».

Así, Jesús, por su acogida, por su capacidad de aceptación del hombre, era capaz de centrar de tal manera el ser humano, que conseguía liberar las mejores y quizá desconocidas energías de cada persona, potenciando al máximo a las personas. Esto concuerda con lo que dice Jesús a la hemorroísa: «Tu fe te ha salvado» (Mc 5,24).

Con esta observación se elimina una objeción que suele ponerse a los milagros narrados en el evangelio, a saber: la de las fuerzas desconocidas del psiquismo humano que en aquel tiempo eran desconocidas, pero que hoy resultan a todas luces evidentes. A esto habrá que decir que Jesús, siendo hijo de su tiempo y de su cultura, se adelanta a su tiempo utilizando tratamientos psíquico-somáticos para obrar las curaciones.

Y en este comportamiento no hace más que ser consecuente con la encarnación, que prolonga su condescendencia con el hombre, asumiendo los resortes, insospechados entonces y aun hoy día, del psiquismo humano para obrar curaciones.

5. CONSIDERACIONES SOBRE ALGUNAS DIFICULTADES

Ciertamente Jesús se muestra a lo largo del evangelio curando enfermedades que eran calificadas según la mentalidad y el conocimiento de la época con el nombre de «lepra» (Mt 8,2; Mc 1,40, Lc 4,23.17.12, etc.), «posesión diabólica» (Mc 5,1-20; Mat 8,28-34; Lc 8,26-39). No es extraño que en un mundo donde el conocimiento de la medicina era muy deficiente, cualquier erupción de la piel fuese tenida por lepra. Del mismo modo que enfermedades que hoy las llamaríamos «epilepsia», «trastornos de personalidad»... y para las que hoy la ciencia ofrecería un remedio natural terapéutico, en aquella época fueran tenidas por verdaderas liberaciones de «posesiones diabólicas».

No tenemos que olvidar que en Israel, en la época de Jesús, estaba fuertemente arraigada la mentalidad de ver la enfermedad, y en general toda desgracia, como una consecuencia del pecado⁶ y se atribuía espontáneamente a Satanás. Por eso el exorcismo era tan importante como la curación. La liberación de ambas significaba la venida del Reino, que tenía una cara interior: liberación del pecado y del príncipe del pecado y otra exterior: liberación de la enfermedad y de la muerte.

Pero el hecho de que hoy la moderna medicina pueda descubrir una terapéutica para dichas enfermedades completamente natural, no quita

⁶ Cf. Jn 9,2.

que las curaciones fueran consideradas como verdaderos milagros y como tales descritas en los evangelios.

Hecha esta descripción general de los milagros de Jesús tal como aparecen en los evangelios, sin hacer el recorrido de los mismos, podemos entresacar de ellos ciertamente una clave que nos ayude a dar una comprensión más adecuada del milagro en general.

II. EL MILAGRO EN GENERAL

Partiendo de la descripción tradicional del milagro, descrita en la primera parte y teniendo ya en los milagros de Jesús una clave de orientación, podemos ahora intentar elaborar una noción del milagro, valiéndonos de los datos aportados por los grandes pensadores y sobre todo teniendo en cuenta el cambio de mentalidad que se ha producido respecto a la manera de actuar Dios en el mundo. Comenzamos por una breve descripción etimológica del milagro y una exposición más detallada de los elementos que comporta, de acuerdo con la gran tradición cristiana.

1. ASPECTOS DEL MILAGRO

La palabra «milagro» proviene del latín *miraculum-mirari*: admirar, asombrarse. Significa, pues, etimológicamente: algo que produce admiración. Algo que llama la atención o porque no se espera o porque sobrepasa el modo habitual de comportarse la naturaleza o no se conoce la causa.

Ateniéndonos a dos grandes representantes de la tradición cristiana, como son San Agustín y Sto. Tomás, si recogemos los diversos aspectos señalados por éstos dos autores, podemos en una primera aproximación distinguir, sin separar, cuatro aspectos que encontramos en todo milagro:

1. *Aspecto físico*: hecho o fenómeno sensible, en sí mismo (milagro físico) o en su efecto (milagro intelectual o moral, por ejemplo, la conversión de una persona o la ciencia infusa de una persona sólo pueden ser detectadas por sus efectos).

Tendiendo el milagro a mostrar la presencia de lo divino, es normal que sea perceptible por los sentidos y despierte la inteligencia. Así, la conversión del pan en Eucaristía no sería estrictamente milagro, pues-

to que la acción queda oculta a los sentidos; ni tampoco se considera milagro la Encarnación del Hijo de Dios⁷.

2. *Aspecto psicológico*: que llama la atención, que produce admiración, estupor, asombro, que le hace salir a uno de su vida ordinaria (*admirari*).

3. *Aspecto extra-ordinario*: no un hecho cualquiera, sino insólito, de alguna manera por encima de las fuerzas humanas, que no se explica más que por la intervención de una fuerza divina trascendente, divina. Así lo atestigua el Concilio Vaticano I que llama a los milagros «facta divina», hechos divinos. Cuál sea esa excepcionalidad lo veremos más tarde.

4. *Aspecto intencional*: no sólo «prodigio» que suscita admiración, sino «signo religioso», portador de una intención divina. Dios quiere con él significar o decir algo.

Estos aspectos se encuentran a lo largo de toda la tradición teológica, acentuándose según las épocas unos aspectos u otros. En concreto, el pensamiento ha oscilado entre el aspecto material, físico o científico, como hecho trascendente que sobrepasa las leyes de la naturaleza y ese otro aspecto «semeiológico» o intencional de signo divino que Dios dirige al hombre para decirle algo.

2. BREVE RECORRIDO HISTÓRICO MARCANDO LOS HITOS PRINCIPALES

San Agustín y algunos Padres de la Iglesia consideraron el milagro como un fenómeno restringido a los tiempos primitivos de la Iglesia. En su época llegó a decir San Agustín que en tiempo de Jesucristo se necesitó milagros, pero que luego ya no había milagros. San Agustín mismo hasta el final de su vida tuvo sus reservas para admitir el milagro como prodigio extraordinario⁸. Lo cual denota la perplejidad que ha existido siempre ante el milagro en general.

⁷ Merece, sin embargo, citarse un texto de las *Cuestiones disputadas* de Santo Tomás donde escribe: «La Encarnación del Verbo es el milagro de los milagros y a éste se ordenan los otros» (*De Pot., Quaest. disp.*, q.6, a 2, ad 9). Así que un milagro, desligado de la Encarnación, no tendría sentido.

⁸ «Fueron necesarios porque los milagros con los que Dios rige todo el mundo y conduce la creación entera, están tan deteriorados para nosotros por la cotidianidad, que casi nadie considera digno de atención el detenerse en las obras milagrosas y admirables de Dios que se dan en cada grano de trigo. Por eso les mostró el milagro de la multiplicación de panes, no porque sea un milagro mayor, sino porque era más raro» (*Tract In Ev.*, 24,1).

Sin embargo, al final de su vida cambió de opinión, inducido por el intento de defender los milagros de la Escritura contra los paganos escépticos. Consiguientemente tiende a reducir la distancia entre los milagros y las maravillas de la creación. El verdadero gran milagro —dirá— es la creación. Son conocidas sus reflexiones: «¿Qué más milagro que el brotar de las plantas...?». «Resucita un muerto y todos se admiran, nacen tantos y nadie se admira. Más milagro es dar vida a lo que no era que revivir lo que no era»⁹. En general los Santos Padres consideraban el milagro como un «signo» siempre en un contexto de fe y evangelización. San Agustín es el exponente representativo de esta concepción. Jamás el milagro es considerado como una cosa aparte, sino que, al igual que en la tradición bíblica, se inserta en la historia de la Providencia y salvación. Esta es la doctrina que, a grandes rasgos, influirá hasta el siglo XII.

Sto. Tomás rompe esta unidad de pensamiento entre el orden natural y sobrenatural. Sin que en realidad se opongan dichos órdenes, nada obsta el que se les pueda distinguir y considerar por separado. Por una parte, «la finalidad» del milagro, el aspecto intencional, los designios de Dios sobre él, y, por otra, el hecho milagroso en sí, su «naturaleza física» o metafísica. Tenemos aquí el punto de arranque de una consideración crítica del milagro. En adelante la atención se centrará más en la causalidad del hecho, su objetividad más que en su finalidad.

La escolástica, sobre todo decadente, descuidando la finalidad religiosa y evangélica, retendrá con avidez la expresión de *Sto. Tomás* «supra-contra-*praeter naturam*»¹⁰, no reteniendo más que el aspecto físico o metafísico como efecto de la omnipotencia divina, prestando así un flanco abierto a los ataques racionalistas y empiristas de siglos posteriores.

En este clima se sitúa la definición del *Concilio Vaticano I* (1870), calificando los milagros como «hechos divinos, signos certísimos de la revelación divina y acomodados a la inteligencia de todos». Por desgracia los participantes en el Concilio se dejaron llevar de un celo apologético queriendo vencer a los enemigos en su propio terreno (el de las ciencias

⁹ *Ibíd.* 8,1.

¹⁰ Esta terminología procede de San Alberto Magno. *Sto. Tomás* distingue más bien en el milagro ciertos grados: 1) obras que la naturaleza no puede hacer jamás, como la bilocación; 2) una obra posible a la naturaleza, pero no según el orden en que se produce; por ejemplo, la naturaleza puede dar vida, pero no la vida después de la muerte; 3) una obra que puede hacer la naturaleza, pero no el modo de hacerlo: una curación instantánea (*Contra gentes*, III, 101).

naturales). Hoy no compartimos el optimismo de la razón que allí se refleja. Lo que el Concilio ofrecía como ayuda a la fe, nos crea justamente dificultades. Si antes se decía que el milagro era «el hijo predilecto de la fe», hoy se ha convertido en el hijo que da más preocupaciones. Si nuestros antepasados creían por causa de los milagros, hoy se cree a pesar de los milagros¹¹.

Efectivamente, a comienzos del siglo xx la ciencia moderna reacciona frente al racionalismo, sacudiendo de golpe el fixismo de las leyes naturales. El contingentismo fluctuante se impone. Según él, todo es móvil, nada hay regular y fijo¹². Así, de unas leyes rígidas que no admitían ninguna excepción, se ha pasado a unas leyes estadísticas que dan cabida a lo que pudiera parecer antes excepción, abriendo así una pista de solución en favor del milagro. Pero con esto no se ha hecho más que desplazar la dificultad, que se pondrá no tanto en la imposibilidad del milagro en sí, sino en la dificultad de su constatación.

Entre estos dos extremos del determinismo rígido y del contingentismo absoluto se perfila una vía intermedia, de un mundo producido por causas de ordinario constantes, pero no cerrado, sino abierto a nuevos cambios y progresos. Pero así a la autonomía de la razón que lo sabía todo, sustituye la duda y el escepticismo sobre las posibilidades inconmensurables de la naturaleza. Esto ha obligado a buscar una teología renovada del milagro.

Blondel abre la reflexión hacia un aspecto más sintético y vital que es el «signo». De la consideración del «hecho bruto» exterior que producía admiración y se buscaba objetivamente la causa eficiente, se pasa a considerar la causa final, insistiendo en que el milagro no es sólo un prodigio físico que se refiere a los sentidos, a la ciencia y a la filosofía, sino que al mismo tiempo es un «signo» dirigido al hombre como palabra portadora de un mensaje que afecta a todo el hombre, un signo que revela no sólo la existencia de la Causa primera, sino sobre todo la bondad de un Dios Padre que alcanza al hombre en su sed de verdad y felicidad. Hay ya un conato de síntesis entre la objetividad y la subjetividad¹³. A lo que fue ya particularmente sensible San Agustín¹⁴.

¹¹ L. EVELY, *El evangelio sin mitos*, Atenas, Madrid 1972, p. 31.

¹² Coincide con el pensamiento que tenía el viejo Heráclito sobre el «devenir».

¹³ Cf. M. BLONDEL, *La acción (1893): ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*, BAC, Madrid 1996, y *Letra sobre las exigencias del pensamiento contemporáneo en materia de apologética*, Universidad de Deusto, Bilbao 1990.

¹⁴ Cf. a modo de comentario San Agustín *In Joh.*, 24,1 2.

3. VERSIÓN TRUNCADA DEL MILAGRO

De acuerdo con los diccionarios corrientes, si extraemos la noción del sentir popular, veremos que todos hacen hincapié en el aspecto extraordinario de superar las leyes naturales y allí se ha quedado para muchos la noción del milagro.

Ahora bien, considerar el milagro solamente como infracción de las leyes naturales, sin ninguna relación a la persona que lo ejecuta y a las personas que lo contemplan es una pura quimera o abstracción. Ya Voltaire decía: *Un milagro así es una contradicción en los términos: Una ley no puede ser a la vez inviolable y violada*. En efecto, un fenómeno así, en solitario, en el orden puramente natural, no se da jamás. Y en este sentido tienen razón los ateos al rechazar tales fenómenos.

«Imaginemos un hecho insólito cualquiera por esperpéntico que nos parezca: Un buey que comienza a elevarse ante los ojos atónitos de los espectadores. ¿Cuáles serían las reacciones?: Habría de todo, de acuerdo con la mentalidad ingenua, crítica, religiosa o escéptica de las personas. Habría: 1. Racionalistas que sospecharían la existencia de algún truco. 2. Escépticos más refinados por la ciencia, que lo atribuirían a una alucinación colectiva o quizá a uno de esos caprichos o engendros de la naturaleza con que nos sorprende de vez en cuando, relativizando así las leyes rígidas de la naturaleza. 3. Creyentes de algún tipo que verían en el hecho algún signo de una fuerza superior, divina tal vez. Por otra parte, por tratarse de un animal que no puede expresarse no habría posibilidad de explicación del hecho. El hecho quedaría sin sentido.»

Allí no hay de ninguna manera milagro. Lo que se llama «milagro» se da siempre en un «contexto religioso» de fe, de súplica, de testimonio. En otros términos, si tomamos el milagro solamente bajo el aspecto demostrativo de poder por encima del poder natural, prescindiendo del contexto, nunca llegaremos a la conclusión de poderlo atribuir a Dios. Siempre cabrán subterfugios: «fuerzas ocultas», «imposible descubrir hasta dónde llega la naturaleza». Como bien dice Hume:

«Ningún testimonio es suficiente para establecer un milagro, pues el testimonio tendría que ser tal, que su falsedad fuera más milagrosa que el hecho que trata de establecer. Si alguno me dice que ha visto a un muerto volver a la vida, yo me pregunto inmediatamente ¿qué es más verosímil: que el informador mienta o esté equivocado o que el suceso contado haya ocurrido realmente? Yo comparo un milagro con otro y me decido en razón de la superioridad. Siempre rechazo el milagro superior. Si la falsedad de un testimonio fuera más milagro-

sa que el acontecimiento narrado por el testigo, entonces y solo entonces podría exigir un asentimiento»¹⁵.

Esta vieja y parcial consideración del milagro nos lleva, como se ve, a un callejón sin salida. El milagro no tiene sentido ni razón de ser, sino dentro del orden de la Revelación y salvación. Sin Cristo y la salvación que nos trae, los milagros carecen de sentido. Concebir, pues, los milagros *sólo* en su materialidad, como una acción producida por Dios por encima de las fuerzas de la naturaleza, sin una intencionalidad divina, supone *una concepción truncada del milagro*, y por consiguiente falsa, por diversos motivos.

En primer lugar porque nosotros no conocemos las posibilidades, ni todas las leyes de la naturaleza. Ya San Agustín decía: «Los milagros no están en contra de la naturaleza, sino contra aquello que nosotros sabemos de ella»¹⁶. Lo que se quiebra no es la naturaleza, sino el nivel de conocimiento. Y como nunca se puede saber exactamente si un suceso supera el orden natural, tampoco se le podrá atribuir a Dios.

Hoy la ciencia se ha hecho más humilde, consciente de sus límites. Se ha centrado más en su objeto propio: lo sensible, sin querer pronunciarse sobre lo que pudiera trascender esos límites. La física «cuántica», dejando a un lado las leyes férreas de la causalidad, ha entrado por la ley del cálculo de probabilidades, asumiendo la inseguridad. «Las leyes naturales no son una imagen de la naturaleza, sino una imagen de nuestra relación con la naturaleza» (Heisenberg). Lo cual es importante para el tema que nos ocupa.

4. EL OBRAR TRASCENDENTAL DE DIOS

El viejo adagio escolástico de que «Dios no hace número con las cosas» tiene su aplicación aquí para salvar su acción trascendente. Urge distinguir claramente los dos planos en que actúan Dios y el hombre. No se trata de dos acciones situadas en el mismo nivel. Todas las acciones del mundo son en cierto sentido paralelas, la de Dios es perpendicular. Dios obra dando el ser a las cosas. Precisamente porque es Creador, su acción es hacer que las criaturas hagan. Su acción se sitúa en un plano radical, trascendente.

¹⁵ D. HUME, *Investigación sobre el conocimiento humano*, Alianza Editorial, Madrid 1995, p. 140.

¹⁶ SAN AGUSTÍN, *Contra Faustum* 29, 4; Ídem TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I, q. 105, 7.

Ver en el milagro una acción directa de Dios sobre la naturaleza en el orden y causalidad que Él mismo estableció, no es posible teológicamente, porque con ello convertiríamos a Dios en una causa física más sabia, más poderosa, sin duda, pero causa física al fin y al cabo, y en tal caso ya no sería la causa distinta del mundo.

Dios no hace algo al lado de las causas naturales simplemente para cambiarlas o en lugar de ellas para suplirlas. Dios no entra en el puesto de las causas físicas. Dios hace su obra, por ejemplo, en «los milagros», pero a través de las causas segundas. De no ser así, lo producido por Dios, sin unas causas intramundanas, resultaría un cuerpo extraño, sin relación al mundo, inalcanzable, por tanto, a nuestros ojos miopes para lo trascendente.

Merece la pena prolongar esta reflexión teológica sobre el obrar de Dios. Dios está siempre presente en el mundo y actuando en él, pero sin estar sometido a la exterioridad del espacio ni a la sucesión del tiempo. Lo que para las criaturas es proceso en el espacio y en el tiempo, para Dios es un acto infinitamente simple.

En las criaturas el espacio separa y es el tiempo en que permite acercar, organizar, unificar. Pero Dios abraza todo el universo, sin tener que recorrer sus diversos lugares, como está presente también en todo el tiempo, sin tener que dejar lo que pasó, para ir hacia lo que viene. Dios es un eterno presente y un aquí y en todas partes.

Por eso su acción obra en el espacio sin tener que juntar unos espacios separados, puesto que para él no están separados y obra en el tiempo sin tener que instalarse en la duración, puesto que para él todo está reunido en su presencia. Lo que para la naturaleza es espacio-temporal es para Dios una realidad sin exterioridad en el espacio y sin sucesión en el tiempo.

Un milagro es una operación simple de Dios. La produce sin pasar por el espacio ni por el tiempo, aunque el resultado de esta operación sea un estado de cosas en el espacio y en el tiempo. El milagro no perturba los procesos de la naturaleza, sino que los trasciende. El milagro más que contrario a la naturaleza es «superior» a la naturaleza. Es una acción a lo Dios¹⁷.

Dios obra siempre y continuamente a lo Dios, a escala de Dios, en ese espacio inconmensurable que va desde la simple percepción sensorial del hombre hasta ese misterio inescrutable de los designios de Dios. Allí

¹⁷ R. LATOURELLE, *Milagros de Jesús. Jesús y la teología del milagro*, Sígueme, Salamanca, p. 359.

tiene su propia coherencia y es, por tanto, razonable para el creyente que ve en él la manifestación de la gloria de Dios.

5. PECULIARIDAD DEL MILAGRO, LA ESTRUCTURA ABIERTA DE LA REALIDAD

Pero entonces ¿todo es milagro, parafraseando así a San Agustín? Esta visión de la acción de Dios sobre el mundo parecería excluir del «milagro» todo elemento objetivo para quedarse con la pura impresión subjetiva religiosa, producida por cualquier fenómeno. El milagro ¿no tiene algo específico y peculiar que lo distingue de otras acciones divinas? Abordamos aquí el milagro en su relación específica a la naturaleza.

Pues bien, la naturaleza y la totalidad del mundo, tal como está estructurado en los diversos niveles de realidad, de vida y comprensión, nos da pie para una percepción del «signo» abierta y relacional con nuestra existencia. La totalidad de lo real no es unidimensional, no es un mundo uniforme, cerrado e inflexible. Se parece más bien a un orden piramidal, cuyas partes, necesitadas entre sí, van tendiendo a una cumbre que trasciende las posibilidades de cada una de ellas. Lo inorgánico viene asumido y elevado en lo orgánico-vivo y éste en lo anímico espiritual de la persona humana, dotada de libertad y amor, que no se explican con los datos de la física. «Homo est quodammodo omnia» decía Aristóteles. Y a su vez la naturaleza del hombre está abierta a la libre actuación histórica de Dios que abre un campo de acción a través y por encima de la creación.

«Por encima de las leyes, no en el sentido que las contradiga o les sea totalmente extrañas, sino en el sentido de que las utiliza. Del mismo modo que el hombre transforma la naturaleza, no oponiéndose a ella, sino orientándola, del mismo modo que la libertad emerge de los determinismos psicológicos apoyándose sobre ellos para inclinarlos hacia el fin que se propone, así también el milagro utiliza los determinismos naturales»¹⁸.

El milagro revela de manera especial un cierto acuerdo profundo de Dios con nuestra naturaleza. Es un signo de que el mundo no está determinado de forma conclusa y definitiva, sino abierto a la libre intervención de Dios.

El poder y la acción amorosa de Dios que obra en todo se difracta según la diversidad de los seres que la reciben. De lo cual se sigue que un acontecimiento producido al parecer por causas naturales, puede con-

¹⁸ H. BOUILLARD, *L'idée chrétienne du miracle*: Cahiers Laënenec 8, n.º 4, citado por B. SESBOUÉ en *Creer*, Ed. San Pablo, Madrid 2000, p. 276.

vertirse para uno en algo especial y extraordinario hasta el punto de que el hombre pueda admirarse y preguntarse y reconocer en un suceso una llamada que va más allá de lo fáctico. Pero esto es sólo posible cuando el hombre está dispuesto a dejarse interpelar por la realidad que está dotada siempre de una dimensión reveladora. Un «milagro» que simplemente pasa sin decir nada, es un absurdo. Sólo es capaz de percibir lo que allí pasa el que sintoniza con el lenguaje que allí se emplea. En definitiva, a Dios sólo se le puede captar con los ojos y los oídos de la fe.

6. EL MILAGRO EN SU SER TEOLÓGICO

Teniendo como clave de interpretación los milagros mismos obrados por Jesús, quien nos dice que no puede obrar milagros sin la fe de aquellos que se los pedían, está claro que el *milagro-signo* no es una realidad física, sino *teológica e intersubjetiva*, que abarca indisolublemente unidos el aspecto físico e intencional con las circunstancias de tiempo, lugar, modo y personas que entran como parte integrante en la definición misma del milagro.

Ese contexto circunstancial no es neutral, ni es uniforme para todas las épocas culturas y personas. Los milagros, por tanto, pueden variar según las culturas e individuos, de tal manera que lo que para un determinado hombre pueda ser válido, para otro no lo sea, ya que son «signos» que hablan a las personas en su singularidad histórica y religiosa concreta.

Pero en esta inter-relación de Dios con la humanidad, Dios no se deja prender por las redes intelectuales o caprichosas que tendemos los hombres para captar el torrente vital de amor que viene de Él y se dirige a la totalidad viva de la persona humana en capacidad de acogida. Tergiversamos la realidad de los signos y los recortamos —dando lugar a conceptos diferentes— cuando nos enredamos en nuestras propias redes de fantasía o curiosidad (milagrería) o de rigor intelectual exigiendo prodigios de omnipotencia o buscamos deslumbramiento o pura vanidad. Y esto hasta tal punto de convertir lo que es fruto de pura bondad y gracia en pecado (escándalo), enmascarando así los signos de todo tipo de ambigüedad, propia del corazón humano. Por eso Jesús, que «conoce lo que hay en el corazón del hombre» (Jn 2,25), manifiesta de cuando en cuando sus reservas respecto al «milagro».

No es extraño que esta nueva concepción del milagro, más integradora de los elementos que lo componen, haya clarificado el papel de cada una de las instancias que concurren en su discernimiento.

7. COMPETENCIA DE LA CIENCIA Y DE LA IGLESIA EN EL DISCERNIMIENTO DE LOS MILAGROS

En los siglos XVIII-XIX la ciencia venía a constituirse en juez decisivo sobre el milagro como tal. Hoy se rechaza esta postura. La clarificación de la naturaleza del milagro ha ayudado a situar al hombre de ciencia y al hombre de fe en su verdadero puesto sin que se extralimiten en su función propia. Ambos tienen sus competencias específicas en el discernimiento de los milagros.

Los hombres de ciencia cuando encuentran algo extraordinario que no encaja con las leyes que les son conocidas, no están legitimados para afirmar que están ante una intervención divina. Dentro del campo de la investigación no existe por principio ningún milagro, sólo existen fenómenos inexplicables (¿por ahora?), y a ello deben atenerse los científicos dejando el campo abierto. No pueden hablar de «milagro», pues en ese caso entrarían en terreno ajeno, saltando del campo científico al religioso.

A su vez a la Iglesia, como tal, no le corresponde el dictaminar un juicio científico sobre el hecho. Le toca el escuchar a la ciencia, siguiendo así, como continuadora de Cristo, las leyes de encarnación en su papel de evaluar y discernir los milagros. Una vez que ha escuchado a la ciencia, ponderará los otros elementos que integran el milagro; a saber, el contexto de fe, plegaria y santidad que concurren en el hecho.

He aquí, a modo de ejemplo, cómo se pronunció recientemente, el 8 de febrero de 1999, el Dr. Patrick Theillier, médico responsable de la Oficina Médica de Lourdes, después de que los miembros del Comité Médico Internacional dieran su voto favorable, resumió así el caso:

«Es posible concluir con un buen margen de probabilidad que el señor Bély ha sufrido una afección orgánica de carácter de esclerosis múltiple en estado avanzado. La curación brutal experimentada durante la peregrinación a Lourdes corresponde a un hecho anormal e inexplicable en virtud de los conocimientos de la ciencia. Es imposible decir algo más hoy día desde el punto de vista científico. Corresponde a las autoridades religiosas pronunciarse sobre las otras dimensiones de esta curación.»

Aun así, el hombre de ciencia, aunque no sea competente para pronunciarse sobre el milagro, sí podrá, como hombre que reflexiona, advertir la correlación constante y exclusiva que se da entre el «el hecho inexplicable» y el contexto religioso que le acompaña. Más aún, podrá preguntarse por qué esas supuestas fuerzas desconocidas de la natura-

leza no actúan nunca en un contexto profano, sino siempre en un contexto religioso de oración y santidad.

La Iglesia a su vez es muy circunspecta a la hora de admitir algún milagro. El proceso que utiliza para ello no es usualmente rápido: En primer lugar hace que estos hechos complejos pasen primero por la interdisciplinaridad de las ciencias históricas, médicas, etc.; luego examina cuidadosamente el contexto religioso que le acompaña, eliminando inmediatamente cualquier fenómeno con visos de frivolidad, extravagancia o moralidad sospechosa. De hecho de los 1.300 casos de curaciones ocurridas en Lourdes como científicamente inexplicables, la Iglesia sólo ha reconocido 66 de ellas como milagrosas¹⁹. Finalmente dicta su juicio prudencial, no infalible, de que en tal caso hay un signo de intervención de Dios, que es digna de creerse y merece una adhesión y un culto razonable.

Respecto al proceso de las causas de beatificación y canonización de aquellos a quienes se atribuye algún milagro, la legislación eclesiástica es sumamente detallada y rigurosa, que no hace al caso aquí explicarla²⁰. De todos modos, la Iglesia, aun manteniendo que los milagros son posibles, no exige de sus fieles que les den ninguna fe.

¹⁹ Datos facilitados por la Oficina Médica de constataciones de las curaciones de Lourdes.

²⁰ Cf. cc. 2119-2124.