
EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN PHILOSOPHIA

CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA

PUBLICACIÓN PERIÓDICA DE LA FACULTAD
ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD DE NAVARRA / PAMPLONA / ESPAÑA



Universidad
de Navarra

DAVID HUMBERTO URDANETA DURAN Estudio del concepto de *milagro* como vía de mediación en el diálogo entre ciencia y fe

[Study of the concept of *miracle* as a means of mediation
in the dialogue between science and faith]

VOLUMEN 32 / 2023

SEPARATA

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN PHILOSOPHIA

CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD ECLESIASTICA DE FILOSOFÍA

VOLUMEN 32 / 2023

PUBLICACIÓN PERIÓDICA DE LA FACULTAD
ECLESIASTICA DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD DE NAVARRA / PAMPLONA / ESPAÑA



Universidad
de Navarra

Las ONG y el desarrollo de los pueblos

Análisis de la ayuda al desarrollo en los documentos de la ONU,
en el pensamiento de Amartya Sen y en la Doctrina Social de la Iglesia

Juan Manuel Arbulú Saavedra / 5-87

Favorable conditions for the growth in virtues in Alasdair Macintyre's thought

Bernard Claudian Buyanza / 89-137

Verdad, bien y virtud

Un análisis antropológico de la virtud en el conocimiento humano según Santo Tomás de Aquino

John Edinson Díaz Cepeda / 139-219

Estudio del concepto de *milagro* como vía de mediación en el diálogo entre ciencia y fe

David Humberto Urdaneta Duran / 221-293

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN PHILOSOPHIA

CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA

PUBLICACIÓN PERIÓDICA DE LA FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA / UNIVERSIDAD DE NAVARRA
PAMPLONA / ESPAÑA / ISSN: 1131-6950
2023 / VOLUMEN 32

DIRECTOR/ *EDITOR*

Sergio Sánchez-Migallón
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

VOCAL / *MEMBER*

Enrique Moros
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

SECRETARIO / *EDITORIAL SECRETARY*

Rubén Herce
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Esta publicación recoge extractos de tesis doctorales defendidas en la Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra.

La labor científica desarrollada y recogida en esta publicación ha sido posible gracias a la ayuda prestada por el Centro Académico Romano Fundación (CARF)

**Redacción, administración,
intercambios y suscripciones:**
«Cuadernos Doctorales de la Facultad
Eclesiástica de Filosofía»
Universidad de Navarra. 31009
Pamplona (España)
Tel: 948 425 600
Fax: 948 425 622
E-mail: emarcoa@unav.es

Edita:
Servicio de Publicaciones
de la Universidad de Navarra, S.A.
Campus Universitario
31009 Pamplona (España)
T. 948 425 600

Precios 2024:
Número suelto: 25 €
Extranjero: 30 €

Fotocomposición:
Pretexto

Imprime:
Ulzama Digital

Tamaño: 170 x 240 mm
DL: NA 1024-1991
SP ISSN: 1131-6950

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN PHILOSOPHIA

CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA

2023 / VOLUMEN 32

- 1. Juan Manuel ARBULÚ SAAVEDRA**
Las ONG y el desarrollo de los pueblos. Análisis de la ayuda al desarrollo en los documentos de la ONU, en el pensamiento de Amartya Sen y en la Doctrina Social de la Iglesia 5-87
[NGOs and the development of peoples. Analysis of development aid in UN documents, in the thinking of Amartya Sen and in the Social Doctrine of the Church]
Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Enrique Moros
- 2. Bernard Claudian BUYANZA**
Favorable conditions for the growth in virtues in Alasdair Macintyre's thought 89-137
[Condiciones favorables para el crecimiento de las virtudes en el pensamiento de Alasdair MacIntyre]
Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Sergio Sánchez-Migallón
- 3. John Edinson DÍAZ CEPEDA**
Verdad, bien y virtud. Un análisis antropológico de la virtud en el conocimiento humano según Santo Tomás de Aquino 139-219
[Truth, good and virtue. An anthropological analysis of virtue in human knowledge in Aquinas]
Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Enrique Moros Claramunt
- 4. David Humberto URDANETA DURAN**
Estudio del concepto de *milagro* como vía de mediación en el diálogo entre ciencia y fe 221-293
[Study of the concept of *miracle* as a means of mediation in the dialogue between science and faith]
Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Javier Sánchez Cañizares

Universidad de Navarra
Facultad Eclesiástica de Filosofía

David Humberto URDANETA DURAN

Estudio del concepto de *milagro*
como vía de mediación en el
diálogo entre ciencia y fe

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la
Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra

Pamplona
2023

Ad normam Statutorum Facultatis Philosophiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 28 mensis novembris anni 2023

Dr. Xaverius SÁNCHEZ CAÑIZARES

Dr. Sergius SÁNCHEZ-MIGALLÓN

Coram tribunali, die 19 mensis decembris anni 2022, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
D. nus Eduardus FLANDES

Cuadernos Doctorales de la Facultad Eclesiástica de Filosofía

Vol. XXXII, n. 4

Presentación

Resumen: La relación entre ciencia y fe ha sido objeto de debate y controversia a lo largo de la historia, y la palabra *milagro* es una fuente de incomodidad para algunos en este ámbito. Pero, ¿por qué? ¿Qué sucede cuando intentamos conceptualizar un evento milagroso y qué es un milagro en términos generales? Aunque estas preguntas plantean desafíos significativos, son abordables mediante un enfoque cuidadoso. El milagro es un concepto límite en la comprensión de la relación entre la ciencia y la fe, y su naturaleza fenoménica lo convierte en un mediador importante en este diálogo. Comprender la noción de milagro implica analizar sus diferentes formas y dimensiones, así como la influencia de la ciencia en su definición. A pesar de las dificultades que plantea, la noción de milagro puede ser una vía de mediación en el diálogo entre ciencia y fe. Al explorar cuidadosamente esta noción, podemos comprender su importancia y su papel en la relación entre ciencia y fe, lo que puede tener implicaciones significativas para nuestra comprensión del mundo que nos rodea.

Palabras clave: milagro; fenomenología; ciencia; religión.

Abstract: The relationship between science and faith has been a subject of debate and controversy throughout history, and the word «miracle» is a source of discomfort for some in this field. But why? What happens when we attempt to conceptualize a miraculous event, and what is a miracle in general terms? While these questions pose significant challenges, they are addressable through careful examination. The miracle is a boundary concept in understanding the relationship between science and faith, and its phenomenological nature makes it an important mediator in this dialogue. Understanding the notion of miracle involves analyzing its different forms and dimensions, as well as the influence of science in its definition. Despite the difficulties it poses, the notion of miracle can be a path of mediation in the dialogue between science and faith. By carefully exploring this notion, we can comprehend its significance and its role in the relationship between science and faith, which may have significant implications for our understanding of the world around us.

Keywords: miracle; phenomenology; science; religion.

Ciencia, fe y los milagros. Probablemente todo apasionado del diálogo entre ciencia y fe sabe lo difícil e incómodo que puede ser hablar sobre el tema de los milagros. Hay una dificultad que se manifiesta de manera profunda a la hora de intentar explicar la idea de ¿cómo es posible un milagro? Esta dificultad fue el aliciente para preguntarnos sobre el estado actual de la cuestión sobre el tema de los milagros y sus inconvenientes dentro del diálogo entre ciencia y fe. Teniendo en cuenta esta realidad asumimos el reto de analizar dicha cuestión. No obstante, debemos aclarar que nuestro análisis toma metodológicamente

como ciertos los testimonios sobre los milagros bíblicos o extrabíblicos. Por lo tanto, si son ciertos, entonces entra necesariamente la pregunta ¿qué es un milagro? Aquí radica la esencia de nuestro trabajo que implica un análisis del concepto de milagro, para buscar una mejor comprensión en el ámbito de la fe y de la ciencia, que nos llevará sin duda a reconocer sus dificultades. Hablamos de un trabajo que implica, por tanto, dimensiones científicas, filosóficas y teológicas, donde se aspira a aportar un material que pueda servir para enriquecer a la teología del milagro y el ámbito pastoral, así como a la filosofía de inspiración cristiana.

Esta investigación, como se verá más adelante, describe que un tema como la noción de milagro ha sido abordada con el pasar del tiempo por una inmensa cantidad de intelectuales relevantes. La motivación de este abordaje tan generalizado está relacionada con su carácter de insólito y extraordinario. También por ser atribuido a una especial intervención de Dios. La noción de milagro ha estado bajo la mirada científica y filosófica desde hace tiempo. Ello se debe a que muchos conceptos subyacentes a la noción de milagro están relacionados con muchos conceptos relevantes que se manejan dentro del diálogo entre ciencia y fe. Por lo tanto, desde esta perspectiva asumimos la idea o hipótesis de que la noción de milagro es una vía de mediación en el diálogo entre ciencia y fe. El concepto de milagro está referido a fenómenos que interesan tanto a la ciencia como a la fe y que, por tanto, pueden facilitar el diálogo entre ambas.

La exploración sobre la noción de milagro que nos proponemos emprender tiene un carácter profundamente filosófico, apuntando a fortalecer la teología sobre los milagros. Sin embargo, no podemos dejar a un lado a la ciencia. Esto en razón de que la situación actual sobre la reflexión de los milagros está particularmente influenciada por las interpretaciones que nacen de la física, tanto la clásica como la contemporánea, por lo tanto, terminan siendo reflexiones metacientíficas, reflexiones consecuentes de los estudios científicos. En este sentido, nuestro objetivo desde la filosofía, tomando en cuenta a la ciencia y la teología, será intentar mostrar al milagro como un fenómeno que manifiesta una vía de esperanza para el ser humano que lo aprecia: un camino que se puede percibir desde la ciencia y la teología, si bien de forma diversa, como un signo que apunta en un sentido concreto en cada ámbito y a un sentido global para todos ellos.

El concepto de milagro ha sido analizado de varias maneras a lo largo de la historia. No obstante, como veremos más adelante, la noción de milagro

con el desenvolvimiento del pensamiento moderno pasó a ser un concepto controvertido. Esta controversia nació de la visión mecanicista, que generó una cierta inestabilidad en el concepto de milagro. Una controversia que introdujo cuestiones como la imposibilidad de los milagros, la falta de credibilidad de los testigos, o todo lo referente a los milagros considerados como una excepción de las leyes de la naturaleza o la incapacidad del hombre de percibir todos los procesos naturales posibles. Estos análisis típicamente estuvieron o están vinculados a la imagen que el científico o el teólogo tenga del mundo, de la realidad. Es por esto por lo que, en cierto sentido, se han presentado dificultades serias a la hora de que la ciencia o la teología puedan llegar a un diálogo fructífero sobre el tema de los milagros. Sin embargo, con la aparición de la ciencia contemporánea, que es la ciencia de los cambios de paradigmas precedentes, por ejemplo con la relatividad y la mecánica cuántica, parece que el estado de la cuestión ha cambiado algo, llevándose la reflexión sobre los milagros a un nuevo espacio de cavilación. Se pueden así superar aquellos modos de pensar que han estado muy limitados por las interpretaciones sobre la realidad y la naturaleza que nacieron de la física clásica.

Entendemos que al hablar sobre los milagros se manifiesta una idea fundamental de que el lenguaje científico o el teológico presuponen a veces, dentro de sus límites, una tesis de separación entre ellos muy pronunciada. Ante esto, Juan Arana comenta, que, «aunque es cierto que es difícil señalar tanto los límites de la ciencia como los confines de la religión, hay que tomar en cuenta que a lo largo del tiempo las cosas han ido cambiando y, por lo tanto, también las fronteras de estos ámbitos»¹. Ahora bien, aunque es fácil señalar cuestiones que resultan inabordables para la ciencia o sobre las que la religión poco tiene que decir,² esta investigación se propone explorar el concepto de milagro como un instrumento mediador, que nos invita abordar las fronteras conceptuales dentro del diálogo entre ciencia y fe como algo beneficioso para ambos.

El mundo que se nos manifiesta es una realidad compleja. Esta realidad presenta muchas interpretaciones que pueden generar problemas y, a la vez, soluciones. Por ello, el contenido de nuestra indagación apunta a una diversi-

¹ ARANA, J., *La filosofía en el diálogo ciencia-religión. Una propuesta a partir de la obra de Mariano Artigas*, p. 12.

² Cfr. *ibid.*

dad de ideas y nociones sobre la noción de milagro. Es necesario por tanto ser muy cuidadosos a la hora de enfocar el asunto. Temas como las leyes naturales, el determinismo y el indeterminismo en la naturaleza, la causalidad, la necesidad, la posibilidad y la probabilidad, los modos de intervención divina, los signos o las interpretaciones de la física clásica y cuántica, entre otros, estarán presentes en mayor o menor medida en nuestro trabajo. Ahora bien, desde estos aspectos el concepto de milagro quedará bajo la mirada de muchas perspectivas, que conducirán a unas periferias conceptuales que nos conectarán con la visión fenomenológica del milagro, que será el punto de inflexión en nuestra investigación.

Para realizar esta investigación usaremos una metodología que estará dentro de un marco descriptivo y analítico. Utilizaremos la herramienta de la analogía para simplificar el asunto que estamos tratando, alejándonos lo más posible de conceptos equívocos o unívocos. Asumimos esto como base para el análisis del milagro, de modo que sea posible emplear enfoques conceptuales que manifiestan en su esencia cosas comunes, pero también cosas esenciales no comunes. De hecho, mantendremos como base conceptual *el milagro* como un hecho religioso. Sin embargo, la amplia tipología que subyace a la noción de milagro hace que sea difícil tener una definición de validez universal, debiendo esta referirse a un contexto cognoscitivo, filosófico y en parte también científico que valore el desarrollo histórico de esta noción.³ Todo ello aconseja que busquemos conseguir no una visión unívoca del milagro, sino análoga y dotada de cierta flexibilidad. El postulado de partida de nuestra investigación tomará en cuenta el entrelazamiento de ciencia y fe a lo largo de la historia. Donde veremos la manifestación de una sensibilidad del concepto de milagro a los grandes avances teológicos y también a los grandes avances científicos. Por tanto, se sigue un recorrido histórico no lineal, con mayor atención a los momentos de mayor desarrollo teológico y científico y a los pensadores más destacados. Ahora bien, con relación a la relevancia de nuestra investigación, creemos que un trabajo como el presente puede ayudar a hacer inteligible la fe ante postulados filosóficos contemporáneos muy extendidos, como el naturalismo ontológico o el cierre causal del mundo, para así contribuir en el diálogo ciencia y fe; y en la búsqueda de una mejor comprensión de la acción de Dios en el mundo.

³ Cfr. TANZELLA NITTI, G., *Diccionario Interdisciplinar Austral-milagro*, editado por C. VANNEY, I. SILVA y J. FRANCK. *Milagro*, DIA (austral.edu.ar) (acceso 6 de nov. de 2019).

Con respecto al contenido y la estructura esta tesis estará enmarcada en primera instancia, por una contextualización histórico-ecclesial del concepto de milagro (capítulo I). Esto nos permitirá tener una base a partir del cual realizar nuestros análisis. Ello implicará estudiar el milagro desde varias culturas y ambientes teológicos. Abordaremos una descripción del milagro desde la visión de varios autores importantes en la historia de la Iglesia. La teología y magisterio para considerar principalmente serán los católicos. El segundo paso que daremos será describir el ambiente que influyó en la interpretación del concepto de milagro durante la edad moderna (capítulo II). En este ambiente influyen elementos científicos que debemos abordar. Por lo tanto, para poder atender el concepto de milagro será necesario manejar el léxico científico y el método que rodea a este, relacionado especialmente con la física clásica y la matemática probabilística. Aunque mantendremos el concepto de milagro con su dimensión religiosa, se considerará también al milagro como un evento físico, por lo cual necesitaremos tener en cuenta la visión cuantitativa del mundo que ofrece la ciencia moderna. Esto nos llevará a un tipo de reduccionismo que será relevante a la hora de las interpretaciones, es decir, a la hora de tratar con el lenguaje y la imagen de las ciencias clásicas sobre la realidad.

Tomando en cuenta lo descrito en el segundo capítulo daremos nuestro tercer paso, en el que nos propondremos describir distintas interpretaciones sobre los milagros, partiendo de la imagen moderna de la realidad (capítulo III). El objetivo de este apartado es describir como la percepción del milagro está íntimamente ligada a la visión del mundo o la realidad vigente en un determinado tiempo. En este sentido, nos encontraremos con diferentes interpretaciones sobre los milagros, basados en el lenguaje metacientífico proveniente de la ciencia moderna, especialmente de la física clásica. Ahora bien, muchas de estas perspectivas se usarían para hablar a favor o en contra de los milagros. No obstante, la influencia de este tipo de interpretaciones favoreció más a la negación de los milagros en los ambientes intelectuales y en cierta manera en las ideas vigentes de la cultura de la época. Por lo tanto, no sorprende que el milagro haya sido usado muchas veces como instrumento obstaculizador en el diálogo entre ciencia y fe. Sin embargo, a partir de la nueva visión que ofrece la ciencia contemporánea la situación llegará a ser algo distinta, favoreciendo la creación de nuevos espacios de reflexión sobre el tema de los milagros y las intervenciones divinas. Ahora bien, para la descripción de este nuevo estado de la cuestión sobre la noción de milagro convendrá estudiar las distintas interpretaciones sobre la ciencia actual. Por lo tanto, nuestro cuarto

paso implicará tener en cuenta la visión científica ligada a la mecánica cuántica y sus interpretaciones (capítulo IV). Dichas interpretaciones nos llevarían a analizar si la solidez de una realidad determinista se mantiene firme, o por el contrario, la visión de la ciencia contemporánea nos conecta con una realidad distinta, donde algunas dimensiones de la naturaleza estarían ontológicamente indeterminadas.

Todas estas nuevas interpretaciones afectarían a la noción de milagro que se viene arrastrando desde la modernidad, tanto en el ámbito científico como en el filosófico. En este sentido, la revolución en el ámbito de las ciencias naturales a partir de la mecánica cuántica y las teorías del caos y la complejidad nos llevarían a nuevas perspectivas sobre los milagros. Un marco de referencia que se relaciona con la perspectiva objetiva y subjetiva de la realidad. Una realidad donde tiene un valor crucial el papel del observador a la hora de la interpretación de los fenómenos cuánticos. Es decir, en la mecánica cuántica se presta atención a lo que aparece, a lo que se da, en vez de a lo que es. Y es que el centro conceptual de la cuántica no se basará en los hechos, sino en los fenómenos, en lo que aparece; y esto será muy importante para nuestras reflexiones filosóficas sobre el tema de los milagros.

Por último, debemos señalar que la función de la ciencia contemporánea para nuestra investigación es que, sin dejar de ser ella misma, nos servirá de inspiración para intentar desmontar algunos de los efectos negativos de la ciencia moderna en la noción de milagro. Esta inspiración nos conectará con la idea de fenómeno, que nos llevará a nuestro último paso, intentar entender al milagro como fenómeno (capítulo V). En este sentido, este capítulo se ha seleccionado para la publicación de este extracto de la tesis por dos razones fundamentales. En primer lugar, es un ejemplo de cómo el diálogo entre la ciencia y la fe puede ser fructífero si manejamos los conceptos con precaución. En segundo lugar, representa el paso final hacia nuestro objetivo de comprender la noción de milagro como fenómeno. En este contexto, presentaremos una visión propiamente filosófica sobre el fenómeno del milagro. Para hacer esto asumiremos un tipo de realismo que favorece ante todo «lo que aparece». Un realismo que valora una realidad donde el espectador tiene una gran importancia. Por lo tanto, aprovecharemos el horizonte que presenta un «Nuevo realismo», donde los acontecimientos se relacionan íntimamente con los intereses, percepciones y sensaciones del observador. Desde este realismo atenderemos al fenómeno del milagro, usando una filosofía que abarque no solo el lenguaje científico y sus experiencias, sino también una filosofía que vea

al milagro como acontecimiento, es decir, lo que aparece, lo que se da al receptor. En esta línea, se presentará la visión de una filosofía que intente comprender la fuerza fenoménica de un evento milagroso. Para esto necesitaremos una perspectiva desde el Nuevo realismo que abrace la idea de que no existe un contexto de todos los contextos, es decir, no hay un contexto que pueda explicar de manera absoluta todos los contextos. Con esto, aspiramos a forjar el comienzo de un instrumento mediador que pueda emplearse en el diálogo entre ciencia y fe, usando la perspectiva fenoménica presente en la realidad. Por último, afrontamos el reto de que este análisis abra nuevos caminos que complementen la teología del milagro que se ha venido desarrollando hasta ahora. Nuestra propuesta final, por tanto, es tratar de volver más inteligible el fenómeno del milagro, con el aporte de la filosofía para la teología. Buscamos para ello conseguir una perspectiva que sea significativa tanto para la persona de ciencia como de fe.

Índice de la Tesis

ABREVIATURAS	7
INTRODUCCIÓN	9
Capítulo I	
APROXIMACIONES CONCEPTUALES	15
1. NOCIONES PRELIMINARES	15
2. LOS MILAGROS EN UN CONTEXTO NO-CRISTIANO	20
2.1. Cultura Griega	20
2.2. Hinduismo	21
2.3. Budismo	23
2.4. Judaísmo	24
2.5. Islamismo	27
3. LA TEOLOGÍA DEL MILAGRO EN AGUSTÍN DE HIPONA	29
4. LA TEOLOGÍA DEL MILAGRO EN TOMÁS DE AQUINO	32
5. EL MILAGRO Y EL PAPA BENEDICTO XIV	38
6. UNA APROXIMACIÓN ACTUAL AL CONCEPTO DE MILAGRO	39
7. EL MILAGRO EN EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA CATÓLICA	45
8. RESUMEN	48
Capítulo II	
CIENCIA Y MILAGRO	51
1. INTRODUCCIÓN AL PROBLEMA	51
2. EL POSTULADO CIENTÍFICO MODERNO Y LOS MILAGROS	57
3. PROBABILIDAD Y ESTADÍSTICA ANTE EL EVENTO INSÓLITO	66
4. AZAR Y CAOS	75
5. EL MÉTODO CIENTÍFICO Y EL MILAGRO	83
6. RESUMEN	88

Capítulo III	
INTERPRETACIÓN DE LOS MILAGROS EN EL CONTEXTO DE LAS CIENCIAS MODERNAS	91
1. UNA APOLOGÍA DE LOS MILAGROS DESDE EL MECANICISMO	91
1.1. Marin Mersenne (1588-1648)	92
1.2. Robert Boyle (1627-1691)	94
2. EL ARGUMENTO DE SPINOZA	96
3. EL ARGUMENTO DE HUME	103
3.1. Visión general y conceptual	103
3.2. Credibilidad de los testigos	107
4. BREVES INTERPRETACIONES SOBRE EL FENÓMENO DEL MILAGRO	112
4.1. Blaise Pascal (1623-1662)	112
4.2. Nicolas Malebranche (1638-1715)	113
4.3. George Berkeley (1685-1753)	114
4.4. Voltaire (1694-1778)	116
4.5. Richard Price (1723-1791)	118
5. LA PERSPECTIVA DE ROMANO GUARDINI	119
6. RESUMEN	123

Capítulo IV	
LA CIENCIA CONTEMPORÁNEA Y EL MILAGRO	125
1. PARTICULARIDADES DE LA MECÁNICA CUÁNTICA	125
2. EL PROBLEMA ONTOLÓGICO	131
3. LA NOCIÓN DE MILAGRO FRENTE AL INDETERMINISMO	137
3.1. La contribución de Robert Russell	139
3.2. El sentido holístico de Arthur Peacocke	145
3.3. La perspectiva de John Polkinghorne	146
4. EMERGENCIA, CAUSALIDAD DESCENDENTE Y SINGULARIDAD EN LA NOCIÓN DE MILAGRO	148
5. UN ARGUMENTO A FAVOR DE LA NOVEDAD	155
6. EL MILAGRO COMO EVENTO DE ELECCIÓN	158
7. ENTRE OBJECIONES Y LECCIONES	164
8. RESUMEN	169

Capítulo V	
UNA VALORACIÓN DEL MILAGRO COMO FENÓMENO: ENTRE LO OBJETIVO Y SUBJETIVO	171
1. LA CIENCIA CONTEMPORÁNEA COMO INSPIRACIÓN	171
2. EL MILAGRO DESDE UN NUEVO REALISMO	174
3. EL MILAGRO COMO ACONTECIMIENTO	181
4. EL MILAGRO COMO ACONTECIMIENTO Y SU RELACIÓN CON LOS HECHOS INTRAMUNDANOS	186

ÍNDICE DE LA TESIS

5. EL MILAGRO COMO FENÓMENO SATURADO	189
6. EL MILAGRO Y SU RELACIÓN CON LOS TIPOS DE FENÓMENOS SATURADOS	193
6.1. El milagro como un evento que satura la categoría de cantidad	193
6.2. El milagro como evento que satura la categoría de cualidad	194
6.3. El milagro como evento que satura la relación	195
6.4. El evento milagroso que satura la modalidad	196
7. UNA TEOLOGÍA ACONTECIMENTAL DEL MILAGRO	198
8. RESUMEN	207
CONCLUSIONES	211
BIBLIOGRAFÍA	217

Bibliografía de la Tesis

LIBROS

- AMSTER, P., y PINASCO, J. P., *Teoría de juegos: una introducción matemática a la toma de decisiones*, FCE, México, 2014.
- APARICIO MORALES, G., *Teoría subjetiva de la probabilidad: fundamentos, evolución y determinación de probabilidades*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2006.
- ARANA, J., *La conciencia inexplicada: Ensayo sobre los límites de la comprensión naturalista de la mente*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2015.
- ARANA, J., *La filosofía en el diálogo ciencia-religión. Una propuesta a partir de la obra de Mariano Artigas*, Universidad de Navarra, Pamplona, 2017.
- ARANA, J., *Las raíces ilustradas del conflicto entre fe y razón*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1999.
- ARANA, J., *Los sótanos del universo: la determinación natural y sus mecanismos ocultos*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2013.
- ARTIGAS, M., *Ciencia y religión: conceptos fundamentales*, Eunsa, Pamplona, 2007.
- ARTIGAS, M., *Ciencia, razón y fe*, Eunsa, Pamplona, 2011.
- ARTIGAS, M., *Filosofía de la ciencia*, Eunsa, Pamplona, 2009.
- ARTIGAS, M., *Filosofía de la naturaleza*, Eunsa, Pamplona, 2004.
- ARTIGAS, M., *Las fronteras del evolucionismo*, Eunsa, Pamplona, 2004.
- BARTHOLOMEW, D., *Statistical laws. In God, Chance and Purpose: Can God Have It Both Ways?*, Cambridge University Press, 2008.
- BÉJAR BACAS, J. S., *Los milagros de Jesús: una visión integradora*, Herder, Barcelona, 2018.
- BERKELEY, G., *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* (introducción, traducción y notas de Concha Cogolludo Mansilla), Gredos, Madrid, 2003.
- BOHR, N., *Can Quantum-mechanical Description of Physical Reality be Considered Complete?* Physical Review, reprinted in *Quantum Theory and Measurement*, eds. J. A. New Jersey, 1935.
- BOREL, É., *Le Hasard*, Librairie Felix Alcan, Paris, 1928.

- BOYLE, R., *Works of the Honourable Robert Boyle*, vol. 6, Thomas Birch (ed.), Georg Olms, Hildesheim, 1966.
- BROOKE, J. H., *Ciencia y religión: perspectivas históricas*, Salterrae, Maliaño, 2016.
- BURGGRAF, J., AROCENA, F. M., *Diccionario de Teología*, Eunsa, Pamplona, 2014.
- CAPUTO, J. D., *Hermenéutica radical: repetición, deconstrucción y el proyecto hermenéutico*, ITESO, Guadalajara, 2018.
- CAPUTO, J. D., *La debilidad de Dios: Una teología del acontecimiento*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2014.
- CAPUTO, J. D., *The Insistence of God: A Theology of Perhaps*, Indiana University Press, Bloomington, 2013.
- CARMONA, C., *Wittgenstein, La conciencia del límite*, Emse Edapp, Barcelona, 2015.
- CARROLL, W., «Thomas Aquinas on Creation and Science», en CASANOVA, C. (ed.), *Investigación científica y fe católica*, RIL editores, Santiago, 2017.
- CASANOVA, C. y SERRANO DEL POZO, I. (eds.), *Gratia non tollit naturam sed perficit eam: sobre las relaciones y límites entre naturaleza y gracia*: Actas del Segundo Congreso Internacional de Filosofía Tomista, RIL editores, Santiago, 2016.
- CASANOVA, C., SEIFERT, J. y VON WACHTER, D., *El alma, la Providencia y el derecho natural (un ejercicio de filosofía como capacidad de juzgar)*, RIL editores, Santiago, 2015.
- CASANOVA, C., *Investigación científica y fe católica*, RIL editores, Santiago, 2017.
- CLAUSSE, A. y SILVA, I., «La acción providente de Dios en el mundo ¿requiere una naturaleza indeterminada?», en C. VANNEY y J. F. FRANCK, *¿Determinismo o indeterminismo?: grandes preguntas de las Ciencias y la Filosofía*, Ediciones Logo Sur, Rosario, 2016.
- COADY, J., *Testimony: A Philosophical Study*, Clarendon Press, Oxford, 1992.
- CODINA, M., *Donde vive la libertad: una lectura de Romano Guardini*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2011.
- COLLINS, F., *¿Cómo habla Dios?: la evidencia científica de la fe*, Planeta, Madrid, 2007.
- CONCILIO VATICANO II: *Documentos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1973.
- COPELSTON, F., *Historia de la filosofía (4). De Descartes a Leibniz*, Ariel, Barcelona, 1999.
- COPELSTON, F., *Historia de la filosofía (5). De Hobbes a Hume*, Ariel, Barcelona, 1999.
- CORNER, D., *The philosophy of miracles*, Continuum, New York, 2007.
- DAWKINS, R., *El espejismo de Dios*, Espasa Calpe, Madrid, 2007.
- DE CUSA, N. *La docta ignorancia*, Aguilar, Madrid, 1957.
- DE HEMPEL, C., *Reseña crítica de «Filosofía de la Ciencia Natural»*, La Bisagra, Madrid, 2009.
- DELEUZE, G., *Conversaciones, Pre-Textos*, Valencia, 1995.
- DELEUZE, G., *Lógica del Sentido*, Paidós, Barcelona, 1989.
- DENZINGER, H., *El magisterio de la Iglesia: manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres*, Herder, Barcelona, 1963.

- DI MARTINO, C., *El conocimiento siempre es un acontecimiento*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2010.
- Diccionario ilustrado VOX*, latín-español, Spes, Barcelona, 1982.
- EARMAN, J., *Hume's Abject Failure: The Argument against Miracles*, Oxford University Press, Oxford, 2000.
- EVANS, M. y JEFFREY, R., *Probabilidad y estadística: la ciencia de incertidumbre*, Editorial Reverté, Barcelona, 2015.
- FÉLIX, J., *Notas para una introducción a la mecánica cuántica*, El Cid Editor, Santa Fe, 2004.
- FERNÁNDEZ PANADERO, J., *¿Por qué la nieve es blanca?: la ciencia para todos*, Páginas de Espuma, Madrid, 2009.
- FERRARIS, M., *Manifiesto del nuevo realismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2013.
- GABRIEL, M., *Por qué el mundo no existe* (traducción de Juan Mari Madariaga), Pasado y presente, Barcelona, 2015.
- GALÁN VÉLEZ, F. V., *El nuevo realismo de Maurizio Ferraris y Markus Gabriel: un análisis crítico*, Horizontes filosóficos n.º 6, Universidad Iberoamericana, México, 2016.
- GALILEI, G., *EL ensayador*, Ediciones Aguilar, Buenos Aires, 1981.
- GARCÍA M., *Lecciones preliminares de filosofía*, Encuentro, Madrid, 2009.
- GARCÍA LÓPEZ, F., *Al encuentro de Dios en la Escritura: estudios de teología bíblica*, Verbo Divino, 2018.
- GIUSSANI, L., *Está, porque actúa*, Encuentro, Madrid, 1994.
- GONZÁLEZ, Á. L., *Teología natural*, Eunsa, Pamplona, 2015.
- GUARDINI, R., *Los sentidos y el conocimiento religioso*, Cristiandad, Madrid, 1965.
- GUARDINI, R., *Unterscheidung des Christlichen. Gesammelte Studien 1923-1963*, Band: Aus dem Bereich der Philosophie, M. Grunewald-Schöningh, Mainz-Paderborn, 1994.
- GUERRERO PINO, G. y DUQUE, L. M., *Filosofía de la ciencia: problemas contemporáneos*, Universidad del Valle, Cali, 2015.
- GUTIÉRREZ CABRIA, S., *Dios, ciencia y azar: en los umbrales del tercer milenio*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2003.
- HACYAN, S., *Mecánica cuántica para principiantes*, FCE, México, 2016.
- HAMMAN, A. y GUILLAUME, B., *Los padres de la Iglesia*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2009.
- Harris, M., *La naturaleza de la creación. Un estudio de la relación entre la Biblia y la ciencia*, Salterrae, Maliaño, 2019.
- HARRISON, P. (ed.), *Cuestiones de ciencia y religión: pasado y presente* (traducción: Ignacio Silva-Juan Manuel Rodríguez), Salterrae, Madrid, 2017.
- HARRISON, P., *Los territorios de la ciencia y la religión*, Salterrae, Madrid, 2020.
- HAUGHT, J., *Ciencia y fe. Una nueva introducción*, Salterrae, Maliaño, 2019.
- HEIL, J. y MELE, A. (eds.), *Mental Causation*, Clarendon Press, Oxford, 1995.

- HERCE, R., *Filosofía de la ciencia*, Eunsa, Pamplona, 2016.
- HUME, D., *Diálogos sobre religión natural* (traducción: Edmundo O’Gorman), FCE, México, 1942.
- HUME, D., *Investigación sobre el conocimiento humano* (traducción: Jaime de Salas Ortueta), Alianza Editorial, Madrid, 1988.
- HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, El Cid Editor, Santa Fe, 2004.
- HUSSERL, E., *La idea de la fenomenología*, Herder, Barcelona, 2011.
- ISHWAR CHANDRA, S., *Ethical Philosophies of India*, Johnsen Publishing, Lincoln, 1965.
- ISRAEL, J., *La Ilustración radical: la filosofía y la construcción de la modernidad (1650-1750)*, FCE, México, 2017.
- JAKI, S., «Rayos cósmicos y arañas de agua», en Templeton, J. M., Seeman, G. K. (eds.), *Evolución espiritual: Diez científicos escriben sobre su fe*, Salterae, Maliaño, 2019.
- JASTROW, R. *God and the Astronomers*, W.W. Norton, New York, 1992.
- JÜNGER, F. G., *Mitos griegos*, Herder, Barcelona, 2012.
- KAHNEMAN, D., *Pensar rápido, pensar despacio*, Debate, Barcelona, 2013.
- KANT, I., *Crítica de la razón pura*, El Cid Editor, Santa Fe, Argentina, 2003.
- KERBS, R., *El problema de la identidad bíblica del cristianismo: las presuposiciones filosóficas de la teología cristiana: desde los presocráticos al protestantismo*, UAP, Libertador San Martín, 2014.
- KOJONEN ROPE, E. V., «Is Classic al Science in Conflict with Belief in Miracles? Some Bridge-Building between Philosophical and Theological Positions», en Russell, R. y Joshua, M. (eds.), *God’s Providence and Randomness in Nature: Scientific and Theological Perspectives*, vol. 1, Templeton Press, West Conshohocken, PA, 2018.
- LA PEÑA, L., *Introducción a la mecánica cuántica*, FCE, México, 2016.
- La Santa Biblia*, Paulinas, Madrid, 1988.
- LA VEGA LEZAMA, C. DE, *Un paso...hacia el método científico*, Instituto Politécnico Nacional, México, 2005.
- LANDSBERG, P., *Procesos al azar (La búsqueda de la certeza en un universo probabilístico)*, Tusquets, Colección Metatemas, Barcelona, 1996.
- LATOURELLE, R. y FISICHELLA, R., *Nuevo Diccionario de Teología Fundamental*, Paulinas, Madrid, 1992.
- LENOIR, F., *Breve tratado de historia de las religiones*, Herder, 2018.
- MACKEY, MACCRIMMON D., *Science, Chance and providence: The Riddell Memorial Lectures, Forty-Sixth Series*, Oxford University Press, Oxford, 1978.
- MALEBRANCHE, N., *Entretiens sur la Métaphysique et sur la religion*, P. Fontana (ed.), París, 1922.
- MANGABEIRA UNGER, R. y SMOLIN, L., *The singular universe and the reality of time: a proposal in natural philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2015.

- MARION, J.-L., *Siendo dado*, Síntesis, Madrid, 2008.
- MCINERNEY, R., *Praeambula fidei: Thomism and the God of Philosophers*, Catholic University of America Press, Washington, 2006.
- MERSENNE, M., *L'Impiété des déistes, athées et libertins de ce temps combattue et renversée de point en point par des raisons tirées de la philosophie*, Critical edition by Dominique Descotes, Vol. 1, Champion, Paris, 2005.
- MIR Y NOGUERA, J., *El milagro*, librería católica Gregorio del Amo, Madrid, 1895.
- MONOD, J., *El azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna*, Tusquets, Barcelona, 1993.
- MONROY, SALDÍVAR, S., *Estadística descriptiva*, Instituto Politécnico Nacional, México, 2005.
- MORA FERRATER, J., *Diccionario de Filosofía*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1965.
- MOREY, M., *Foucault y Derrida: Pensamiento francés contemporáneo*, Biblioteca Descubrir la Filosofía #27, Batiscafo S.L, Barcelona, 2015.
- MOSTERÍN, J., *Ciencia, filosofía y racionalidad*, Gedisa, Barcelona, 2013.
- MURPHY, N., «Acción divina, emergencia y explicación científica», en *Cuestiones de ciencia y religión: pasado y presente*, Harrison, Peter (ed.) (traducción: Ignacio Silva y Juan Manuel Rodríguez), Salterae, Madrid, 2017.
- MURPHY, N., *Beyond Liberalism & Fundamentalism: How Modern and Postmodern Philosophy Set the Theological Agenda*, Trinity Press International, Valley Forge, 1996.
- MURPHY, N., «Reductionism: How Did We Fall Into It and Can We Emerge From It?», en W. STOEGER, y N. MURPHY (eds.), *Evolution and Emergence: Systems, Organisms, Persons*, OUP Oxford, Oxford, 2007.
- Nuevo diccionario esencial de la lengua española*, Santillana, Madrid, 2000.
- OTERO, E. y GIBERT, J., *Diccionario de epistemología*, RIL editores, Santiago, 2016.
- ROSSANO, P., RAVASI, G. y GIRLANDA, A., *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, San Pablo, Madrid, 1990.
- PADILLA GÁLVEZ, J., *Verdad y demostración*, Plaza y Valdés, Madrid, 2007.
- PANNENBERG, W., *Systematic Theology*, vol. 2, T&T Clark International, London-New York, 2004.
- PAREYSON, L., *Verdad e interpretación*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2014.
- PASCAL, B., *Pensamientos*, Tecnos, Madrid, 2018.
- PEACOCKE, A., *Paths From Science Towards God*, Oneworld, Oxford, 2013.
- PEACOCKE, A., *Theology for a Scientific Age: Being and Becoming: Natural, Divine, and Human*, Fortress Press, Minneapolis, 1993.
- PELÁEZ DEL ROSAL, J., *Los relatos de milagro en los Evangelios sinópticos: morfología e interpretación*, UCM, Madrid, 2015.
- PÉREZ TAMAYO, R., *¿Existe el método científico?*, FCE, México, 2005.
- PÉREZ TAMAYO, R., *La revolución científica*, FCE, México, 2012.

- PIKAZA IBARRONDO, X. y ABDELMUMIN, A., *Diccionario de las tres religiones: Judaísmo, Cristianismo, Islam*, Verbo Divino, Estella, 2010.
- PLANTINGA, A., *¿Dónde está el conflicto real? Ciencia, Religión y naturalismo* (traducción: Juan José García Norro), Avarigani Editores, Madrid, 2017.
- POINCARÉ, H., *Ciencia y método*, Espasa-Calpe, Madrid, 1963.
- POLKINGHORNE, J., *Science and Providence: God's Interaction with the World*, Shambhala, Boston, 1989.
- POLKINGHORNE, J., «The Metaphysics of Divine Action», en Russell, R., Murphy N. y Peacocke, A. (eds.), *Chaos and Complexity*, Vatican Observatory-CTNS, Vatican City-Berkeley, 1995.
- POLO, L., *Introducción a la filosofía*, Eunsa, Pamplona, 2007.
- POMIAN, K. (ed.), *La querelle du déterminisme*, Le Débat/Gallimard, pp. 228-246, París, 1990 (Amsterdamski, Stefan, *Halte aux espoirs, silence aux accusations*).
- POMMIER, E. (ed.), *La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion*, Prometeo Libros, 2017.
- PONS, T. M., *Los milagros ante la ciencia*, Casals, Barcelona, 1969.
- PRIGOGINE, I., *¿Tan solo una ilusión? Una exploración del caos al orden* (traducción de Francisco Martín), Tusquets, Barcelona, 1988.
- PUTT, K., *The Essential Caputo: Selected Writings*, Indiana University Press, Indiana, 2018.
- RAHNER, K. (ed.), *Enciclopedia Teológica Sacramentum Mundi*, Herder, Barcelona 1975.
- RIAZA MORALES, J. M., *Azar, ley, milagro: introducción científica al estudio del milagro*, Editorial Católica, Madrid, 1964.
- RIAZA MORALES, J. M., *La iglesia en la historia de la ciencia*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1999.
- RICHARD, D., *Images, Miracles, and Authority in Asian Religious Traditions*, Westview Press, Boulder, 1998.
- ROMÁN ROLDÁN, R., *Los pasos del tiempo*, Universidad de Granada, Granada, 2018.
- ROMANO, C., *El acontecimiento y el mundo*, Sígueme, Salamanca, 2012.
- ROMANO, C., *Lo posible y el acontecimiento: introducción a la hermenéutica acontecimental*, Universidad Alberto Hurtado, Santiago, 2008.
- RUSSELL, R. y JOSHUA, M., *God's Providence and Randomness in Nature: Scientific and Theological Perspectives*, vol. 1, Templeton Press, West Conshohocken, PA, 2018.
- RUSSELL, R., *Cosmology From Alpha to Omega: The Creative Mutual Interaction of Theology and Science*, Fortress Press, Minneapolis, 2008.
- RUSSELL, R., «Divine Action and Quantum Mechanics: a Fresh Assessment», en RUSSELL, R. y MURPHY, N. (eds.), *Quantum Mechanics. Scientific Perspectives on Divine Action*, Vatican Observatory-CTNS, pp. 293-328, Vatican City-Berkeley, 2001.
- RUSSELL, R., «Quantum Physics and the Theology of Non-Interventionist Objective Divine Action», en CLAYTON, P. (ed.), *The Oxford Handbook of Religion and Science*, OUP, Oxford, 2006.

- RUSSELL, R., «What We've Learned from Quantum mechanics about noninterventionist objective divine action in nature – and its remaining challenges?», en RUSSELL, R. y JOSHUA, M. (eds.), *God's Providence and Randomness in Nature: Scientific and Theological Perspectives*, vol 1st edition, Templeton Press, West Conshohocken, PA, 2018.
- SALVADOR MIRET, A., *Mecánica cuántica*, CSIC, Madrid, 2015.
- SAN AGUSTÍN, *Obras de San Agustín*, 41 vols., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1981.
- SÁNCHEZ CAÑIZARES, J., *Universo singular: Apuntes desde la física para una filosofía de la naturaleza*, UFV, Madrid, 2019.
- SÁNCHEZ CAÑIZARES, J., «Werner Heisenberg: entre incertidumbre e indeterminación» (capítulo X), en ARANA, J. (ed.), *La cosmovisión de los grandes científicos del siglo XX: convicciones éticas, políticas, filosóficas o religiosas de los protagonistas de las revoluciones científicas contemporáneas*, Tecnos, Madrid, 2020.
- SÁNCHEZ RON, J. M., *Diccionario de la ciencia*, Planeta, Barcelona, 2013.
- SANDERS, E., *La figura histórica de Jesús*, Verbo Divino, 2013.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De veritate (q. 12)*, (traducción: Ezequiel Téllez), Cuadernos de Anuario Filosófico UNAV, Pamplona, 2001.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica I (Sobre la verdad)*, Biblioteca Autores Cristianos, Madrid, 2006.
- SARANYANA, J. I. y ILLANES, J. L., *Historia de la Teología*, Serie de manuales de teología «Sapientia fidei», 9, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1995.
- SEVERGNINI, H., *Robert Boyle: mecanicismo y experimento*, Brujas, Córdoba, Arg., 2007.
- SILVA, E., «La fenomenología de la donación y las (im)posibilidades de la teología», en POMMIER, E., *La fenomenología de la donación de Jean-Luc Mario*, Prometeo, Santiago, 2017.
- SMOLIN, L., *Time reborn: from the crisis in physics to the future of the universe*, Houghton Mifflin, Boston, 2013.
- SPERRY, R., *Science and Moral Priority: Merging Mind, Brain, and Human Values*, Columbia University Press, New York, 1983.
- SPINOZA, B., «Correspondencias», en DOMÍNGUEZ, A., *Spinoza: Obras completas-biografías*, Vivelibro, Madrid, 2018.
- SPINOZA, B., «Tratado teológico-político», en DOMÍNGUEZ, A., *Spinoza: Obras completas-biografías*, Vivelibro, Madrid, 2018.
- STANLEY, J., *Miracles and Physics*, Christendom Publications, Front Royal, 1989.
- ŠTOFANIĆ, Š., *The Adventure of Weak Theology: Reading the Work of John D. Caputo Through Biographies and Events*, SUNY press, Albany, 2018.
- SZTAJNSZRAJBER, D., *Filosofía en 11 frases*, Ariel, Barcelona, 2019.
- TAYLOR, C., *La era secular (Tomo II)*, Gedisa, Barcelona, 2015.
- TEMPLETON MARKS, J., *Evolución espiritual: Diez científicos escriben sobre su fe*, Giniger Seeman, K. (eds.), Salterae, Maliaño, 2019.

- URÍBARRI, G. (ed.), *Fundamentos de teología sistemática*, Desclée de Brouwer, 2010.
- VAN GULICK, R., «Who is in Charge Here? And Who is Doing All the Work?», en HEIL, J. y A. MELE (eds.), *Mental Causation*, Clarendon Press, Oxford, 1995.
- VANNEY, C. y FRANCK, J. F., *¿Determinismo o indeterminismo?: grandes preguntas de las Ciencias y la Filosofía*, Ediciones Logo Sur, Rosario, 2016.
- VEDIA, L., *Introducción a la filosofía de la ciencia y la tecnología*, Eudeba, Buenos Aires, 2016.
- VINAIXA MONSONÍS, F., *Los milagros en las causas de canonización*, EDICEP, Valencia, 2015.
- VIVEKANANDA, S., *The Complete Works of Swami Vivekananda*, vol. I, Advaita Ashrama, Calcutta, 1968.
- VOLTAIRE, *Diccionario filosófico*, RBA Coleccionables, Barcelona, 2002.
- VON WACHTER, D., *Die kausale Struktur der Welt*, Verlag Alber, München, 2009.
- VON WACHTER, D., *Los milagros no violan las leyes naturales (Cap. II del libro El alma, la Providencia y el derecho natural)*, RIL editores, Santiago, 2015.
- WAGNER, R. y BRIGGS, A., *La curiosidad penúltima: la ciencia, en la estela de las preguntas últimas*, Salterrae, Maliaño, 2017.
- WEDDLE, D., *Miracles: wonder and meaning in world religions*, New York University, New York, 2010.
- WILLIAM, S. y MURPHY, N. (eds.), *Evolution and Emergence: Systems, Organisms, Persons*, OUP Oxford, Oxford, 2007.
- WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza, Madrid, 2003.
- WOOTTON, D., *La invención de la ciencia-Una nueva historia de la Revolución Científica*, Crítica, Barcelona, 2017.
- ŽIŽEK, S., *Acontecimiento*, Sexto piso, Madrid, 2018.

REVISTAS

- ANSCOMBE, E. M., «Hume and Julius Caesar, The Collected Philosophical Papers of Elizabeth Margaret Anscombe», *From Parmenides to Wittgenstein*, vol. 1 (1981), pp. 86-93.
- BURGE, T., «Content Preservation», *The Philosophical Review*, vol. 102, no. 4 (1993) pp. 457-488.
- CASANOVA, C., «Introducción al *De Prophetia (De Veritate*, q. 12)», *Revista chilena de estudios medievales* 10 (2007), Sebastián Buzeta (ed.).
- CHAITIN, G., «The Limits of Mathematics», *IBM Research Division-Journal of Universal Computer Science* 2, No. 5 (1996), pp. 270-305.
- DE VOOGHT, P. «La Notion Philosophique du Miracle Chez Saint Augustin: dans le *De Trinitate* et le *de Genesi ad Litteram*», *Recherches de Théologie Ancienne Et Médiévale*, vol. 10 (1938), pp. 317-343.

- ESPERÓN, J. P., «Pensar el acontecimiento a partir de la filosofía de Deleuze», *Devenires (xviii)*, vol. 36 (2017), pp. 33-53.
- FIDALGO, J. M., «Secularidad y formación cristiana. Un análisis del pensamiento de Romano Guardini», *Scripta Theologica*, vol. 49 (2017), pp. 121-144.
- GÓMEZ, C., «Marin Mersenne (1588-1648): apologética tradicional cristiana frente a la crisis religiosa de 1623», *Enrabonar* 28 (1997), pp. 55-81.
- HOYLE, F., «The Universe: Past and Present Reflections», *Engineering and Science*, vol. 45 (1981), pp. 8-12.
- HUNTER, G., «Spinoza on Miracles», *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 56, no. 1 (2004), pp. 41-51.
- LASERNA, M., «La teoría de la verdad en Kant», *Ideas y Valores*, vol. 34 (1985), pp. 21-36.
- PLANTINGA, A., «An Evolutionary Argument against Naturalism», *Logos* 12 (1991), pp. 27-49.
- RUSSELL, R., «An Appreciative Response to Niels Henrik Gregersen's JKR Research Conference Lecture», *Theology and Science* 4, vol. 2 (2006), pp. 129-135.
- SANFÉLIX VIDARTE, V.-P., TIENDA, L., «Hume sobre los milagros», *Araucaria, Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, año 20, n° 40 (2018), pp. 269-283.
- SANZ, V., «Spinoza y Oldenburg acerca de la religión», *Anuario filosófico*, vol. 32, (1999), pp. 487-518.
- SOBER, E., «A Modest Proposal», Reviewed Work(s): *Hume's Abject Failure: The Argument against Miracles by John Earman*, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 68, no. 2 (2004), pp. 487-494.
- VON WACHTER, D., «Miracles are not violations of the laws of nature because laws do not entail regularities», *European Journal for Philosophy of Religion* 7 (4) (2015), pp. 37-60.
- VON WACHTER, D., «The Principle of the Causal Openness of the Physical», *Organon*, F (26) (2019), pp. 40-61.

WEB

- ADLER, J., *Epistemological Problems of Testimony*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), en [Epistemological Problems of Testimony \(Stanford Encyclopedia of Philosophy/Spring 2021 Edition\)](#).
- BALTAR, E., *El Nuevo Realismo de Markus Gabriel*, Universidad Rey Juan Carlos, Madrid, 2017, en https://www.researchgate.net/publication/341766917_El_Nuevo_Realismo_de_Markus_Gabriel.
- COLLETTI, L. y Pellegrini, P., *Merleau-Ponty's Phenomenology as a Hermeneutic Framework for Quantum Mechanics*, Springer Nature B.V. 2019, en <https://doi.org/10.1007/s10516-019-09433-2>.

- CRAVER, C. y TABERY, J., *Mechanisms in Science*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), en [Mechanisms in Science \(Stanford Encyclopedia of Philosophy\)](#).
- EAGLE, A., *Chance versus Randomness*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2019, Edward N. Zalta (ed.), en [Chance versus Randomness \(Stanford Encyclopedia of Philosophy\)](#).
- DE ELÍA, R. y LAPRISE, R., *Diversity in interpretations of probability: implications for weather forecasting*, en [\(PDF\) Diversity in Interpretations of Probability: Implications for Weather Forecasting \(researchgate.net\)](#)
- FINE, A. y RYCKMAN, T. A., *The Einstein-Podolsky-Rosen Argument in Quantum Theory*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), en [The Einstein-Podolsky-Rosen Argument in Quantum Theory \(Stanford Encyclopedia of Philosophy\)](#).
- FRIEDERICH, S., *Fine-Tuning*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), en [Fine-Tuning \(Stanford Encyclopedia of Philosophy/Winter 2018 Edition\)](#).
- GALLAGHER, S., *Rethinking Nature: Phenomenology and a Nonreductionist Cognitive Science*, Australasian Philosophical Review, 2:2, 2018, pp. 125-137, en [Rethinking Nature: Phenomenology and a Non-reductionist Cognitive Science: Australasian Philosophical Review: Vol 2, No 2 \(tandfonline.com\)](#).
- HAMOU, P., *Marin Mersenne*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), en [Marin Mersenne \(Stanford Encyclopedia of Philosophy\)](#).
- HARDON, J., *The Concept of Miracle from St. Augustine to Modern Apologetics*, en <https://doi.org/10.1177/004056395401500202>.
- KASHER, H. y KAHAN, M., *Joseph Kaspi*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), en [Joseph Kaspi \(Stanford Encyclopedia of Philosophy\)](#).
- MACINTOSH, J. J. y ANSTEY, P., *Robert Boyle*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2022 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), en [Robert Boyle \(Stanford Encyclopedia of Philosophy\)](#).
- MCGREW, T., *Miracles*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), en [Miracles \(Stanford Encyclopedia of Philosophy\)](#).
- MCNAUGHTON, D., *Richard Price*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), en [Richard Price \(Stanford Encyclopedia of Philosophy\)](#).
- MYRVOLD, W., GENOVESE, M. y SHIMONY, A., *Bell's Theorem*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), en [Bell's Theorem \(Stanford Encyclopedia of Philosophy\)](#).

- MYRVOLD, W., *Philosophical Issues in Quantum Theory*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), en [Philosophical Issues in Quantum Theory \(Stanford Encyclopedia of Philosophy/Fall 2018 Edition\)](#).
- POLKINGHORNE, J., *Quantum Mechanics*, Interdisciplinary Encyclopedia of Religion and Science, edited by G. Tanzella-Nitti, I. Colagé and A. Strumia, en [Quantum Mechanics | Inters.org](#).
- PRICE, R., *Four Dissertations (version digital)*, A. Millar and T. Cadell, London, 1777 (1990), en <https://archive.org/details/fourdissertatio00pricgoog/page/n6/mode/2up>.
- SÁNCHEZ CAÑIZARES, J., *Quantum Mechanics: Philosophical and Theological Implications*, Interdisciplinary Encyclopedia of Religion and Science, edited by G. Tanzella-Nitti, I. Colagé and A. Strumia, en [Quantum Mechanics: Philosophical and Theological Implications | Inters.org](#).
- SCHECHTER, O., *Spinoza's Miracles: Scepticism, Dogmatism, and Critical Hermeneutics*, Yearbook of The Maimonides centre for advanced studies, pp. 89-108, 2018, published by De Gruyter, en Oded Schechter, *Spinoza's Miracles: Scepticism, Dogmatism, and Critical Hermeneutics – PhilArchive*.
- SCHMALTZ, T., *Nicolas Malebranche*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), en [Nicolas Malebranche \(Stanford Encyclopedia of Philosophy\)](#).
- SHANK, J. B., *Voltaire*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2022 Edition), Edward N. Zalta (ed.), en [Voltaire \(Stanford Encyclopedia of Philosophy\)](#).
- SILVA, I., *Providencia y acción divina*, *Diccionario Interdisciplinar Austral*, editado por C. E. VANNEY, I. SILVA y J. F. FRANCK, en *Providencia y acción divina*, DIA (austral.edu.ar)
- TANZELLA-NITTI, G., *Milagro*, *Diccionario Interdisciplinar Austral*, editado por C. E. VANNEY, I. SILVA y J. F. FRANCK, en <http://dia.austral.edu.ar/>
- YURCHENKO, S., *The Importance of Randomness in the Universe: Superdeterminism and Free Will*, Axiomathes, Springer Nature B.V, 2020, en [The Importance of Randomness in the Universe: Superdeterminism and Free Will | SpringerLink](#).

OTROS RECURSOS

- APARICI, A., *Más leña al fuego de la física de partículas*, en larazon.es.
- Enciclopedia Herder; Marin Mersenne*, en <https://cutt.ly/PgksNxT>.
- Diccionario de la lengua española, Milagro*, en <https://dle.rae.es/milagro>.
- GIRÓN GONZÁLEZ-TORRE, F. J., *Determinismo, caos, azar e incertidumbre*, Real Academia de Ciencias, en <https://dokumen.tips/documents/determinismo-caos-azar-e-incertidumbre-determinismo-caos-azar-e-incertidumbre.html>.

- HARDON, J., *The Concept of Miracle from St. Augustine to Modern Apologetics*, en <https://doi.org/10.1177/004056395401500202>.
- HENDERSON, C., *The Singular Universe and the Reality of Time by Roberto Mangabeira Unger and Lee Smolin – Review*, en *The Singular Universe and the Reality of Time by Roberto Mangabeira Unger and Lee Smolin – review* | Science and nature books | The Guardian.
- PLATÓN (obras completas), *Teetetes o de la ciencia*, tomo 3, Medina y Navarro, Madrid, pp. 143-293, en <http://www.filosofia.org/cla/pla/azf03145.htm>.
- SAN AGUSTÍN (obras completas-versión española), en *Obras de San Agustín* (augustinus.it).
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la física de Aristóteles* (traducción Celina Lértora), 338. [212 b 29], en <https://archive.org/details/comentario-a-la-fisica-de-aristoteles-san-tomas-de-aquino/mode/1up?q=+violento>.
- WILLIAN, S., *What is the matter? Toward a neo-Aristotelian ontology of nature*, en *What's the Matter? Toward a Neo-Aristotelian Ontology of Nature* | Semantic Scholar.

Una valoración del milagro como fenómeno: entre lo objetivo y subjetivo

El tránsito de los capítulos anteriores nos ha ido llevando por dos cuestiones importantes. La primera cuestión, se relaciona con ver como la noción de milagro ha sido atendida en el transcurrir del tiempo por importantes intelectuales, en épocas distintas. Como segunda cuestión, hemos querido remarcar que el estudio del fenómeno del milagro nos ha llevado indiscutiblemente a encontrarnos con un concepto límite, que interpela constantemente a la teología, y en cierta medida a la ciencia. Esta interpelación ha hecho que se encuentren con los límites de su propio lenguaje. Estos límites se encuentran en una frontera o terreno en común, que vendría a ser el lenguaje filosófico. Por lo tanto, el objetivo que nos planteamos en este último capítulo es seguir favoreciendo la necesidad del diálogo entre ciencia y fe, tomando como espacio oportuno la filosofía. Una filosofía que nos ayude con las exigencias que implica un tema como los milagros. Consideramos que se hace necesario evitar el desgaste que implica intentar recurrir a una fórmula única que sea capaz de interpretar un evento como un milagro. Creemos que hay que optar también por una reflexión que tome en cuenta no solo el análisis supeditado a la base científica y metafísica, sino también uno que se conecte con el fenómeno, con lo que se nos da, con el acontecimiento vivido, y para eso tocará suspender algunos juicios alrededor de esta noción tan compleja y apasionante. Por lo tanto, entendemos que esto justifica que abordemos en el último capítulo la noción de milagro desde una visión fenomenológica que tome en cuenta la noción de acontecimiento. Para intentar conseguir esto abordaremos las reflexiones de autores como Niels Bohr, Merleau-Ponty, Markus Gabriel, Claude Romano, Gilles Deleuze, Jean-Luc Marion y John David Caputo. Hemos elegido a estos intelectuales porque buscan una visión más unitaria e integrada de lo objetivo y subjetivo en la naturaleza, en la realidad y el conocimiento humano.

1. LA CIENCIA CONTEMPORÁNEA COMO INSPIRACIÓN

Repensar la naturaleza es una tarea que hoy muchos intelectuales tienen como labor primordial. Repensar la noción de milagro es una tarea que actualmente tiene muchas más herramientas gracias a estos nuevos intentos de reflexión sobre la naturaleza. Estas nuevas formas de reflexión sobre la naturaleza tienen un ajuste particular en la forma como percibimos la realidad. Dichos ajustes transitan por ideas, que sin desprestigiar por completo el realismo que nació de la concepción científica clásica, tratan de ampliar la forma de entender la realidad tomando en cuenta las concepciones presentes en la ciencia contemporánea. La tarea de intentar ampliar la forma de como entendemos la realidad ha llevado a considerar de manera distinta el análisis sobre los enfoques subjetivos y objetivos de la naturaleza. Parte de este enfoque considera que para repensar lo que se entiende por naturaleza hay que optar por un rumbo que no se ajuste solo a un programa reduccionista; para así intentar dar un paso más en la reflexión integral sobre el mundo de la vida.

En este sentido, en la ciencia contemporánea, en la que se viene desarrollando la mecánica cuántica, la subjetividad parece haber alcanzado más espacios de reflexión. Por ejemplo, el físico Niels Bohr consideró que en la descripción objetiva de la mecánica cuántica era más apropiado usar la palabra fenómeno para referirse a las observaciones obtenidas en circunstancias específicas¹. La implicación de lo subjetivo en el lenguaje metacientífico de Bohr correspondió a la idea de que era un error pensar que es tarea de la física saber lo que es la naturaleza en sentido absoluto. Para él, la física se ocupa de lo que se puede decir sobre lo que aparece, incluyendo lo que se debe decir sobre los experimentos². Por lo tanto, la realidad física objetiva o la naturaleza incluye la subjetividad del observador. Para Bohr, esto implicaba un alejamiento importante de la concepción clásica que ve el mundo como una realidad objetivamente independiente del observador³.

El alejarse de la concepción clásica de la naturaleza al incluir la subjetividad implicaba pensar la realidad tomando en cuenta al fenómeno. Por lo tanto, la fenomenología adquiriría un valor importante dentro de estas re-

¹ Cfr. GALLAGHER, S., *Rethinking Nature: Phenomenology and a Nonreductionist Cognitive Science*, p. 126.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*

flexiones. En este sentido, las consideraciones fenomenológicas con raíces en el pensamiento de Husserl, que se basan en lo que él llamó «mundo de la vida», son ahora relevantes en la relación fenómeno y ciencia⁴. En este punto, Husserl (padre de la fenomenología) y Niels Bohr (precursor de la mecánica cuántica) manifiestan un punto en común, la intersubjetividad. La relevancia de la intersubjetividad se relaciona sobre la pregunta de qué es lo que podemos decir sobre la naturaleza⁵. En Husserl la intersubjetividad en el mundo de la vida tiene sus raíces en lo dado, lo percibido y en lo que podemos decir de lo recibido. En Bohr, la intersubjetividad se aleja de la creencia de que la física tiene la tarea de penetrar en la esencia de las cosas para dar con el concepto absoluto⁶. Para él, esto no es posible, no podemos acceder a dichas esencias, pero sí podemos desarrollar conceptos que funcionan dentro de un contexto y que nos permiten hablar de dichos fenómenos de la naturaleza de manera productiva⁷.

Al entrar la subjetividad en la reflexión científica, el sujeto que percibe asume un importante protagonismo. El mundo que se da ya no es solo el mundo de los objetos, sino también un mundo de posibilidades donde la circunstancia experimental y los sesgos tienen su relevancia. En este sentido, el filósofo Merleau-Ponty, tomando en cuenta a Bohr, señala «que las relaciones que definen la estructura propia de los fenómenos son relaciones dinámicas en las que el efecto de cada acción parcial está determinado por su significación para el todo»⁸. Esta visión de Merleau-Ponty sugiere que la conciencia no es un tercer orden entre la materia y la vida, sino su condición de posibilidad y su fundamento⁹. Por lo tanto, la naturaleza no es independiente del perceptor o agente. Esta correspondencia dinámica conduce, según Merleau-Ponty, a unas prestaciones relacionales que no son cosas objetivas situadas en un entorno, sino que se manifiestan sólo en relación con el cuerpo o la habilidad del perceptor, por lo que necesariamente incluyen al perceptor en su definición. En este sentido, Merleau-Ponty propone que repensar la naturaleza implica repensar los reduccionismos que aplica la ciencia. Pero no solo la ciencia tal

⁴ *Ibid.*, p. 127.

⁵ *Ibidem.*

⁶ *Ibid.*, p. 128.

⁷ *Ibidem.*

⁸ *Ibid.*, p. 130.

⁹ *Ibidem.*

como la practica el científico experimental, sino nuestra concepción teórica de la ciencia, o la ciencia tal como la conocemos¹⁰.

Esta inquietud en la ciencia contemporánea por atender al fenómeno nos lleva también a la idea de atender al milagro como fenómeno. Por lo tanto, la ciencia nos ha servido de inspiración para intentar salir del estancamiento producido por la forma determinista de ver la realidad y por el desprecio relacional entre lo objetivo y subjetivo. Por ejemplo, para repensar el milagro como fenómeno la ciencia clásica no nos ofrecería ninguna herramienta para nuestra reflexión, sin embargo, la mecánica cuántica sí lo hace. La física cuántica ha llevado a los científicos a poner su atención en los fenómenos en lugar de los hechos, en lo que aparece en lugar de lo que es¹¹. Esta perspectiva sobre la realidad nos ofrece la oportunidad de considerar que nuestras percepciones sobre los fenómenos están sujetos a nuevas percepciones que revelan nuevos rostros de estos, o una nueva forma en que podrían ser observados y comprendidos¹². En este sentido, la meditación sobre los milagros que tradicionalmente se ha ajustado a las nociones de naturaleza, ley, determinación, entre otras, necesita ampliar su reflexión poniendo también su atención al fenómeno, a lo que aparece, donde se valora todo lo que se nos da, tanto los conceptos subyacentes en el diálogo ciencia y fe, como los testimonios bíblicos o extrabíblicos y el sentido vivencial que ofrece cada experiencia milagrosa.

Ahora bien, en este tipo de búsqueda de comprensión sobre «lo que se da» hay un proceso de percepción específico. El sujeto enfoca la mirada en un componente particular del campo de percepción, por lo que normalmente otros componentes de la realidad percibida quedan fuera del foco. Por ejemplo, el científico, el teólogo o el historiador se enfoca desde su especialidad para intentar explicar los eventos milagrosos. No obstante, el peligro está en el reduccionismo que evade la interdisciplinariedad. Comentar los enfoques enriquece el conocimiento. Un conocimiento que al final del camino no busca la comprensión absoluta sobre los milagros pero sí una mayor inteligibilidad sobre estos. La entrada de nuevos horizontes de reflexión sobre la realidad y la actitud de la ciencia contemporánea nos permite valorar sin los prejuicios de la ciencia clásica al milagro como fenómeno; con la necesaria relación entre lo

¹⁰ *Ibid.*, p. 131.

¹¹ Cfr. COLLETTI, L. y PELLEGRINI, P., *Merleau-Ponty's Phenomenology as a Hermeneutic Framework for Quantum Mechanics*, p. 13.

¹² *Ibidem.*

objetivo y subjetivo. Para esto hay que contar con lo dado, con lo acontecido, con lo que se me da como algo imprescindible. Tomar en cuenta al milagro como fenómeno implica valorar y repensar nuestra reflexión sobre la realidad, los hechos y lo que acontece, cuestión que abordaremos en los siguientes apartados.

2. EL MILAGRO DESDE UN *NUEVO REALISMO*

En este análisis de la noción de milagro, vemos ahora oportuno ubicarnos en una filosofía que mire a la metafísica y al lenguaje metacientífico de manera distinta. Nos toca optar por un tipo de realismo. Como hemos visto, la noción de milagro que venimos presentando ha estado muy supeditada a conceptos relacionados a los lenguajes metafísicos y metacientíficos. Esta dependencia, ha generado un conflicto en torno a la forma como se ha venido explicando el fenómeno del milagro. Ahora bien, uno de los objetivos de esta investigación ha sido buscar un contexto donde se pueda hablar sobre los milagros alejándonos del conflicto, para así ir buscando un diálogo más enriquecedor entre ciencia y fe que nos haga ver más lo que nos une que los que nos separa. Por lo tanto, en este apartado, usaremos la corriente filosófica denominada *Nuevo Realismo* como base de este contexto, que nos servirá para tomar ciertas consideraciones que nos podrían valer para hablar sobre los milagros.

El término *Nuevo Realismo* es presentado por Maurizio Ferraris en 2011, y desarrollado también por el filósofo Markus Gabriel. Ferraris toma este término para caracterizar una situación de cansancio alrededor de las ideas posmodernas. Esta visión de Ferraris pretende favorecer una visión más amplia en el análisis de las cosas y su existencia¹³. Ferraris, por medio de su filosofía, busca defender un «realismo del sentido común»¹⁴. Para llevarlo a cabo este autor propone la defensa de la experiencia. Defendiendo la vivencia de la experiencia, se lograría vencer o superar una falacia que ha dominado al pensamiento moderno: «la falacia ser-saber», donde la realidad sería lo que nosotros construimos desde nuestro saber¹⁵. Lo que Ferraris presenta es una realidad que

¹³ Cfr. GALÁN VÉLEZ, F. V., *El nuevo realismo de Maurizio Ferraris y Markus Gabriel: un análisis crítico*, p. 138.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

no podemos dominar por completo desde nuestros esquemas conceptuales; ya que la realidad es resistencia, opacidad y posibilidad¹⁶.

Para Ferraris, ser y saber no es lo mismo, ya que una cosa es lo que hay y otra lo que sabemos¹⁷. Para él, la «falacia del ser-saber» se sostiene en la premisa de que los sentidos nos engañan, en la descalificación de la experiencia, en la idea de que la ciencia es superior a la experiencia común, por lo tanto, la experiencia debe acoplarse a la ciencia o declararse ilusoria; y, por último, la idea de que los conceptos científicos construyen la realidad. Ferraris, se opone a todo esto, para mantener una defensa que corresponda a la valoración del sentido común¹⁸. Ya que el pensamiento filosófico se había vuelto demasiado indiferente a este y la filosofía especulativa se vio tentada a creerse la única capaz de poseer exclusivamente la verdad¹⁹. Ahora bien, para huir de dicha tentación, el Nuevo Realismo busca de nuevo valorar el sentido común, visto como una presencia originaria²⁰. No obstante, el sentido común no constituye un sentido estable, ya que dicho sentido es una referencia que nos dice algo, y ese algo es susceptible de interpretación²¹. En este sentido, ante la presencia del sentido común, hay consenso o refutaciones, pero sin desestimar el sentido propio de lo que se ha dado²².

Ferraris intenta que la filosofía vuelva a las cosas mismas, valorando esa primera referencia. Para así volver al asombro de lo acontecido, que es de donde nace la filosofía, es decir, de la admiración²³. Ahora bien, este tipo de realismo sirve para valorar el tema de los milagros, como eso que se nos da. Entendiendo que eso que se nos da, se da en un contexto que tendrá mucha importancia para la valoración de lo dado. Por lo tanto, la idea no es desvalorizar lo que pueda aportar cada ámbito del lenguaje (científico, teológico, histórico o hasta el mismo psicológico) en la interpretación de los milagros. Es claro que todo análisis quedaría insatisfecho sin la interpretación del milagro tomando en cuenta los juicios científicos, teológicos, históricos, entre otros. Sin embargo, deseamos evaluar la noción de milagro sin desvalorizar al fenómeno, evitando toda indi-

¹⁶ *Ibid.*, p. 141.

¹⁷ Cfr. FERRARIS, M., *Manifiesto del nuevo realismo*, p. 82.

¹⁸ *Ibid.*, p. 74.

¹⁹ Cfr. PAREYSON, L., *Verdad e interpretación*, p. 269.

²⁰ *Ibidem.*

²¹ *Ibid.*, p. 271.

²² *Ibidem.*

²³ Cfr. GALÁN VÉLEZ, F. V., *El nuevo realismo de Maurizio Ferraris...*, *op. cit.*, p. 145.

ferencia a eso que se nos da, al dato primero. En este sentido, la idea del Nuevo realismo gira en torno a una defensa de que las cosas son como son. No obstante, estas necesitan ser interpretadas, pero evitando esa presunción moderna de asumir que se puedan explicar los fenómenos solo desde un solo contexto. Por lo tanto, vemos conveniente ver una perspectiva del Nuevo realismo que nos presenta Markus Gabriel, y que nos podría ayudar a avanzar.

Como hemos visto en los capítulos anteriores, la manera como se ha pensado el milagro ha estado muy relacionada con la imagen que se tenga del mundo, y esta no es tan monolítica como se pensaba. Los cambios de paradigmas han llevado a replantear las interpretaciones sobre los milagros y su forma de entenderlos. Un entendimiento que navega entre dos aguas, el de la posibilidad y la imposibilidad. Ahora bien, como hemos visto, el replanteamiento en torno a la visión de lo posible y lo imposible, tiene que ver sobre todo con interpretaciones que terminan siendo metacientíficas, y es donde se ha venido desarrollando el diálogo entre ciencia y fe, que ha tendido a ser algo conflictivo. Sin embargo, creemos que este diálogo puede tener un terreno común en el milagro como fenómeno, como eso que se nos da, como ese algo que termina siendo un dato primerísimo, cuestión muy importante desde el Nuevo Realismo, que valora tanto la realidad como es cuanto la necesidad de interpretarla. En este sentido, Markus Gabriel toma muy en cuenta el regreso a las cosas mismas. Esto debido a la necesidad de repensar la influencia ejercida por la postmodernidad, que pretendía consolidar una ruptura con la experiencia, para liberarnos de la ilusión de que existe un sentido de la vida al que podemos aspirar²⁴. Markus Gabriel intenta desarrollar una filosofía desde el Nuevo Realismo, con la idea de ubicarnos de nuevo en lo que se nos da. Para Gabriel, el comienzo de su filosofía radica en alejarse del constructivismo y de la metafísica con tendencia aristotélica. Ya que el fracaso, según él, de estas dos, es por la forma simplificada en que han presentado a la realidad, donde la metafísica pretende presentar un mundo sin espectadores, al tratar de desarrollar una teoría del mundo como totalidad, describiendo el mundo con conceptos metafísicos para vencer las apariencias²⁵. Por su parte, el constructivismo radical defiende que no existen hechos en sí, y somos nosotros quienes construimos convencionalmente la realidad social, política, científica

²⁴ Cfr. BALTAR, E., *El Nuevo Realismo de Markus Gabriel*, p. 114.

²⁵ *Ibidem*.

y religiosa. La consecuencia de esto fue la reducción del mundo solo al espectador²⁶. Donde lo que se nos da está vaciado de sentido²⁷.

Ahora bien, Markus Gabriel, desde el Nuevo Realismo, busca consolidar la idea de que la existencia y el conocimiento humano no son alucinaciones colectivas ni meros constructos. Para él, conocemos el mundo real, aunque a veces de manera opaca²⁸. Por lo que necesitamos comentar nuestras experiencias para ir aclarando lo que se nos da. El Nuevo Realismo propone una distinción entre el realismo metafísico y la perspectiva constructivista. Esta diferencia Gabriel la comenta en el siguiente texto:

Para entender hasta qué punto el nuevo realismo trae consigo una nueva perspectiva sobre el mundo, tomemos un ejemplo sencillo: supongamos que Astrid se encuentra en este momento en Sorrento y que está viendo el Vesubio, mientras nosotros (es decir, usted, querido lector, y yo) nos encontramos en Nápoles y contemplamos, de igual manera, el Vesubio. En este escenario se encuentran el Vesubio visto por Astrid (es decir, desde Sorrento) y el Vesubio visto por nosotros (es decir, desde Nápoles). La metafísica afirma que en este escenario existe un único objeto verdadero, a saber, el Vesubio. Por azar se le contempla, por un lado, desde Sorrento y, por otro lado, desde Nápoles, lo cual a él le da –esperemos– absolutamente igual. Al Vesubio no le importa quién se interese por él. Esto es metafísica. El constructivismo asume que en este escenario hay tres objetos: el Vesubio de Astrid, el Vesubio de usted y mi Vesubio. Definitivamente, detrás no hay ningún objeto, o ningún objeto al que jamás podamos aspirar a conocer. Por el contrario, el nuevo realismo supone que en este escenario hay por lo menos cuatro objetos:

- El Vesubio.
- El Vesubio visto desde Sorrento (perspectiva de Astrid).
- El Vesubio visto desde Nápoles (la perspectiva de usted).
- El Vesubio visto desde Nápoles (mi perspectiva)²⁹.

El mundo entonces sería uno con espectadores, en los que los hechos y acontecimientos coexisten con nuestros intereses, percepciones y sensaciones³⁰. Es decir, «el mundo no es ni exclusivamente el mundo sin espectadores,

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Cfr. DI MARTINO, C., *El conocimiento siempre es un acontecimiento*, p. 25.

²⁸ Cfr. BALTAR, E., *El Nuevo Realismo de Markus Gabriel*, p. 114.

²⁹ GABRIEL, M., *Por qué el mundo no existe*, p. 9.

³⁰ Cfr. BALTAR, E., *El Nuevo Realismo de Markus Gabriel*, p. 114.

ni exclusivamente el mundo de los espectadores. Esto es el nuevo realismo. El realismo antiguo, es decir, la metafísica, se interesaban tan solo por el mundo sin espectadores, mientras que el constructivismo profundamente narcisista basaba el mundo y todo lo que es el caso en nuestras presunciones. Ninguna de estas dos teorías conduce a ningún lado»³¹. Un mundo con espectadores en el que los hechos coexisten con nuestros intereses y sensaciones nos puede llevar, por ejemplo, a que ciertos fenómenos considerados como extraordinarios, cuando aparecen, puedan ser reconocidos, como milagros, como anomalía o coincidencia. De aquí la necesidad del diálogo interdisciplinar. En este sentido, un evento extraordinario aparece, se nos da, y dependerá del *campos del sentido* para su valoración³². En Gabriel, esta valoración tiene relación con el concepto de «campos de sentido», que sería los sitios donde fundamentalmente acaece algo³³. El término campos de sentido se relaciona con la visión de que no hay una regla o fórmula que describa la totalidad del mundo, por lo que nunca podremos comprender el todo³⁴. Markus Gabriel entiende que la vivencia, aquello que se nos da o aparece, se manifiesta no solo al sentido común, sino también en ámbitos particulares: por ejemplo, el de la ciencia, el de la historia o el de la religión, entre otros. Serían ámbitos que se excluyen parcialmente, pero que a la vez se solapan de distintos modos. Por lo que el mundo sería una gran diversidad de ámbitos³⁵. En este sentido, el Nuevo Realismo busca ser una puerta de salida a los reduccionismos. Intentando vencer esa confusión entre el ámbito de un objeto y el todo. Por ejemplo, el fisicalismo, que cree poder explicar todo por medio de la física, o el materialismo que afirma que todo lo que existe es material³⁶. Esto es relevante para la forma como se intenta hablar conceptualmente sobre los milagros. Una noción de milagro no debiera estar reducida solo a un campo de sentido, o a una sola forma de pensar desde estos campos de sentido, ya que reduciríamos el fenómeno solo a un ámbito de objeto o tipo de pensamiento. Por ejemplo, para Gabriel, no todas las áreas se pueden considerar un conjunto de objetos necesariamente contables y matemáticamente descriptibles. Para este filósofo,

³¹ GABRIEL, M., *Por qué el mundo no existe*, p. 10.

³² Cfr. BALTAR, E., *El Nuevo Realismo de Markus Gabriel*, p. 114

³³ Cfr. GABRIEL, M., *Por qué el mundo no existe*, p. 40.

³⁴ *Ibid.*, p. 14.

³⁵ *Ibid.*, p. 50.

³⁶ Cfr. BALTAR, E., *El Nuevo Realismo de Markus Gabriel*, p. 116.

no son meramente objetos matemáticamente descriptibles y cuantificables una obra de arte, un sentimiento complejo³⁷, y en nuestro caso, tampoco lo sería la vivencia de un acontecimiento como un milagro.

El milagro como fenómeno, es algo que se nos da, es donación. Este aparece, pero su aparecer puede ser vago, indeterminado, y limitado por nuestra forma de concebir la realidad³⁸. El milagro al acontecer tenderá a ser juzgado desde el sitio donde simplemente aparece, es decir, el campo de sentido. Al aparecer de una forma determinada serán vistos desde una particularidad, donde dos campos de sentido pueden referirse a un mismo objeto de manera diferente, ya que manejan ámbitos de objetos de manera distinta³⁹. Por lo que se hace necesario el diálogo para buscar cierta inteligibilidad en torno a lo que aparece, ya que la aparición no es necesariamente idéntica a la verdad⁴⁰. En este sentido, la inteligibilidad sobre nuestras reflexiones desde el Nuevo Realismo se entendería bajo el criterio de que hay fenómenos que son muy complejos de conceptualizar. Por ejemplo, lo que llama Markus Gabriel «mundo». Markus Gabriel, haciendo un tipo de *clickbait* señala, por ejemplo, que «el mundo no existe», debido a que no hay una fórmula o un principio que pueda describir al mundo en su totalidad. Esta descripción para Gabriel no es posible, no por incapacidad epistemológica, sino porque el mundo como concepto absoluto simplemente no existe. Sobre esto Gabriel comenta:

Todo lo que existe, todo lo que aparece, nos muestra, al final, que el mundo no existe, pues todo existe precisamente porque el mundo no existe. No puede reflexionarse sobre el mundo. Lo que se aprehende al intentarlo no es nada; para ser estrictos, es «menos que nada». Cada pensamiento sobre el mundo es un pensamiento en el mundo. No podemos reflexionar sobre el mundo desde arriba y, por lo tanto, es literalmente imposible reflexionar sobre el mundo. Los pensamientos sobre el mundo «como totalidad» no son susceptibles de verdad⁴¹.

Siguiendo esta línea de pensamiento, cabría decir que cada pensamiento sobre los milagros, cada intento de búsqueda de una explicación sobre este

³⁷ *Ibidem.*

³⁸ *Ibidem.*

³⁹ *Ibidem.*

⁴⁰ Cfr. GABRIEL, M., *Por qué el mundo no existe*, p. 50.

⁴¹ *Ibid.*, p. 59.

tipo de eventos está relacionada con la acción especial de Dios en el mundo. La noción de milagro tiene como concepto subyacente a Dios, y aquí desde el Nuevo realismo se presentaría una dificultad. Si el mundo no existe como concepto absoluto, precisamente porque no hay un principio que lo cohesione y organice todo⁴². Entonces, también dirá que Dios no existe como un concepto absoluto⁴³. Obviamente esto lo dice en un tono provocador. El planteamiento sería el mismo, no hay una fórmula o principio que pueda explicar a Dios como un objeto o superobjeto reducido a una noción⁴⁴. Por lo tanto, la complejidad de una noción de milagro se complica por su íntima relación con la noción de Dios y su acción en el mundo. Muchos intentos de explicar los milagros parten de ver a Dios como un ser fuera de la naturaleza, por lo tanto, su intervención sería sobrenatural. Pero ¿cómo podemos entender a un Dios dentro o fuera de la naturaleza? ¿Qué significa esto? Los naturalistas radicales con tendencias empiristas dirán que todo lo sobrenatural es lo que no puede ser explicado empíricamente, y como todo debería ser explicado empíricamente, entonces lo sobrenatural no existe. Pero este naturalismo, que podríamos llamar exagerado, pierde de vista muchos otros fenómenos como, por ejemplo, los Estados políticos⁴⁵. Estos no se pueden explicar empíricamente, Markus Gabriel entiende que si todo debe explicarse mediante las ciencias empíricas

⁴² *Ibid.*, p. 118.

⁴³ Markus Gabriel maneja el tema de Dios con mucha cautela. Para él, así como no debe confundirse el mundo con el mundo de los seres humanos, tampoco debe confundirse Dios con las experiencias de los seres humanos de Dios. El realismo de Gabriel solo quiere remarcar que un concepto absoluto de mundo o de Dios no es posible obtener. No niega la existencia de Dios sino la pretensión de encapsularlo en un concepto absoluto. *Ibid.*, p. 54.

⁴⁴ Tal vez de modo no tan radical como Markus Gabriel, pero ya Nicolás de Cusa en su obra *La docta ignorancia* señalaba que, al reconocer nuestros límites naturales para acceder al conocimiento, podríamos acercarnos más a la verdad de las cosas. Para Cusa, el entendimiento del ser humano está constituido específicamente en verdades aprendidas, que se van aclarando en la medida en que el conocimiento progresa. Para poder progresar, Nicolás de Cusa, hace una invitación a reflexionar sobre nuestras propias limitaciones y su posibilidad para superarlas. Esta superación es posible si entendemos que los intelectos finitos proceden por comparación. No obstante, pone como ejemplo que, así como los pitagóricos se aproximaron a la verdad al razonar las cosas por medio de los números, estos no lograron comprender la idea de infinito absoluto, ya que aquí ningún medio de comparación funciona. La totalidad en torno al infinito absoluto está más allá de la comparación. Este está más allá de nuestro intelecto. Por lo que para acercarnos a la verdad se debe buscar la docta ignorancia. Esta ignorancia nos llevará al reconocimiento de que uno no puede comprender la totalidad, por ejemplo, del máximo absoluto (Dios), pero sí podemos tener algún conocimiento al respecto. Cfr. DE CUSA, N., *La docta ignorancia*, lb. I, cap.11.

⁴⁵ Cfr. GABRIEL, M., *Por qué el mundo no existe*, p. 78.

entonces los Estados son sobrenaturales, por ende, los Estados no existen. La cuestión de fondo aquí es que no todo entra en la explicación de las ciencias empíricas: hay fenómenos que no pueden ser explicados en su totalidad por las ciencias naturales. Hay fenómenos, como el amor, Dios y los milagros, que son fenómenos complejos, que saturan nuestro entendimiento, cuya donación se da en exceso y se hace muy compleja su explicación, por lo que nos toca entender cómo podemos convivir con este tipo de situación⁴⁶.

Para finalizar, según Gabriel, la religión tiende a ser lo contrario a una explicación del mundo. Para él, la religión trata sobre el ser humano y su ubicación en un contexto de sentido⁴⁷. La religión busca el sentido y el significado de todo acontecimiento que creamos que se relaciona con Dios. Según él, la verdad no se limita solo a un campo de sentido⁴⁸. El Nuevo realismo propone proteger, por ejemplo, a la ciencia o a la teología de la absurda pretensión de querer explicar el todo, y de ajustar la medida de las cosas a las que puede aspirar⁴⁹. Gabriel entiende que el sentido religioso es un claro ejemplo de que siempre hay más de lo que hemos pensado⁵⁰. Ve la religión como una expresión de gusto por el infinito. Pero no un infinito referente a lo matemático, que siempre es calculable hasta cierto punto. Desde el Nuevo Realismo, la religión es esa búsqueda del sentido en lo infinito⁵¹. Ver a Dios como una infinitud incomprensible, en la que sin embargo no nos extraviamos, porque hay un sentido que aparece desde la vivencia de Dios. Porque cuando los seres humanos creen en Dios le conceden a su esperanza un sentido⁵², y lo mismo podría decirse sobre los milagros. La creencia en los milagros desde la experiencia religiosa aparece como la forma de un sentido, donde a pesar de que no podamos entender todo el sentido de Dios y su presencia en nuestras vidas, podemos intuir un camino esperanzador en esta⁵³. Este sentido desde la infinitud siempre será irresuelto y abierto, y hace de la vida toda una aventura. El milagro, en este sentido, termina siendo expresión de esperanza, que nos avisa de que siempre hay algo más por ver, por saber y por hacer. Este algo más, se nos

⁴⁶ Sobre este asunto nos referiremos más adelante.

⁴⁷ Cfr. GABRIEL, M., *Por qué el mundo no existe*, p. 118.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 73.

⁴⁹ Cfr. BALTAR, E., *El Nuevo Realismo de Markus Gabriel*, p. 120.

⁵⁰ Cfr. GABRIEL, M., *Por qué el mundo no existe*, p. 98.

⁵¹ *Ibid.*, p. 108.

⁵² *Ibidem.*

⁵³ *Ibidem.*

presenta algunas veces de forma saturada, y hace más difícil nuestro encuentro con el saber y la verdad. A veces es difícil aceptar que no hay un principio que cohesione, organice y explique el todo. Por lo tanto, a lo que podemos aspirar es a entender algunas cosas, contrastarlas y seguir avanzando. Estos contrastes y avances nos hacen pensar en la infinitud, para luego, reconocer nuestra finitud y penetrar más aún en la idea de progreso, que nos ha llevado hoy a estos conocimientos que hoy podemos formular⁵⁴. Desde esta perspectiva, en nuestra opinión, el sentido religioso del milagro como expresión de esperanza nos conecta con la idea de progreso. Que nos recuerda que no todo está acabado, ya que la realidad está dispuesta a la novedad, al acontecimiento. Por lo tanto, tomando como base el Nuevo realismo que valora el acontecer y su relación entre lo objetivo y subjetivo nos proponemos a continuación relacionar el milagro con la noción de acontecimiento como novedad.

3. EL MILAGRO COMO ACONTECIMIENTO

El Nuevo Realismo pone en relieve lo «que se nos da», lo que acontece y aparece, realzando al fenómeno, no como algo producido sino como algo dado. En este sentido, la realidad se funda sobre el poder del fenómeno⁵⁵. Una realidad que no se construye, sino que se da, se hace donación. Y que toma muy en cuenta la primacía del fenómeno⁵⁶. Ahora bien, esto que «que se da» o «se nos da» se puede donar como «acontecimiento», que viene a ser un término muy relacionado con los milagros. Por lo tanto, la idea del milagro como acontecimiento será el siguiente paso para desarrollar, valorando las ideas presentes en la «filosofía del acontecimiento». Que viene a ser una filosofía que busca estudiar la naturaleza de la noción de acontecimiento valiéndose de la fenomenología.

El milagro es un evento que inquieta. Esta inquietud ha sido tal que ha llevado a muchos intelectuales a tratar de comprender estos eventos desde muchas perspectivas. Seguramente, debido a su naturaleza propia de acontecimiento, ya que todo acontecimiento es inquietante al momento de su per-

⁵⁴ *Ibid.*, p. 110.

⁵⁵ Cfr. DI MARTINO, C., *El conocimiento siempre es un acontecimiento*, p. 26.

⁵⁶ *Ibidem.*

cepción. La entrada en escena de un acontecimiento puede implicar muchos matices explicativos. No obstante, para comprender el milagro como acontecimiento hay que evaluar cómo podría desde la filosofía entenderse el término «acontecimiento» y para ello nos valemos del siguiente texto de Juan Pablo Esperón:

El acontecimiento sería ese «instante milagroso y misterioso en el que ocurre el estallido y despliegue de la diferencia. [...] En este sentido, el acontecimiento irrumpe intempestivamente y pone en suspenso a la sucesión normal de los hechos. El acontecimiento nombra la original e inesperada aparición de la novedad, que en su condición esencial desestabiliza y resignifica tanto el presente como el pasado y abre inconmensurables posibilidades proyectadas hacia el futuro; por consiguiente, el acontecimiento mienta la instauración de un nuevo horizonte en la realidad, es decir, conlleva una dimensión originaria en la comprensión ontológica del ser, el tiempo, las cosas y el lugar del ser-humano en este nuevo contexto. Dicho de otro modo, el acontecimiento nombra el instante, único e irrepetible, de la aparición de la novedad; en este sentido, el acontecimiento es el instante de la diferencia, o mejor aún del estallido de la diferencia⁵⁷.

Es interesante como esta primera conceptualización del acontecimiento evoca la palabra milagro, por esta relación con la ruptura que implica la entrada del acontecimiento ante lo regular. En este sentido, Slavoj Žižek, en su obra *Acontecimiento*, comenta que el milagro sería el acontecimiento por excelencia. Para él, los milagros expresan la naturaleza *acontecimental* del cristianismo. Esto debido a que el cristianismo nace de un acontecimiento singular y relevante, la resurrección de Cristo⁵⁸. Otro ejemplo acontecimental que presenta Slavoj Žižek, es el amor. El amor «es una manifestación de una estructura circular en la que el efecto acontecimental determina retroactivamente sus causas o motivos»⁵⁹. Es decir, «no me enamoro por motivos precisos (sus labios, su sonrisa...): porque ya la amo, me atraen sus labios, etc.»⁶⁰. Lo mismo puede aplicarse a los milagros, es decir, desde la creencia en Jesucristo se podrían entender los motivos para comprender los milagros. Ya que, según Slavoj Žižek,

⁵⁷ ESPERÓN, J. P., *Pensar el acontecimiento a partir de la filosofía de Deleuze*, p. 35.

⁵⁸ Cfr. ŽIŽEK, S., *Acontecimiento*, p. 16.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*.

no se podría creer, por ejemplo, en los milagros, partiendo de solo los motivos que nos podrían llevar a comprenderlos⁶¹.

A pesar de esta perspectiva circular sobre si primero se cree y luego se comprende, o en realidad comprendiendo se cree más profundamente, no se puede negar la idea de que el milagro como acontecimiento es una cuestión que inquieta tanto al creyente como al no creyente. Esto es debido a la naturaleza misma del acontecimiento en su primera puesta en escena. De entrada, el acontecimiento nos ubica en el fenómeno en sí, en la cosa en sí misma, en ese instante en el que irrumpe en el desarrollo normal de las cosas y se manifiesta sin relacionarse con causa alguna. La manifestación de los milagros como acontecimiento entra como una vivencia, como un acto puro ante la conciencia. Sobre esto, Žižek manifiesta que lo esencial de todo acontecimiento es lo percibido como tal, sin juicios ni conjeturas. Veamos en el siguiente texto lo que para él significa un acontecimiento:

El acontecimiento es algo traumático, perturbador, que parece suceder de repente y que interrumpe el curso normal de las cosas; algo que surge aparentemente de la nada, sin causas discernibles, una apariencia que no tiene como base nada sólido. [...] Es la aparición inesperada de algo nuevo, que debilita cualquier diseño estable⁶².

El inicio de toda posible comprensión de los milagros nace de esta perturbación, y de aquí lo inquietante de los milagros, ya que todo acontecimiento produce este efecto. Ahora bien, todo primer contacto con un acontecimiento nos conecta con un momento que se aleja de uno de los primeros principios de la filosofía, el principio de causalidad⁶³. Ante la vivencia del acontecimiento no nos enfocamos inmediatamente en el «cómo» transcendental, que se enfoca en la estructura universal de cómo se presenta la realidad ante nosotros, ni en el «cómo» óptico que se ocupa de la realidad en sí misma⁶⁴. Nos enfocamos en la vivencia misma. Que nos hace intuir que algo ha sucedido, y que ese algo no se ha venido desarrollando en el tiempo de forma inevitable. Por el contrario, ha sucedido algo que ha recontextualiza-

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ Cfr. *ibid.*, p. 17.

do la realidad, cuestión que es parte esencial de todo acontecimiento, ya que este es capaz de crear un espacio abierto al futuro⁶⁵. En este sentido, el milagro como acontecimiento sería ese instante que, sin pensar aún en el cómo y en la causa, da lugar a un fenómeno que manifiesta progreso, novedad, apertura. Un milagro como acontecimiento nos inquieta por esta misma característica acontecimental, que nos hace pensar que algo ha sucedido, que algo ha cambiado para bien⁶⁶.

Esta perspectiva sobre el acontecimiento no se encuentra exenta de dificultades. Uno de los problemas de todo acontecimiento es que «está sujeto a todas las contingencias del tiempo y la corriente, del azar y las circunstancias, de la historia y el poder, en fin, sujeto a todas las fuerzas del mundo»⁶⁷. De aquí que reconocer un milagro no llegue a ser una tarea fácil para aquel que no ha vivido el acontecimiento en primera persona o en un contexto religioso. Hay que tener en cuenta que la idea de «coincidencia» es una amenaza para todo acontecimiento, y sobre todo para el milagro⁶⁸. La coincidencia llevaría el milagro a lo aleatorio o azaroso, despojándole de su fuerza, de su relación con la presencia de Dios en el mundo. No obstante, la filosofía del acontecimiento de entrada trata de pensar el acontecimiento como una manifestación donde en primera instancia solo se consolida la presencia de algo nuevo que ha interrumpido lo cotidiano. Sobre esto, Gilles Deleuze comenta que el acontecimiento presenta una característica esencial, su devenir no histórico⁶⁹. En razón de esto, un acontecimiento es una singularidad, cuya originalidad resulta ser el movimiento a partir del cual lo nuevo emerge⁷⁰. En este sentido, «lo no previsto irrumpe en la realidad y escapa de los límites de la historiografía porque en todo acontecimiento hay un resto no histórico, inaprensible, que excede los límites discursivos»⁷¹. Ahora bien, para Deleuze, esta irrupción en la realidad del acontecimiento tiene una particularidad con respecto a su

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ Hay que tomar en cuenta que, aunque el milagro es un acontecimiento, de forma general dentro de la expresión acontecimental y sus diferentes expresiones, «nada garantiza el éxito del acontecimiento. Sus vínculos no tienen la certeza de un progreso asintótico hacia una meta. Cada promesa es también una amenaza, y el acontecimiento por venir puede ser para bien o para mal». CAPUTO, J. D., *La debilidad de Dios: Una teología del acontecimiento*, p. 90.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ Cfr. DELEUZE, G., *Conversaciones*, p. 44.

⁷⁰ Cfr. ESPERÓN, J. P., *Pensar el acontecimiento a partir de la filosofía de Deleuze*, p. 38.

⁷¹ *Ibidem*.

efectuación espacio-temporal y su relación con lo objetivo y subjetivo⁷². Así lo muestra el siguiente texto interpretativo de la idea de Deleuze:

Cuando un acontecimiento se efectúa en un determinado estado de cosas (cuerpos) se lo percibe como una sucesión espacio-temporal donde el lenguaje penetra y recoge el momento de la inflexión diferencial de su aparición, el puro instante de su efectuación; y esa síntesis diferencial es la que produce el sentido; por ello Deleuze puede sostener que *el acontecimiento es el sentido*, es el dador de sentido, o mejor aún, es el acontecimiento mismo el que se dona como sentido⁷³.

Dentro de la conceptualización del acontecimiento, la idea de que «el acontecimiento es el sentido» es muy importante para reevaluar la unidad del conocimiento humano, que transita en esa relación entre lo subjetivo y objetivo. Que la aparición es el sentido implica que mi percepción recibe ese sentido. Se recibe una síntesis diferencial (la novedad) que se va intentando abrir paso entre lo que aparece y lo que entendemos. Esta experiencia profunda se ofrece como fuente de conocimiento que se encontrará con los límites de nuestro entendimiento. La perspectiva de Deleuze intenta situarnos lejos de la doble reducción cartesiana-kantiana⁷⁴, que limita, por un lado, el horizonte de la realidad a un «Yo» que se establece como autor y productor de toda realidad⁷⁵. Y, por otro lado, nos aleja de esa idea de que la experiencia es solo una suma de sensaciones elementales, puntuales y sin sentidos, a las que luego, en un segundo instante, habría que dotar de sentido⁷⁶. Para Deleuze, la experiencia acontecimental se aleja de la idea de experiencia kantiana. Hablamos de una experiencia de la novedad, que entra como la diferencia que actualiza nuestras ideas, y nos lleva a buscar nuevas formas de entendimiento, desde lo dado, y no desde lo construido. Para buscar así una concepción más integrada en la relación entre lo objetivo y subjetivo. En resumen, la «filosofía del aconte-

⁷² *Ibid.*, p. 39.

⁷³ *Ibid.*, pp. 39-40.

⁷⁴ Kant «reconoce la sensibilidad como un presupuesto necesario del conocimiento, pero niega que el sentido emerja en lo que se da en la intuición sensible; el sentido es por entero obra del sujeto. De este modo, se entiende el conocimiento en términos constructivistas, como una ‘producción’ y no como la ‘revelación’». Cfr. DI MARTINO, C., *El conocimiento siempre es un acontecimiento*, p. 29.

⁷⁵ Cfr. *ibid.*

⁷⁶ *Ibidem.*

tecimiento» es una filosofía que intenta devolver dar la palabra al dato, que nos lleva a entender la realidad como el hacerse evidente de la realidad⁷⁷. Por lo tanto, el acontecimiento termina siendo ese fenómeno que no puede ser producido, construido ni sustituido, porque es una revelación que se dona⁷⁸.

En este sentido, el milagro como acontecimiento es una donación cuya manifestación irrumpe en la realidad. El milagro como novedad tiene su especificidad en el Dios de las cosas nuevas. Como vimos en el capítulo IV en su apartado quinto ya desde la ciencia contemporánea la novedad va perdiendo su fuerza conceptual de ilusión. Desde la filosofía del acontecimiento la novedad es el centro de atención de esta forma de entender la realidad. Hablamos es de una realidad abierta a lo nuevo, al acontecimiento que instaura la diferencia. Como diría Giussani, el acontecimiento es «ese algo no previsto, no previsible, no deducible por el análisis de los antecedentes, [...] ni dominado por nuestra medida, que supera y hace trizas todas nuestras medidas, es lo sin precedente, no es consecuencia de factores antecedentes»⁷⁹. Ante esto, la presencia de un «milagro como acontecimiento» implica momentáneamente suspensión en el cognoscente de formas e ideas, de causas, de los porqués. El acontecimiento desde su pureza nos refleja la noticia de que algo ha pasado. Ese algo, por un instante, no depende de una subjetividad u objetividad de índole kantiano, sino que en un sentido íntimo es una donación que nos revela algo, que no depende de lo previsible o anticipable, es un punto de fuga, es una vivencia pura⁸⁰. Aquello que sin duda luego terminará siendo el punto de partida para subsiguientes reflexiones y afectaciones, que nos llevarán a profundizar en esa relación entre acontecimiento e interpretación.

4. EL MILAGRO COMO ACONTECIMIENTO Y SU RELACIÓN CON LOS HECHOS INTRAMUNDANOS

Un acontecimiento está en un borde límite y paradójico, una frontera entre el lenguaje y las cosas⁸¹. El acontecimiento, a pesar de su pureza vivencial, al instaurar un cambio radical en la realidad que se inscribe en el tiempo,

⁷⁷ *Ibid.*, p. 29.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 24.

⁷⁹ GIUSSANI, L., *Está, porque actúa*, p. 15.

⁸⁰ Cfr. DI MARTINO, C., *El conocimiento siempre es un acontecimiento*, p. 33.

⁸¹ Cfr. ESPERÓN, J. P., *Pensar el acontecimiento a partir de la filosofía de Deleuze*, p. 40.

afecta a la temporalidad de la vida, dado que ahora el tiempo cronológico será redefinido y reflexionado a partir de su presencia⁸². En este sentido, el milagro emerge en el tiempo desde una vivencia *acontecimental*, y emerge ante un sujeto que se relaciona con el mundo, un mundo que en su tiempo cronológico será redefinido y reflexionado a partir de su aparecer. Esta cuestión la hemos abarcado en cierto modo en los capítulos anteriores, describiendo las varias formas como se han interpretado los milagros. Ahora bien, si nos fijamos, el camino recorrido hasta ahora ha transitado por una noción de milagro que ha tomado muy en cuenta conceptos subyacentes al diálogo entre ciencia y fe, como el de causa y ley, azar, necesidad, determinación e indeterminación. Hemos visto como muchos intelectuales han buscado de alguna manera socavar la inteligibilidad de los milagros, pero también a otros que han intentado darle su realce. Este recorrido en torno al discernimiento sobre los milagros nos demuestra que la noción de milagro ha sido un lugar de encuentro en el diálogo entre ciencia y fe. Seguramente, por su característica mediadora, que nace de esta naturaleza *acontecimental* presente en el milagro. Y es que el milagro acontece, se encuentra en el medio, entre los que argumentan en su contra y los que lo hacen a su favor; pero el milagro acontece, y como acontece llama la atención. Esta llamada de atención termina siendo la manifestación de un evento que no es meramente indiferente al sujeto, ya que es un evento que se le aparece a alguien, afecta a ese alguien.

El fenómeno del «aparecer a alguien» ha sido profundamente reflexionado por el filósofo Claude Romano. Según Claude, el «aparecer», al no ser accesible a la medida de una comprensión previa, hace que el acontecimiento sea el fenómeno por excelencia. Esta característica hace que todo acontecimiento sea inquietante, ya que el acontecimiento aporta consigo su propio sentido, pero al mismo tiempo su propio horizonte de inteligibilidad⁸³. Ahora bien, esta distinción del acontecimiento, Claude Romano la relaciona con dos nociones aristotélicas: *autómaton* y *tykbē*⁸⁴. La primera sería una que relaciona al acontecimiento como un hecho general. Un hecho independiente de si ha sido percibido por alguien o no, independiente de su relación con el ser humano⁸⁵. La segunda noción es la que tiene que ver con el aparecer

⁸² *Ibidem*.

⁸³ Cfr. ROMANO, C., *Lo posible y el acontecimiento: introducción a la hermenéutica acontecimental*, p. 33.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 41.

⁸⁵ *Ibidem*.

que se relaciona con los fines humanos. Estas dos distinciones, según Claude, hay que evitar interpretarlas con excesiva rapidez. Para él, hay que tener cuidado en interpretar el *autómaton* como el hecho, que sería lo objetivo, mientras que la *týkhē* y el acontecimiento, lo subjetivo⁸⁶. Sobre esto Claude comenta:

Un acontecimiento no es ciertamente «subjetivo» en el sentido de que dependería de mi buena voluntad considerarlo como tal o no. Enfermedades graves en las que la sobrevivencia está en juego, por ejemplo, aparecen como crisis para toda existencia humana, de manera, pues, totalmente universal y «objetiva»; ponen en juego un repertorio de reacciones típicas (que van desde la denegación al desasosiego, del desasosiego a la rebelión, de la rebelión a la aceptación) que es posible describir de forma universal y, al mismo tiempo, este carácter universal de un cierto número de actitudes, siempre las mismas, frente a esa crisis en la que está sumergida la existencia, que no excluye en absoluto la singularidad con la cual cada persona se relaciona con lo que le sucede y responde a ello; esta singularidad de la respuesta es precisamente ella misma *un carácter típico universal y necesario, «objetivo», de todo acontecimiento*⁸⁷.

En torno a esto, para Claude Romano, atenerse estrictamente a las categorías objetivo y subjetivo en sentido kantiano puede ser problemático si no se considera la relación entre el «hecho intramundano» y «acontecimiento». Se trata por tanto de evitar una elucidación que estancaría la reflexión sobre los acontecimientos. En este sentido, se hace necesario explicar qué sería en sí primero un hecho intramundano, para dar paso de nuevo al acontecimiento⁸⁸.

Los hechos intramundanos son aquellos eventos «que no le sobrevienen propiamente a nadie, o más bien a nadie en particular»⁸⁹. Claude señala el ejemplo de la lluvia, el relámpago, el tren entrando a la estación, entre otros, como hechos intramundanos. Para él, estos ejemplos son «hechos» en el mundo. Estos ocurren sin más, se producen por producirse. Su sentido fenoménico es indiferente. Sin embargo, hay que aclarar que los hechos intramundanos

⁸⁶ *Ibidem.*

⁸⁷ *Ibid.*, p. 42.

⁸⁸ Cfr. ROMANO, C., *El acontecimiento y el mundo*, p. 50.

⁸⁹ *Ibidem.*

tienen un sujeto de asignación, sobrevienen a alguien, pero su efecto no altera su mundo, por esto le son indiferentes⁹⁰. Se encuentran dentro del devenir histórico, dentro de un rango de vivencias que no alteran mi mundo, nuestro mundo. Sobre esto Claude señala lo siguiente:

Los hechos intramundanos tienen, desde luego, un «sujeto» de asignación privilegiado, *me* sobrevienen, necesariamente, en la medida en que no serían capaces de aparecer en su surgimiento a partir de sí mismos y su independencia radical con respecto a cualquier «sujeto» sin manifestarse en general a alguien; pero en el caso de acontecimientos así, ese alguien, a saber, yo mismo, *no está él mismo puesto en juego, en su ipseidad*, en lo que de esta manera le sobreviene: es «puro espectador», implicado sin duda en el espectáculo, quizá incluso golpeado por él, pero en absoluto hasta el punto de *comprenderse a sí mismo a partir del acontecimiento que de ese modo le sobreviene*. En rigor, el relámpago podría ser visto indiferentemente por cualquier otro o por mí mismo sin que su tenor fenoménico de sentido por nada del mundo se altere. Solamente puede producirse como tal si alguien en general lo recoge, pero no necesariamente yo mismo en particular. Dicho con otras palabras, su visión no me afecta hasta el punto de trastornar el mundo de parte a parte y de obligarme a comprenderme de otro modo, a partir de las fallas que el acontecimiento mismo haya abierto en mi propia aventura reconfigurando mis posibilidades intrínsecas⁹¹.

Claude Romano, a partir de esta comprensión del «hecho intramundano», realiza un contraste con lo que sería entonces un «acontecimiento». En este sentido, a diferencia del hecho intramundano, que no se dirige a nadie en particular, el acontecimiento es «siempre dirigido, de suerte que aquél a quien le acontece está implicado él mismo en lo que ocurre»⁹². Por lo tanto, en un acontecimiento el sujeto comprende lo que le ocurre como ocurriéndole precisamente a él mismo, este queda ipso facto ligado a lo que comprende⁹³. Por lo cual, un hecho intramundano me ocurre, pero como señala Claude, no me pone a mí mismo en juego⁹⁴. En este sentido, a partir de estas distinciones,

⁹⁰ Cfr. *ibid.*

⁹¹ *Ibid.*, p. 54.

⁹² *Ibidem.*

⁹³ Cfr. *ibid.*

⁹⁴ *Ibidem.*

Claude constituye su noción de acontecimiento que explica claramente en los siguientes textos, empleando el ejemplo de la muerte:

El acontecimiento es aquello que reconfigura por sí mismo mis posibles.⁹⁵ [...] *Ocasiona una* transformación de mí mismo y del mundo, indisociable, en consecuencia, de mi experiencia de esta transformación. Así, mientras el hecho intramundano de la muerte es el mismo para cualquiera, el *acontecimiento* de esta muerte y el duelo que sufro no tendrán con seguridad el mismo sentido para mí y para otro, será un duelo incomparable en cada uno, aunque se trate del duelo por la misma persona. [...] Serán siempre mi sufrimiento y el tuyo, incomparables entre sí⁹⁶.

Este carácter de «dirigido» que presenta el acontecimiento, a diferencia del hecho intramundano, nos invita a hacer la conexión con el tema que nos compete, el milagro como acontecimiento. El milagro tiende a ser visto como un acontecimiento por excelencia. Si viéramos el milagro solo como hecho intramundano, sería como algo que solo se produce en el mundo; no es para nadie. Pero el milagro en su esencia es dirigido hacia alguien, por lo que no solo se produce en el mundo, sino que instauro un nuevo mundo para alguien; los efectos del milagro tienden a transformar la vida de muchos. Ahora bien, muchas interpretaciones sobre los milagros han sido argumentadas viendo al milagro, tal vez, como un hecho intramundano, como un hecho inmerso en el devenir histórico. Y es que sobre estos hechos nos podemos conectar más inteligiblemente con las abstracciones relacionadas con la ciencia, teología o la historia, entre otros. Y es por esta razón que los milagros entran en el juego de la argumentación. Por lo tanto, una interpretación de los milagros desde la tribuna de espectadores es lo que hemos presentado técnicamente en los capítulos anteriores.

El milagro, al ser acontecimiento, genera una síntesis diferencial que impacta y que impulsa a muchos a intentar comprender el mundo de otro modo. Muchos milagros han cambiado el rumbo de la humanidad y de muchas personas, porque su irrupción en el mundo tiene esa finalidad. Esta llamativa consecuencia inquieta y nos lleva a querer entender, lo que nos adentra en el problema de la interpretación y del lenguaje. Lo cual, a su vez, es irremedia-

⁹⁵ ROMANO, C., *Lo posible y el acontecimiento: introducción a la hermenéutica acontecimental*, p. 158.

⁹⁶ Cfr. ROMANO, C., *El acontecimiento y el mundo*, pp. 55-56.

ble que no esté exenta de problemas, paradojas y dificultades lógicas. Como hemos dicho, todo fenómeno es susceptible de explicación. No obstante, esta búsqueda siempre se encuentra con sus límites, y en el caso de un fenómeno como el milagro, sus límites interpretativos se encuentran afectados por una característica que habrá que tomar en cuenta; su manifestación como un fenómeno saturado, como veremos a continuación.

5. EL MILAGRO COMO FENÓMENO SATURADO

Hablar sobre el milagro tomando en cuenta al fenómeno nos ha llevado a pensar sobre qué tipo de fenómeno es un milagro. Con todas las dificultades presentes en torno a la noción de milagro, nos pareció conveniente tratar de ubicar una manera de referirnos a este tipo de evento. Ahora bien, como hemos visto, la noción de milagro como acontecimiento nos dice que el milagro es un tipo de evento acaecimental que transita desde la imposibilidad a lo acaecido. Sin embargo, el milagro como acontecimiento presenta una dificultad en torno a su interpretación, y es que esta tiene todas las características de ser un «fenómeno saturado». Este término es presentado por Jean-Luc Marion, para intentar designar a aquellos fenómenos de los cuales tenemos una intuición particular, pero dónde esta es tan rica y amplia, que tiende a traspasar todo concepto y toda significación⁹⁷. A diferencia de lo que él llama fenómenos débiles o pobres en intuición, cuya adecuación entre intuición e intención⁹⁸ parecen menos complejas. Sobre este punto Marion da el siguiente ejemplo:

Las matemáticas y la lógica, precisamente, al no tratar más que con un objeto ideal, es decir, estrictamente, con un objeto que apenas tiene que darse para aparecer perfectamente, esto es, un grado cero o ínfimo de la fenomenicidad, cumplen pues una evidencia adecuada por defecto,

⁹⁷ POMMIER, E. (ed.), *La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion (introducción)*, p. 27.

⁹⁸ La doctrina central de la fenomenología se basa en que todo acto de conciencia que realizamos es intencional; es esencialmente «conciencia de algo». Si no hay intencionalidad no hay un mundo en común, ni evidencia, ni verdad. Con respecto a la intuición, este sería el proceso en lo que algo se me da originalmente. Todo esto se relaciona con la formulación del principio de que no puedo pretender describir algo que no se me da. Cfr. HUSSERL, E., *La idea de la fenomenología*, pp. 10-12.

que sólo reclama una intuición vacía o pobre. La adecuación se realiza fácilmente aquí porque se trata de fenómenos con una exigencia intuitiva nula o débil⁹⁹.

Ahora bien, según Marion, los fenómenos se pueden entender de varias maneras. Para él, están los fenómenos tipo objetos: fenómenos pobres (formas lógicas, idealidades matemáticas, entre otros). Por otro lado, están los fenómenos de derecho común (objetos de las ciencias de la naturaleza, objetos industriales, etc.). Luego están los fenómenos acontecimentales, que se relacionan con los saturados y que son más complejos de adecuación¹⁰⁰. De estos tres tipos, según Marion, la evidencia se da particularmente en fenómenos pobres¹⁰¹, al contrario de los fenómenos saturados, donde la adecuación de este tipo de fenómenos resulta «imperfectamente por la penuria al menos parcial de intuición»¹⁰².

Ahora bien, según este pensador, la influencia kantiana, que define la verdad como adecuación¹⁰³, ha dejado a un lado la idea de fenómeno saturado debido al paralelismo entre intuición y concepto, que hizo asumir la idea de

⁹⁹ MARION, J.-L., *Siendo dado*, p. 317.

¹⁰⁰ Cfr. SILVA, E., «La fenomenología de la donación y las (im)posibilidades de la teología», en POMMIER, E., *La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion*, p. 184.

¹⁰¹ Con respecto a esto, Marion señala que los fenómenos pobres son a los que se enmarca más la fenomenología de Husserl, a consecuencia de la influencia Kantiana que tiene este pensador en su fenomenología. Cfr. MARION, J.-L., *Siendo dado*, p. 318.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ «Interesa mucho aclarar si la teoría de la verdad como adecuación entre pensamiento y cosa, forma parte tanto del llamado realismo aristotélico-tomista como del idealismo trascendental kantiano. En el caso del aristotelismo, la cuestión es evidente puesto que las cosas existen independientemente del sujeto pensante quien, basándose en la experiencia, propone juicios o proposiciones para referirse a tales objetos externos. Pensar, o sea emitir juicios o proposiciones, consiste en proponer un evento-objeto externo a quien propone sometiéndose a la eventualidad de que lo propuesto, v. gr. «debajo de mi ventana se encuentran dos rinocerontes blancos», sea falso o sea cierto. La verdad consiste, por consiguiente, en una adecuación entre una proposición, por un lado, y un evento espacio-temporal, por otro. [...] *No obstante*, ¿cómo puede existir una noción de la verdad como adecuación entre pensamiento y evento dentro del kantismo puesto que en éste el proceso de conocimiento queda restringido a la conciencia, y nada es externo al sujeto? [...] Kant mismo trata y explica el asunto con toda claridad: La clave está en que los dos términos que es necesario confrontar dentro de toda teoría de verdad como adecuación, se presentan como contenido de la conciencia. Y es entre la conciencia misma que llevamos a cabo tal confrontación. Tal es la esencia del llamado idealismo trascendental: ¡>«Todo se desarrolla como en el realismo! Tan solo que el espacio, aquel que da externalidad al evento con relación al sujeto que piensa la proposición, ese espacio, también es interno a la conciencia». Por lo tanto, lo que conocemos siempre es producido por nuestra conciencia. LASERNA, M., *La teoría de la verdad en Kant*, p. 22.

que esta era la única forma de producir objetividad¹⁰⁴. Ante esto, Marion busca abrir un nuevo espacio de entendimiento que no se limite a las secuelas del pensamiento kantiano, donde la adecuación, es decir, la verdad, se asentaría únicamente en la igualdad entre el concepto y la intuición¹⁰⁵. Marion intenta romper este paralelismo señalando que:

La intuición sin concepto resulta tan ciega como el concepto sin intuición resulta vacío; pero la ceguera es mejor que la vacuidad: *incluso cegada, la intuición todavía da*, mientras que el concepto, incluso si puede hacer ver lo dado, resulta en cuanto tal perfectamente vacío, bien incapaz pues de ver algo, sea lo que sea. La intuición sin concepto, aunque ciega, da todavía materia a un objeto; mientras que el concepto sin intuición, aunque no ciego, no ve nada, puesto que nada le ha sido dado a ver. En el reino del fenómeno, *el concepto no es el rey*, sino más bien la intuición que es la única que dispone del privilegio de dar: un objeto no puede ser dado a un concepto si no es en la intuición¹⁰⁶.

En este sentido, *el milagro como fenómeno saturado manifiesta una forma compleja que ciega al presentarse, pero no vacía*. No obstante, intentar establecer un concepto de milagro sin tomar en cuenta este tipo de intuición ha traído como consecuencia una búsqueda de algunas conceptualizaciones vacías, que se alejan a veces de lo que se da. Ver el milagro como un fenómeno saturado implica también que el concepto relativo a este fenómeno tampoco sería el rey, sino la intuición, que no asegura una conceptualización precisa, pero sí asegura su condición de posibilidad¹⁰⁷. Ahora bien, relacionar el milagro con esta noción de Marion nace precisamente de que él ve preciso relacionar su noción con los temas teológicos¹⁰⁸. Si nos fijamos, muchos de los conceptos subyacentes alrededor de la noción de milagro tienden a ser también fenómenos saturados, como, por ejemplo, Dios, que sería donación, también la

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ Kant manifiesta lo siguiente: «Sin sensibilidad, no nos sería dado objeto alguno; y sin entendimiento, ninguno sería pensado. Pensamientos sin contenido son vanos, intuiciones sin conceptos son ciegas. Por eso es tan necesario hacerse sensibles los conceptos (es decir, añadirles el objeto en la intuición), como hacerse comprensibles las intuiciones (es decir, traerlas bajo conceptos). Ambas facultades o capacidades no pueden tampoco trocar sus funciones. El entendimiento no puede intuir nada, y los sentidos no pueden pensar nada». KANT, I., *Crítica de la razón pura*, p. 149.

¹⁰⁶ MARION, J.-L., *Siendo dado*, p. 318.

¹⁰⁷ Cfr. *ibid.*, p. 319.

¹⁰⁸ SILVA, E., «La fenomenología de la donación...», *op. cit.*, p. 175.

realidad o, hasta cierto punto, los procesos cuánticos¹⁰⁹, entre otros. Esto trae como consecuencia que el milagro pueda ser un fenómeno de este estilo, sobre todo al manifestar la facultad *acontecimental*, que se relaciona tan íntimamente con los fenómenos saturados¹¹⁰. Marion toma muy en cuenta el carácter de acontecimiento de los fenómenos saturados para ciertas reflexiones teológicas. Para él, Dios es el acontecimiento que trae consigo la novedad. Dios es donación, donde, a partir de este darse, todo conocimiento tiende o pretende ser determinado¹¹¹. Ahora bien, al ser «Dios donación», los milagros serían también una donación, ya que los milagros vistos como una acción de Dios implicarían una acción donde Dios se dona.

En relación con Dios como donación, Marion entiende que hay acontecimientos cuya intuición, cuya donación, se da en exceso, por lo cual no se dejarían constituir por completo en un objeto (por ejemplo, Dios o los milagros) al menos en el sentido kantiano, ya que la objetividad no tiene toda autoridad para imponer su norma al fenómeno. Y es que, según este autor, lo que se muestra es anterior al hacerse objeto¹¹². Por lo tanto, este tipo de fenómenos saturan nuestra capacidad interpretativa. Sin embargo, esta saturación no debe conducirnos a la negación, sino más bien a la ampliación de nuestro poder descriptivo, muy condicionado por el pensamiento materialista o empirista¹¹³. Según Marion, para la ampliación de nuestro poder descriptivo hay que tomar en cuenta que hay cuatro características o tipos de fenómenos saturados que se desconectan de la influencia kantiana, y que en nuestro caso podemos relacionar con el tema de los milagros. Es lo que introducimos a continuación.

6. EL MILAGRO Y SU RELACIÓN CON LOS TIPOS DE FENÓMENOS SATURADOS

Presentamos ahora una relación que hace Marion con el hilo conductor de las categorías del entendimiento establecidas por Kant¹¹⁴, para desde ellas intentar alejarse de esa forma de relacionar lo objetivo y lo subjetivo.

¹⁰⁹ Cfr. MARION, J.-L., *Siendo dado*, p. 349.

¹¹⁰ Silva, E., *La fenomenología de la donación y las (im)posibilidades de la teología*, en POMMIER, E., *La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion*, pp. 175-176.

¹¹¹ Cfr. MARION, J.-L., *Siendo dado*, pp. 324-327.

¹¹² Cfr. POMMIER, E., *La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion*, p. 27.

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ Cfr. KANT, I., *Crítica de la razón pura*, p. 175.

Esto Marion lo busca desde la idea de fenómeno saturado que fractura dichas categorías, ya que en cierto momento el fenómeno excede todo concepto.

6.1. *El milagro como un evento que satura la categoría de cantidad*

Tomando la idea de Marion, un fenómeno saturado, por ejemplo, el milagro, se describiría hasta cierto punto como *no-mentable* según la cantidad. Debido a que la cantidad se da tan en exceso que no se puede prever¹¹⁵. Es decir, un fenómeno saturado no puede medirse a partir de sus partes, su intuición sobrepasa la suma de sus partes, a consecuencia seguramente de una realidad ontológicamente plural. Ante la presencia de un fenómeno saturado, en nuestro caso un milagro, el intento de conceptualización, hasta cierto punto, se presenta imposibilitado para aplicarle una síntesis sucesiva, que se pudiera formular a partir de la suma de sus partes¹¹⁶. Sobre todo si los conceptos subyacentes alrededor de esta noción de milagro (Dios, realidad, entre otros) pudieran considerarse también como saturados. El fenómeno del milagro solo nos ofrece unos indicios para su explicación, pero al final, se nos impone con una fuerza por la quedamos fascinados ante su presencia, se nos impone la verdad. Por lo que no queda más que suspender la síntesis sucesiva, y optar por otro tipo de síntesis «instantánea e irreductible a la suma de sus partes»¹¹⁷. En este sentido, para Marion, un fenómeno saturado manifiesta, en la medida en que se dona, una presencia de tipo *acontecimental*, que resulta asombrosa y se impone a la mirada de una forma desmedida, en donde no resulta ninguna adición previsible de cantidades parciales. Por lo tanto, la síntesis se da manera distinta, con la aceptación de un tipo de conocimiento que no conoce por completo al objeto¹¹⁸. Su donación se da de tal manera que al final es muy difícil no aceptar o intuir su irrupción en la realidad¹¹⁹.

¹¹⁵ Cfr. MARION, J.-L., *Siendo dado*, p. 330.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 331.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 332.

¹¹⁸ La fenomenología de Marion haciendo referencia al cubo de Husserl (escorzo), señala que los lados de su cubo nunca dejan de multiplicarse, por la pluralidad ontológica que manifiesta la realidad. Por lo tanto, si tomamos el ejemplo del concepto de violín, no se basaría solo en el concepto de violín por las sumas de sus partes, sino también añade todas las perspectivas (irreales) de lo que significa ese violín en mi vida y en la vida de los demás. Esto con la intención de darle valor al sentido y significado. Cfr. *ibid.*, pp. 332-333.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 333.

6.2. *El milagro como evento que satura la categoría de cualidad*

Desde la perspectiva de Marion, el fenómeno saturado no es soportado por la mirada, por lo que no puede prever su cualidad. Al contrario de un fenómeno pobre, cuya exigencia intuitiva es escasa y hace que el proceso de adecuación se haga más evidente. El problema está cuando nos encontramos con fenómenos ricos en intuición, en donación. Al encontrarnos con este tipo de fenómenos, se traspasan ciertos umbrales de entendimiento, y estos eventualmente tienden a ser negados a consecuencia del condicionamiento empirista kantiano que ha influenciado en la forma como intentamos entender la realidad¹²⁰. Ahora bien, en un fenómeno saturado, la intuición se da sin límites, ya que esta intuición alcanza una magnitud intensiva sin medida, por lo que en cierto grado de percepción la intuición sobrepasa todas las anticipaciones conceptuales¹²¹. Ante tal situación, la mirada experimenta un deslumbramiento, que llega a colmar tal mirada, que hace que se encuentre con un tipo de triunfo, y no ante un tipo de desgracia¹²². Esto se debe a que hay una donación tan intensa que traspasa todo entendimiento, que ciega pero que no es vacía.¹²³ En este sentido, un milagro como fenómeno saturado no llega a ser soportado por ninguna mirada que trate de ajustarla a una medida objetiva en sentido kantiano, y, por lo tanto, solo es percibido de tal forma que la mirada deslumbrada se encuentra con un exceso de donación que se puede relacionar con lo que no podemos designar como cosa, sino como un exceso de donación que impacta y colma nuestra vida, a diferencia de los fenómenos pobres que son frecuentes y por ello normativos¹²⁴. Para finalizar este apartado, entendemos que una parte importante de esta relación entre el milagro y el fenómeno saturado nos dice que si incluso el evento de tipo milagroso no pudiera definirse universalmente, siempre puede encontrarse para cada espectador con un umbral de entendimiento que, al ser trastocado por este tipo de donación, le llevaría, como dice Jean-Luc Marion, a toparse con una reflexión que lo obligaría a aceptar la presencia de un fenómeno que va más allá de un objeto inscrito en un horizonte finito, y por esto causa admiración. Paradójicamente, el milagro

¹²⁰ *Ibid.*, p. 334.

¹²¹ *Ibidem.*

¹²² *Ibidem.*

¹²³ *Ibid.*, p. 335.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 336.

como un fenómeno saturado nos conecta más con el sentido de nuestra finitud que un fenómeno pobre o débil de intuición, porque un fenómeno saturado al traspasar todo máximo tolerable de entendimiento nos hace reconocer intuitivamente la presencia de nuestra finitud ante la infinitud¹²⁵.

6.3. *El milagro como evento que satura la relación*

Hemos dicho que el milagro como fenómeno saturado, no es mentable según la cantidad, ni soportado según la cualidad. Ahora bien, el fenómeno saturado también aparece como cierto absoluto según la relación. Según Marion, el fenómeno saturado se sustrae a toda analogía empírica¹²⁶. Dichas analogías aparecen definidas por un sistema de coordenadas que predefinen la experiencia y la limita. Este sistema de coordenadas, desde el pensamiento kantiano, establecería el principio de la unidad de la experiencia. No obstante, la pregunta que se hace Marion es si todo fenómeno sin excepción debe respetar la unidad de la experiencia. Porque sin duda, un fenómeno con exceso de donación es difícil de ser sometido a analogías, que tratan de frustrar la presencia acontecimental o no previsible de un fenómeno (su relación con el pasado), que tiende a ser no exhaustivamente comprensible (relación con el presente) y no reproducible (relación con el futuro)¹²⁷. En un acontecimiento, como un milagro, las analogías podrían explicar o interpretar una franja de la fenomenicidad de dicho evento, ya que toda donación es susceptible de interpretación. Por ejemplo, el milagro es interpretado por algunos como un fenómeno del tipo objeto relacionado con la ciencia, que, constituido desde el pensamiento cientificista trata de buscar un camino exhaustivamente cognoscible para explicar este tipo de fenómenos. Sin embargo, cuando se llega a ciertos límites, se manifiestan otras capas de su fenomenicidad que atestiguan la presencia de un tipo de fenómeno que satura nuestra capacidad de entendimiento, y que se escapa de una analogía determinada¹²⁸. En este sentido, el milagro como fenómeno saturado tiende a desligarse poco a poco de toda analogía. Ya que el milagro no se inscribe estáticamente dentro de un horizonte

¹²⁵ *Ibid.*, p. 337.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 338.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 339.

¹²⁸ *Ibidem.*

de la realidad, y esto es lo que garantiza en cierta medida su posibilidad. ¿Qué significa esto? Pues que el milagro como acontecimiento, como fenómeno saturado, se convierte en expresión de apertura y de pluralidad, que desborda cualquier horizonte de la realidad.

Ahora bien, lo que podemos decir sobre los milagros se relaciona con las capas de su fenomenicidad. El concepto y la significación del milagro coinciden a veces con dichas capas, pero en la medida que esas capas se traspasan, las analogías se debilitan por el exceso de donación. En torno a esto, Marion señala que hay fenómenos que admiten $n+1$ horizontes, tal como se admiten espacios con $n+1$ dimensiones, cuyas propiedades tienden a saturar la imaginación¹²⁹. Sin embargo, el no aceptar fenómenos de este tipo ha llevado a ignorarlos o tratar de comprenderlos como un fenómeno pobre, forzando su explicación y excluyendo su sentido. Al forzar de modo analógico esta explicación, el desgaste de ese esfuerzo ha llevado a intentar ignorar la presencia de dichos fenómenos. Pero el sentido propio de un milagro como acontecimiento deslumbra tanto que, aunque se niegue, no deja nunca de ser deseado.

6.4. *El evento milagroso que satura la modalidad*

Hagamos un resumen de lo que venimos hablando. Tenemos que al milagro le cuesta ser mentado según la cantidad, soportable según la cualidad, y absoluto según la relación, por lo tanto, se encuentra incondicionado por el horizonte¹³⁰. Ahora bien, toca, por último, relacionarlo con la categoría de modalidad. Esta categoría, a diferencia de las demás, según Kant¹³¹, se relaciona con el pensamiento en general y con la capacidad del conocer del yo, donde la posibilidad del fenómeno depende esencialmente de la dirección hacia un yo. Hablamos entonces de un objeto que se deja constituir. Ahora bien, estos objetos que se dejan constituir, para Marion, se relacionan más con un tipo de fenómeno corriente o débil de intuición, que «no está falto tan sólo de intuición con respecto a su concepto, sino que le falta autonomía fenoménica, puesto que, siguiendo las categorías de la modalidad, renuncia a darse a quien venga a verlo para dejarse en cambio constituir (construir, esquematizar, sin-

¹²⁹ *Ibid.*, p. 342.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 348.

¹³¹ Cfr. KANT, I., *Crítica de la razón pura*, p. 180.

tetizar, etc.)»¹³². Ante esto, Marion, vuelve a preguntarse sobre qué sucedería si un fenómeno no concordara y no correspondiera con el poder del conocer del yo¹³³. Para Kant, según Marion, la respuesta sería que este tipo de fenómenos simplemente no aparecerían o se daría una confusa percepción sin objeto. Ahora bien, esta respuesta sería coherente para un fenómeno pobre de intuición, que exige el paralelismo entre intuición y concepto¹³⁴. Sin embargo, todo resulta muy diferente cuando hay saturación. Marion explica esto de manera muy precisa y nos gustaría exponerlo en su propia voz:

Quando se trata de saturación, el Yo experimenta el desacuerdo entre un fenómeno al menos potencial y las condiciones subjetivas de su experiencia, y, por consiguiente, no logra constituir un objeto. Pero esta incapacidad para objetivar no implica de ninguna manera que no aparezca nada en absoluto; al contrario, la saturación intuitiva, precisamente en tanto que lo hace no-mentable, intolerable y absoluto (incondicionado) se impone a título de fenómeno excepcional por exceso, no por defecto. El fenómeno saturado no se deja mirar como un objeto, precisamente porque aparece con un exceso múltiple e indescriptible que anula todo esfuerzo de constitución. Hay que determinar el fenómeno saturado como un fenómeno no objetivo o, más exactamente, no objetivable; esta denegación no equivale para nada a refugiarse en lo irracional o lo arbitrario, puesto que se trata de una fenomenicidad que escapa no tanto a la objetividad (uno de los caracteres del objeto, del mismo estatuto que la subjetividad), como, más esencialmente, a la objetividad-propiedad y estatuto del objeto, en tanto que opuesto y abandonado a la mirada de un sujeto; el fenómeno saturado contradice las condiciones subjetivas de la experiencia precisamente en esto: no se deja constituir como un objeto. O, dicho de otra manera, aunque ejemplarmente visible, el fenómeno saturado no se deja mirar. El fenómeno saturado se da en tanto que resulta, según la modalidad, inmirable¹³⁵.

Al relacionar el milagro con este tipo de pensamiento, podemos entender que el milagro, al ser visto como un fenómeno pobre, se intente convertir o reducir en un objeto visible. Este tipo de reducción tiene la finalidad de intentar explicar o expresar de manera conceptual lo que sería o no un milagro.

¹³² MARION, J.-L., *Siendo dado*, p. 330.

¹³³ *Ibid.*, p. 349.

¹³⁴ *Ibidem*.

¹³⁵ *Ibid.*, pp. 349-350.

Sin embargo, esta iniciativa, al encontrarse con los límites de su lenguaje y al no conformarse con las interpretaciones establecidas, sigue avanzando hasta encontrarse en un estado de saturación del yo. Esta saturación es a causa del exceso de intuición presente en un fenómeno como el milagro. Por lo tanto, lo que hemos visto es que en la medida en que se ha avanzado sobre el tema de los milagros, nos hemos ido encontrando ante un fenómeno que se hace *inmirable*. Lo cual nos lleva, según Marion, a una contra-experiencia, que no equivale a una no-experiencia, sino más bien, a una experiencia de un fenómeno no mirable, que se resiste a la objetivación, por la sobreabundancia de donación¹³⁶. Este exceso perturba la mirada por el deslumbramiento que provoca, por ese exceso de luz, que avisa de su presencia, pero no se deja fácilmente conceptualizar. El yo entonces se convierte ante esta presencia en un testigo de una contra-experiencia en la cual se revela o manifiesta una verdad, que paradójicamente, tal vez, no encuentre palabras suficientes para explicarla. Marion sobre esto dirá que «el testigo no dispone de ningún punto de vista dominante sobre la intuición que lo sumerge; en el espacio, el fenómeno saturado lo engulle con su diluvio intuitivo; en el tiempo, lo precede por una interpelación ya siempre ahí»¹³⁷.

Por último, para Marion, estas cuatro características o tipos de fenómenos saturados nos ubican en lo que sería el «fenómeno de la revelación», que sería el momento cuando estas se solapan al mismo tiempo¹³⁸. Al solaparse, se nos da acceso a un tipo de revelación que irrumpe en nuestra realidad y la trastoca. Ahora bien, Marion entiende que esta revelación se da a un sujeto que no es el productor o constructor del fenómeno. Y es que Marion intenta señalar que, al evitar reducir el fenómeno a una construcción de la conciencia, se puede entender mejor cómo un fenómeno puede aparecer por sí solo, sin perderse la figura del sujeto¹³⁹. En este sentido, el sujeto no constituye el mundo, el sujeto es receptor de su donación, y esa capacidad para recibir el mundo es lo que lo define como sujeto. Por lo tanto, el sujeto es testigo, no autor, pasa a ser consecuencia del fenómeno que acontece, que recibe, no su causa¹⁴⁰.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 351.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 353.

¹³⁸ Cfr. POMMIER, E., *La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion*, p. 27.

¹³⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁰ *Ibidem*.

7. UNA TEOLOGÍA ACONTECIMENTAL DEL MILAGRO

La filosofía y la teología siempre han estado íntimamente relacionadas. Muchas reflexiones teológicas han necesitado de la colaboración de la filosofía, para asumir los retos que implica estudiar el conjunto de aproximaciones conceptuales acerca de Dios. En este sentido, la noción de milagro, que se relaciona con el conocimiento acerca de la acción especial de Dios en la creación, también ha necesitado de la filosofía para desarrollar una teología del milagro. No obstante, esta teología se ha mantenido muy ajustada a las nociones metafísicas que, aunque no descartables, no han llegado a ser totalmente satisfactorias a la hora de entablar un diálogo, por ejemplo, entre ciencia y fe. Ante esta dificultad, hemos visto en la fenomenología una buena herramienta para describir las cuestiones relacionadas con Dios y los milagros. Este tipo de interpretaciones filosóficas pueden evitar ciertos reduccionismos. Por ejemplo, los relacionados al sobrenaturalismo, al tema de las leyes naturales y a la realidad observable, o de igual forma a conceptos metafísicos tradicionales. La propuesta es optar por un nuevo espacio común, donde se puedan establecer las bases de un diálogo entre ciencia y fe, que evoque más lo que las une que lo que las separa.

La teología tiene como base la Revelación. Esta nos habla sobre Dios y su relación con el universo y el ser humano. Un creyente puede dar razón de su esperanza desde la palabra revelada. Sin embargo, cuando dialogamos fuera del ambiente religioso o teológico, la filosofía puede servir de puente para hablar teológicamente no solo desde una Revelación, sino también desde la idea de los fenómenos implicados en dicha Revelación¹⁴¹. En este sentido, hablamos de una teología que intenta no solo pensar a Dios como sustancia plena, ser subsistente, simple e inmutable, sino también, en un Dios *acontecimental*, cuya irrupción en la conciencia del sujeto deslumbra su mirada y establece una forma de pensar a Dios no solo desde estos conceptos, sino también desde la filosofía que toma en cuenta al fenómeno y a la vivencia¹⁴². Ahora bien, esta idea que presentamos no pretende proponer un giro teológico desde la fenomenología, sino más bien ver la fenomenología como una herramienta que

¹⁴¹ Cfr. SILVA, E., «La fenomenología de la donación y las (im)posibilidades de la teología», en POMMIER, E., *La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion*, pp. 175-178.

¹⁴² *Ibid.*, p. 181.

pueda abrir un nuevo camino de renovación a la teología¹⁴³. Estamos ante la presencia de una temática que ofrece una relación interesante entre filosofía y teología. Una relación que se establece desde la característica acontecimental de un fenómeno saturado, que nos lleva irremediabilmente a ver el milagro como acontecimiento. Hablar del acontecimiento es una buena oportunidad para la teología, que se puede valer de la filosofía del acontecimiento para favorecer el diálogo fuera de los ambientes tradicionales.

Una filosofía del acontecimiento, que toma en cuenta la idea de fenómeno saturado, nos da la posibilidad de superar en cierta medida las nociones de objeto y sujeto tan influenciadas por la modernidad. En todo proceso acontecimental hay un objeto que se da y un sujeto que recibe. Un objeto no construido, sino donado en el que la objetividad no depende de lo que construyamos y la subjetividad está sujeta a lo que recibamos y a nuestra capacidad de entendimiento, de donde parte toda interpretación¹⁴⁴. No obstante, cuando la donación se da en exceso, se manifiesta una nueva necesidad de comprensión y descripción de la realidad. Desde esta base conceptual nace la relación entre el milagro y la llamada «teología del acontecimiento». Esta teología ha sido propuesta y expuesta por el filósofo John David Caputo. Este autor, en su obra *La debilidad de Dios: una teología del acontecimiento* manifiesta que «los milagros pertenecen a la esfera de una teología del acontecimiento, no a una mitología de mágicos sucesos»¹⁴⁵. La propuesta de Caputo parte de una filosofía del acontecimiento, que lo lleva a proponer una «teología del acontecimiento». Esta propuesta mantiene cierta distancia frente a lo que él llama «teología fuerte»¹⁴⁶, y su propuesta se acerca a lo que denomina «teología débil». Esta teología débil¹⁴⁷ tiene sus bases hermenéuticas en

¹⁴³ Cfr. POMMIER, E., *La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion*, p. 27.

¹⁴⁴ Cfr. SILVA, E., «La fenomenología de la donación...», *op. cit.*, p. 184.

¹⁴⁵ CAPUTO, J. D., *La debilidad de Dios: Una teología del acontecimiento*, p. 460.

¹⁴⁶ Sobre esto Caputo señala: «En una teología fuerte, el nombre de Dios tiene determinación histórica y especificidad —es cristiano o judío o islámico, por ejemplo—, mientras que una teología débil, debilitada por el flujo de la indecibilidad y la intraducibilidad, es más abierta. Una teología del acontecimiento es, en parte, un acto de segundo orden que mantiene una cierta distancia irónica de las teologías fuertes. [...] En una teología fuerte, Dios es el regente supremo del universo, pero, en lo que sigue, voy a tratar de demostrar que la fuerza débil de Dios se establece en la parte baja, en los intersticios ocultos del ser, insinuada en las grietas oscuras del ser, como un *ordo non ordmans*, el orden desordenante de lo que desconcierta el ser desde dentro, como una interrupción anárquica que se niega a permitir que el ser se establezca firmemente». *Ibid.*, pp. 97-98.

¹⁴⁷ La «teología débil» tiene como base la idea de Derrida de que «nuestro lenguaje no habla sino el lenguaje de los entes, dado que la propia palabra es un ente. Por eso, el «ser» siempre está

la deconstrucción¹⁴⁸ de *Derrida*¹⁴⁹. La deconstrucción sería la base de un pensamiento teológico que reconoce el origen y los límites de la pregunta «¿qué es...?»¹⁵⁰. Esta deconstrucción conduce a los límites, al umbral, a lo que no se puede traspasar, a aporías. Su función como herramienta filosófica es demostrar que las columnas de la lógica donde se sostiene nuestra noción de realidad son ambiguas, difusas y débiles¹⁵¹. Estas aporías, en Derrida, nos llevan paradójicamente a darnos cuentas de nuestra finitud ante lo infinito, que nos avisa de lo que viene, de lo que no está en los cálculos¹⁵².

Ahora bien, antes de entrar en el tema de los milagros y teniendo en cuenta esta base hermenéutica en Caputo, es importante ahora entender que es lo que implica para él un acontecimiento en esta teología débil. Ya antes habíamos considerado la idea del milagro como acontecimiento, sin embargo, vemos necesario presentar de manera sintética la visión de este autor, que no está alejada de lo anteriormente descrito. Para John Caputo, hay acontecimientos que no pueden ser contenidos por un nombre propio o común. Siempre hay algo incontenible que hace del acontecimiento una promesa abierta, por ejemplo, Dios. No obstante, los nombres son necesarios, pero hay nombres que no pueden ser contenidos, y que paradójicamente ellos mismos nos advierten de esta situación¹⁵³. Tal situación nos lleva ahora al problema de la traducibilidad. Un nombre, dice

allí oculto, supuesto, pero nunca manifiesto. Cuando creemos que estamos hablando del ser, en realidad estamos hablando de un ente al que confundimos con el ser, lo homologamos. [...] Es que, ¿qué es un ente? Todo aquello que es. Y por lo tanto, todo lo que es, es un ente. Un triángulo, un vaso, un unicornio, un recuerdo. Todo aquello de lo que puedo predicar su ser es un ente. Todo es un ente, salvo el ser. Salvo el ser y la nada, o sea, el no ser. Ambos son el marco a partir del cual los entes son, pero el ser no es un ente. Es lo que hace que el ente justamente sea». Sztajnszrajber, Darío, *Filosofía en 11 frases*, p. 254. A pesar de lo controvertido que puede ser esta contraposición entre teología fuerte y débil, consideramos que vale la pena darle la oportunidad a Caputo en el tema de la noción de los milagros, con la idea de ampliar nuestra forma de analizar el estado de la cuestión de la noción de milagro.

¹⁴⁸ La deconstrucción en Derrida «es una práctica de visibilización del carácter histórico de todo concepto.» [...] *Es intentar* «entender por qué un significado sacó más pecho que el resto y se impuso como definición única: analizar la historia de la palabra, ver sus conflictos, sus usos, sus afinidades. [...] Cada concepto en su firmeza, en realidad, es el inicio de un recorrido deconstructivo por su historia, con el fin de comprender por qué hubo vencedores y vencidos». SZTAJNSZRAJBER, D., *Filosofía en 11 frases*, p. 261.

¹⁴⁹ Cfr. CAPUTO, J. D., *Hermenéutica radical: repetición, deconstrucción y el proyecto hermenéutico*, p. 159.

¹⁵⁰ Cfr. MOREY, M., *Foucault y Derrida: Pensamiento francés contemporáneo*, p. 94.

¹⁵¹ Cfr. SZTAJNSZRAJBER, D., *Filosofía en 11 frases*, p. 211.

¹⁵² *Ibidem*.

¹⁵³ Cfr. CAPUTO, D., *La debilidad de Dios: Una teología del acontecimiento*, pp. 86-88.

Caputo, ayuda a que las cosas sucedan, a diferencia de los acontecimientos que son las cosas que están sucediendo. Un acontecimiento manifiesta una interminable capacidad de ser nombrado, que hace que el nombre del acontecimiento no pueda ser tomado por su fuerza literal. Por lo tanto, Caputo intenta evitar reducir el acontecimiento a un nombre, intenta evitar su cautiverio¹⁵⁴. El evitar este reduccionismo nos lleva a entender que hay donaciones que exceden nuestra capacidad de entendimiento, aunque podamos intentar entenderlas. Esto nos conduce al tema de la donación en exceso. Un acontecimiento es algo que nos sucede a nosotros, nos alcanza y sobrepasa el alcance del yo¹⁵⁵. «Un acontecimiento no es algo realizado por nosotros, sino algo que sucede (incluso si el acontecimiento bien podría ser algo que nos destruya)»¹⁵⁶.

El acontecimiento es una irrupción que no está sujeta a la economía de lo posible. En este sentido, Caputo se adhiere a la base del pensamiento de Derrida de una «filosofía de lo imposible». Lo «imposible» en Caputo tiene su referencia en la frase de Derrida que dice: «nada hay fuera del texto»¹⁵⁷. La idea de lo imposible se basa en que todo texto es deconstruible, sin embargo, no todo es deconstruible, ya que aunque el «todo conceptual» es deconstruible, «el todo no es todo»¹⁵⁸. De aquí que «la deconstrucción es una experiencia de lo imposible, porque es posible destotalizar. Hay algo fuera del

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 87.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 89.

¹⁵⁶ *Ibid.* La hermenéutica presentada por Caputo tiene sus bases en la deconstrucción. No obstante, la deconstrucción en Caputo parte de una donación dada, y no construida. La deconstrucción en este sentido toma como base las interpretaciones que se han dificultado a partir del solo uso de una teología fuerte. No obstante, para él, es importante «no concebir la deconstrucción como si fuera un programa filosófico que intentara producir determinados resultados en una serie de pasos ordenados, como si fuera una nueva perspectiva del mundo. Es una advertencia sobre el peligro de tales programas. La deconstrucción no está para colocarse como la última metafísica para que nosotros nos acomodemos en ella. Por el contrario, significa lanzarnos al frío, separarnos de las comodidades de la filosofía, para dejar que todo tiemble y restaurar la dificultad de las cosas. [...] La deconstrucción es un ejercicio de disrupción que desplaza lo que sea que tienda a establecerse firmemente en un lugar. Pero, si he sentido el efecto de esta operación textual, la estocada de esta punta de una pluma diría que toda la cosa es un trabajo de emancipación, una estrategia o praxis de liberación. No es un discurso teórico sobre la libertad sino una operación textual llevada a cabo en nombre de la liberación. La emancipación del significante de la regla de una gramática a priori, empezada en los ensayos de Husserl, es generalizada en un proyecto emancipatorio que busca liberación de todos los discursos opresivos, regularizantes, normalizantes y excluyentes». CAPUTO, J. D., *Hermenéutica radical: repetición, deconstrucción y el proyecto hermenéutico*, p. 251.

¹⁵⁷ SZTAJNSZRAJBER, D., *Filosofía en 11 frases*, p. 263.

¹⁵⁸ *Ibidem*.

texto, pero no de la entidad del algo ni de la entidad del texto. Por lo tanto, no hay acceso sino boceto»¹⁵⁹. Para entender mejor esto tomemos «por ejemplo la noción de derecho y la justicia. Todo sistema de derecho es deconstruible, pero la justicia es indeconstruible. El problema es que en general confundimos derecho con justicia. La justicia en términos absolutos es imposible. Es imposible ya que es imposible conciliar todas las subjetividades, todos los puntos de vista»¹⁶⁰. En este sentido, para Caputo, el milagro como acción de Dios, como acontecimiento, es un imposible, la noción podrá ser deconstruible y por lo tanto necesariamente comentada interdisciplinariamente, pero su acontecer no, y desde aquí es donde Caputo entiende que hay que meditar también los milagros, porque la vivencia de lo imposible de lo que no se puede ajustar a un concepto absoluto es lo que hace tan particular al milagro como fenómeno. Por último, para John Caputo, el acontecimiento constituye un tipo de verdad. Esta verdad está referida a la capacidad de hacer un futuro abierto, a lo imprevisible, que puede ser advenimiento tanto para una buena noticia como una mala.¹⁶¹ Para este filósofo, el acontecimiento es tan arriesgado como prometedor. Y esta verdad de la que habla Caputo solo puede ser captada si se tiene un corazón dispuesto. Sobre esto el autor dirá:

La verdad es algo para lo cual uno debe tener el corazón dispuesto, el coraje para afrontarla o para exponerse a ella, como cuando se habla de una verdad dura o brusca, o cuando hablamos de enfrentar honestamente la verdad. Esa es también la razón por la que, para mí, la verdad es algo por lo cual orar, no una materia epistemológica¹⁶².

Con esta perspectiva del acontecimiento, podemos volver al argumento de los milagros. Una teología de los milagros, dentro de la esfera de la teología del acontecimiento, entiende que el milagro no es un acto de magia, es una revelación del acontecimiento de lo imposible, de lo que está más allá del texto, que este autor relaciona con lo que llama «poética de lo imposible»¹⁶³. Esta poética está enmarcada en una narrativa que no se expresa bajo la idea de la existencia de Dios, sino bajo la idea de la insistencia de Dios. Esto tiene que ver con lo

¹⁵⁹ *Ibidem.*

¹⁶⁰ *Ibidem.*

¹⁶¹ Cfr. CAPUTO, J. D., *La debilidad de Dios: Una teología del acontecimiento*, p. 90.

¹⁶² *Ibid.*, p. 92.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 460.

que John Caputo señala en su libro *The Insistence of God* donde dirá también de manera provocativa, al estilo de Markus Gabriel, que «That God does not exist, God insists» (Dios no existe, Dios insiste)¹⁶⁴. Para Caputo, Dios no existe como concepto absoluto, Dios está fuera del texto, pero no su insistencia. Esta insistencia es la que percibimos como presencia de Dios, como experiencia de Dios. Se podría decir que para Caputo las más relevantes vivencias de Dios en los seres humanos, las que en verdad cambian la vida, son donde no hay suficientes palabras para explicarlas. En este sentido, para Caputo, la existencia de Dios termina siendo una responsabilidad humana, puede o no existir, es decir, yo puedo tomar la decisión de predicar que Dios no existe, sin embargo, Dios insiste. La insistencia de Dios se relaciona con el acontecer de Dios, lo que no vemos venir y aparece, y transforma la vida¹⁶⁵. La poética de lo imposible se basa en la insistencia de Dios, y no en su existencia. Por lo tanto, la teología de los milagros se basaría no en su existir, sino en su insistir, en su acontecer. La base de la noción de milagro no sería ahora solo la frase «intervención de Dios», sino también la «insistencia de Dios». *Un milagro sería la insistencia de Dios en el mundo*. Ahora bien, Caputo habla de una poética que intenta contar lo vivido, lo imposible. La poética de lo imposible difiere de todo conocimiento absoluto, de conceptos absolutos, espíritus absolutos¹⁶⁶. Hablamos de una poética que intenta expresar de manera diversa lo imposible. De dar figura y forma tanto narrativa como pictórica a nuestra experiencia de lo incondicional¹⁶⁷. Ahora bien, esta poética filosófica de Caputo inculca en la narrativa un sentido aporético y apofático, una narrativa que reconoce los propios límites de nuestros lenguajes. Wittgenstein, en relación a esto, señala que hay objetos en los que hay que renunciar a buscar un significado lógico perfecto. En este sentido, Wittgenstein entiende que hay realidades inexpresables, que se relacionan con la ética, la estética y la religión. Lo inexpresable que se manifiesta en estas tres realidades Wittgenstein lo conecta con lo «místico». Sobre esto dirá: «lo inexpresable, ciertamente, existe. Se muestra, es lo místico. [...] Y no cómo sea el mundo es lo místico, sino que sea»¹⁶⁸. En este sentido, para

¹⁶⁴ CAPUTO, J. D., *The Insistence of God: A Theology of Perhaps*, p. 13.

¹⁶⁵ Cfr. ŠTOFANIĆ, S., *The Adventure of Weak Theology: Reading the Work of John D. Caputo Through Biographies and Events*, p. 177.

¹⁶⁶ Cfr. CAPUTO, J. D., *Hermenéutica radical: repetición, deconstrucción y el proyecto hermenéutico*, p. 252.

¹⁶⁷ Cfr. PUTT, K., *The Essential Caputo: Selected Writings*, p. 5.

¹⁶⁸ Cfr. WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-Philosophicus* (6.522/ 6.44). Sobre este punto en Wittgenstein, Carla Carmona expresa lo siguiente: «Wittgenstein relaciona lo místico con el asombro ante la existencia del mundo y con el sentimiento del mundo como un todo limitado. Lo

Caputo, a medida que uno viaja cerca de estos límites, desea ir más allá de estos, pero descubre que tal trascendencia no es posible. Uno nunca puede escapar totalmente del flujo de la vida, de sus limitaciones y los lazos inciertos que el flujo asegura. La poética, entonces, es siempre un «un paso (no) más allá»¹⁶⁹.

La poética de lo imposible se ocupa de los acontecimientos¹⁷⁰. Para Caputo, «la «poética de lo imposible» es la ley, o ausencia de ley, anárquica adecuada que tiende a gobernar, o a hacer las cosas ingobernables, en el reino»¹⁷¹. Esto hace, según este autor, que la lógica de una teología del acontecimiento se base no en la lógica que es la luz para el mundo, sino en la lógica del reino de Dios, que parte de lo imposible, del Dios de la experiencia, no del Dios del concepto. Estas dos lógicas formarían una unidad, no oposición. Por ejemplo, cuando hablamos de «que perdone a mi enemigo», «que dé mi otra túnica», nos referimos a una lógica que no se refiere a una contradicción sobre la lógica del mundo, sino a la narración de lo imprevisible, de lo que no está en una lista normalizada, de lo que rompe nuestros horizontes, lo que emociona y da esperanza¹⁷². De aquí parte la lógica de los milagros en Caputo, que es la lógica de lo imposible. Esta lógica de lo imposible Caputo prefiere llamarla «Poética de lo imposible». La razón central para ello es a causa de unas diferencias que expresa en el siguiente texto:

Una poética es un discurso evocador que articula el acontecimiento, mientras que la lógica es un discurso normativo que rige entidades (reales o posibles), que se pueden o de hecho se actualizan en sus proposiciones. [...] Una poética aborda el acontecimiento de que algo se dirige a nosotros, no

primero es un detenerse ante el simple hecho de que el mundo sea, es decir, no nos ponemos a ver cómo funciona, no nos preguntamos por cómo es el mundo, sino que nos asombramos de que exista, vemos ese hecho en toda su grandeza, dejamos de darlo por sentado. Lo segundo también supone un cambio de actitud en nuestra relación con el mundo: nos relacionamos con él como algo independiente de nuestra voluntad, donde, más que intervenir, hemos de aceptar que las cosas son como son. [...] Wittgenstein relaciona lo místico con la desaparición del enigma y del interrogante. Cuando la persona se encuentra en paz con lo que le rodea. Pero nunca podemos olvidar que, en el fondo, Wittgenstein siempre está pensando en la lógica, que lo místico es su límite, que se trata del reino de lo inefable, donde no cabe formular en términos lógicos los sentimientos éticos, estéticos o religiosos, pues cuando se les saca de su morada ni siquiera la candidez los salva de convertirse en ideología». CARMONA, C., *Wittgenstein, La conciencia del límite*, p. 65.

¹⁶⁹ Cfr. PUTT, K., *The Essential Caputo: Selected Writings*, p. 5.

¹⁷⁰ Cfr. CAPUTO, J. D., *La debilidad de Dios: Una teología del acontecimiento*, p. 249.

¹⁷¹ *Ibidem*.

¹⁷² *Ibidem*.

algo que ya es, sino por lo que promete. [...] Una poética describe el espacio simbólico que obtiene en el reino, mientras que la lógica describe las normas ideales o normativas que rigen los mundos reales o posibles. En una poética de lo imposible, tenemos la intención de plantear la posibilidad de algo que transforma la vida, no la de informar cómo un ser omnipotente interviene en las regularidades y las curvas de la naturaleza de acuerdo con su voluntad infinita. [...] En la lógica de lo imposible, lo imposible es simplemente algo que no puede ser, mientras que, en una poética de lo imposible, estamos clamando por un acontecimiento que es de otra manera que la del ser¹⁷³.

La teología del acontecimiento, relacionada con esta poética de lo imposible, es la que clama y narra la novedad. Esta teología es una propuesta que busca alejarse de fórmulas que apuestan por un Dios que interviene mágicamente en la naturaleza, o de una metafísica de la omnipotencia (suspensión sobrenatural de la física), o el de asumir esto como un ejercicio literario¹⁷⁴. La poética del acontecimiento evoca una suspensión fenomenológica, que valore lo acontecido sin dejarse arrastrar por la fantasía, la magia o la taumaturgia¹⁷⁵. Esta visión nos lleva a entender, como se dijo anteriormente, que los milagros pueden pertenecer a la esfera de la teología del acontecimiento: que no fuerza el «cómo», sino que busca explicar en términos de lo imposible, del don. En este sentido, Caputo expresa que en la teología del acontecimiento un «milagro alberga un acontecimiento de una bondad profundamente encarnada. Un milagro es constituido por su atractivo y asombroso poder de volver a las cosas nuevas, de transformar nuestras vidas, de darnos esperanza allí donde había desesperación, amor donde había odio, compañía donde había soledad»¹⁷⁶. En las escrituras, por ejemplo, los milagros pertenecen a figuras que expresan historias maravillosas y esperanzadoras¹⁷⁷. Según John Caputo, los milagros, cuando son leídos e interpretados desde la poética del acontecimiento, nos conectan con el poder transformativo del reino. Para la teología del acontecimiento, estos no son datos literarios de un informe fidedigno de hechos sobrenaturales, sino que son datos de un acontecimiento¹⁷⁸. Un milagro es un

¹⁷³ *Ibid.*, p. 251.

¹⁷⁴ Cfr. *ibid.*

¹⁷⁵ *Ibidem.*

¹⁷⁶ *Ibidem.*

¹⁷⁷ *Ibidem.*

¹⁷⁸ Cfr. PUTT, K., *The Essential Caputo: Selected Writings*, p. 351.

componente de una narrativa, un elemento de una poética, que, como dice Caputo, nos conecta con el arduo esfuerzo de tener esperanza en lo imposible¹⁷⁹. La idea de este tipo de teología es la de aplicar una *epoché*, una suspensión momentánea de los juicios sobre los milagros. Hablamos de una teología del milagro, que intenta agarrarse firmemente al fenómeno acontecimental, para identificar su sentido. Su importancia nos conecta con la idea de una realidad abierta y plural¹⁸⁰. En este sentido, presentamos un texto de Caputo que manifiesta la perspectiva de su teología del milagro:

Mi objetivo es aplicar la *epoché* (como cuando uno pone un punto final) sobre toda magia y todos los saltos mentales metafísicos, y seguir un camino al ras del suelo que se agarre firmemente de la superficie fenomenológica del acontecimiento. Mi objetivo es liberar el acontecimiento al encontrar la «forma de vida» fenomenológica que está presente en estas historias, identificar el sentido del tiempo y del espacio, de la encarnación, la afectividad, y el significado vivido que les da a tales historias una importancia tan enorme para nosotros. [...] Propongo, al centro fenomenológico de lo que la teología llama un milagro, lo que yo estoy conectando con lo que Derrida llama «lo imposible». Entonces la pregunta que hago en el presente capítulo es: si nos oponemos a reducir a Jesús a un mago divinamente patrocinado, si «el renacimiento» y «la resurrección» no significan la resucitación mágica, ¿qué significan? ¿Qué acontecimiento es acogido allí y mantenido a salvo? ¿Qué significa hablar de vida incluso si uno muere? ¿Cuál es el valor fenomenológico de esta transformación? ¿Cuál es el poder salvífico del reino? La pregunta, en breve, no es, ¿cómo es tal magia física o metafísicamente posible?, sino, más bien, ¿cuál es el acontecimiento que estas historias albergan? ¿Cuál es el significado de estas historias?¹⁸¹

Para finalizar, estemos de acuerdo o no con Caputo, no podemos negar que la noción de milagro ha transitado por un río de significados. Ante esta situación la perspectiva de Caputo favorece a la experiencia acontecimental, lo dado. La idea es comprender que los milagros son la experiencia de lo imposible, de Dios. Para él, la noción de milagro es un ejemplo de que, a veces, no tenemos acceso al significado absoluto de un fenómeno sino un boceto. Tal vez por esto, la noción de milagro y su funcionamiento como concepto siem-

¹⁷⁹ *Ibidem*.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 352.

¹⁸¹ CAPUTO, J. D., *La debilidad de Dios: Una teología del acontecimiento*, p. 462.

pre ha estado amenazada por las batallas de interpretaciones. No obstante, en *la poética de lo imposible el milagro es referencia de una experiencia de Dios y no del funcionamiento de la naturaleza en el mundo*. Ahora bien, ante esta realidad el diálogo entre ciencia y fe se ubicaría lejos del centro del conflicto. La idea de una teología del milagro de este estilo es que tanto la teología basada en conceptos metafísicos, como la ciencia con su lenguaje metacientífico, se alejen por un momento del centro del problema y se encuentren en un lugar común, el fenómeno. Sin dejar de ser ellas mismas, ya que la ciencia contemporánea ha servido de inspiración para lo que han sido las nuevas reflexiones sobre los milagros. Por ejemplo, la referencia de Smolin en el capítulo IV acerca de unas leyes naturales que evolucionan, nos pueden hacer entender que un concepto sobre la naturaleza también podría hacerlo¹⁸². Recordemos que el mismo Bohr decía que «en la física aprendemos una y otra vez que nuestra tarea no es penetrar en la esencia de las cosas, cuyo significado de todos modos no conocemos, sino desarrollar conceptos dentro de un contexto que nos permitan hablar de manera productiva y funcional sobre los fenómenos en la naturaleza»¹⁸³. Y eso es lo que se ha intentado hacer sobre el concepto de milagro, buscar un concepto funcional condicionado normalmente a la imagen vigente que se tenga de la realidad. Ahora bien, toda esta inspiración nos ha llevado a este nuevo espacio para el diálogo, un lugar que toma al milagro como acontecimiento, como uno que satura, que se dona y excede nuestras capacidades interpretativas. Esta donación en exceso implica la noticia de que algo ha sucedido, que algo ha cambiado, que, aunque no podamos entender del todo el «cómo», podamos tomar el hilo de nuestras reflexiones desde la contemplación y significación de sus consecuencias, tanto históricas como personales.

8. RESUMEN

El análisis de la noción de milagro está íntimamente relacionado con la relación de lo objetivo y subjetivo en la realidad. Esta relación objetivo-subjetivo de la realidad tiene sus bases en la forma como se piensa la naturaleza

¹⁸² Cfr. MANGABEIRA UNGER, R. y SMOLIN, L., *The singular universe and the reality of time: a proposal in natural philosophy*, p. 416.

¹⁸³ Cfr. BOHR, N., *Can Quantum-mechanical Description of Physical Reality be Considered Complete?* p. 446. Cita en GALLAGHER, S., *Rethinking Nature: Phenomenology and a Nonreductionist Cognitive Science*, p. 126.

y sus fenómenos. En este sentido, la noción de milagro, al relacionarse con la noción de naturaleza, también se ve afectada a la hora de conciliar nuevas formas de pensar la naturaleza. Ahora bien, el repensar la naturaleza tiene su inspiración y base en lo que la ciencia nos puede decir hoy sobre esta. Por lo tanto, la base para poder elaborar nuevas reflexiones sobre los milagros tiene su inspiración también en la misma ciencia, sobre todo en la ciencia contemporánea. Por ejemplo, la meditación sobre la noción de milagro ha alcanzado nuevos espacios de reflexión gracias a las nuevas formas de analizar los fenómenos cuánticos y su relación entre lo objetivo y subjetivo en la realidad. En este sentido, Niels Bohr consideraba que todo análisis metacientífico que tenga como base a la mecánica cuántica tendría que valorar de manera significativa la subjetividad del observador. Lo que implicaba un alejamiento de la concepción clásica que observa la realidad objetivamente independiente del observador. Para Bohr, el incluir la subjetividad involucraba ver la realidad desde un sentido fenoménico. Por lo tanto, la mecánica cuántica ha llevado a los científicos a poner su atención en el fenómeno, es decir, en lo que se da o aparece. Esta forma de repensar la naturaleza ha servido de inspiración también para tomar en cuenta una reflexión sobre los milagros tomando en cuenta al fenómeno, a lo que aparece o se nos da.

Esta relación objetiva-subjetiva en la realidad con su sentido fenoménico, nos lleva a buscar ampliar nuestra visión sobre la noción de milagro. Ahora bien, para dar un paso más en el análisis de la noción de milagro tenemos que apostar por una forma de ver la realidad que vaya más allá de la manera como la metafísica o el lenguaje metacientífico la analiza. En este sentido, la idea de Markus Gabriel y su noción de Nuevo Realismo es una herramienta que ha funcionado para intentar avanzar. El Nuevo Realismo es una concepción de la realidad que toma en cuenta lo que se da, lo que aparece. La realidad desde el Nuevo Realismo es una propuesta que intenta hacer una distinción entre el realismo metafísico y la perspectiva constructivista. Donde el mundo «sería uno con espectadores, en los que los hechos y acontecimientos coexisten con nuestros intereses, percepciones y sensaciones». En este sentido, la base del Nuevo Realismo busca expresar que la relación de los fenómenos y el conocimiento humano no son alucinaciones o meros constructos. Para Gabriel, conocemos el mundo real, aunque a veces de manera opaca. Por lo cual, necesitamos comentar nuestras percepciones y experiencias para ir aclarando lo que se nos da. Cuestión que es relevante a la hora de analizar a un fenómeno como el milagro, ya que el milagro no se deja ajustar a una sola forma reducida

de ver la realidad. La fuerza fenoménica del milagro implica la necesidad de comentar todas las perspectivas sin desprestigiar alguna.

Ahora bien, el milagro como fenómeno, se relaciona con el acontecer, con lo que se da. Esto nos lleva a ver el milagro como un acontecimiento, como un evento que inquieta. Ver al milagro como acontecimiento implica entender el término «acontecimiento» desde la filosofía del acontecimiento. En este sentido, el acontecimiento sería «ese instante donde ocurre el estallido y despliegue de la diferencia». La filosofía del acontecimiento se encarga de estudiar al fenómeno que es capaz de cambiar nuestra realidad, de hacer la diferencia y lograr que se manifieste una realidad nueva. Por lo tanto, el milagro conceptualmente sería el acontecimiento por excelencia. Ahora bien, desde la filosofía del acontecimiento la relación entre lo objetivo y subjetivo tiene su peculiaridad. La singularidad de un acontecimiento se manifiesta en la fuerza fenoménica de ese primer contacto con aquello que irrumpe en la realidad del sujeto y que es capaz de transformar su vida. La filosofía del acontecimiento no se enfoca de manera inmediata en el «cómo trascendental», que se enfocaría en la forma como se presenta la realidad ante nosotros, ni en el «cómo óptico» que se ocupa de la realidad en sí misma. En este sentido, el milagro como acontecimiento se enfocaría en la vivencia misma, en la novedad.

Para Gilles Deleuze, el acontecimiento es ese instante puro y vivencial donde el acontecimiento se dona como sentido. Sería ese instante en el que su efectuaación trae consigo su propio sentido y a partir de ahí se generarían las futuras interpretaciones. El milagro como acontecimiento viene cargado de este sentido, que contiene tal fuerza fenoménica que hace que uno se encuentre con los límites de nuestro propio lenguaje. Sin embargo, paradójicamente, la única forma que podemos demostrar esto es intentando comprender «lo que se nos da» desde muchas formas interpretativas. Para intentar hacer esto debemos considerar al milagro como acontecimiento y su relación con los hechos intramundanos. Un «hecho intramundano» sería aquel evento que no sobreviene a nadie en particular; son hechos en el mundo, se producen por producirse, su sentido fenoménico es indiferente. Los hechos intramundanos sobrevienen a alguien, tienen un sujeto de asignación, pero su efecto no altera su mundo. Se encuentran dentro del devenir histórico, dentro de un rango de vivencias que no alteran al mundo, mi mundo. En este sentido, cuando el milagro se analiza desde la visión del espectador se ve como hecho intramundano. Por lo que podríamos decir que muchas de las interpretaciones sobre los milagros se ubican aquí, en una experiencia que no es dirigida

para restaurar una nueva realidad. En este sentido, la ciencia, la historia o la teología tienden a ubicarse en los hechos intramundanos. El protagonista, el testigo, narra su experiencia, su acontecimiento vivido, donde luego las diferentes ramas intelectuales, por la necesidad intrínseca de buscar alguna explicación, intentan conseguir alguna forma de dar con ella. No obstante, en esta relación de lo subjetivo y objetivo en la realidad, la idea no es ubicar solo al milagro como hecho intramundano, sino atender de igual manera a su carácter acontecimental. El milagro, por ser acontecimiento, es un evento que inquieta y llama la atención. En este sentido, la relación entre acontecimiento y hecho intramundano implica la valoración justa de lo subjetivo y objetivo en la realidad; donde el papel del observador tiene una gran implicación. Por lo tanto, el peso de la balanza debería buscar equilibrar la carga valorativa de aquel que ve el milagro como un hecho intramundano y aquel que lo vive como acontecimiento.

La noción de milagro tiene una carga interpretativa que ha transitado por diferentes etapas. Con la aparición de la ciencia contemporánea la relación entre la subjetividad y objetividad en torno a los milagros ha dado pasos distintos a los establecidos en otras épocas. Sin embargo, esta apertura hacia el tema de los milagros se ha encontrado con ciertos inconvenientes. Hemos encontrado de manera especial en la noción de milagro, que a pesar de que se ha intentado avanzar usando el lenguaje metacientífico con base en la ciencia contemporánea, para darle más inteligibilidad a dicha noción, esta se sigue encontrando con ciertos límites dentro de sus interpretaciones. Esto nos ha llevado a intentar reconocer qué tipo de fenómeno pudiera ser un evento que manifieste dichos límites. Estos inconvenientes nos llevaron a considerar al milagro como un «fenómeno saturado». Un término presentado por Jean-Luc Marion para «intentar designar a aquellos fenómenos de los que podemos tener una intuición particular y por lo tanto manifiestan una rica y amplia significación, que tiende a traspasar todo intento de conceptualización». El milagro como fenómeno sería entonces un tipo de evento cuya donación se da en exceso y que satura nuestras capacidades interpretativas. No obstante, la saturación no implica la imposibilidad de avanzar en la inteligibilidad de una noción como los milagros, pero nos recuerda que llegado un momento hay pasos que se hacen difíciles de dar.

La consideración del milagro como fenómeno saturado nos conecta con la idea del milagro como acontecimiento. Ya que nos permite valorar el milagro no solo desde las nociones de ley natural, determinismo o indeterminis-

mo, sino también desde los que se nos da, de lo acontecido. Un acontecer que nos invita a consolidar un tipo de experiencia cuya narrativa siempre parte de lo recibido; que aunque se da en exceso da ciertas posibilidades para su expresión vivencial. Es por esto por lo que nos ha parecido conveniente presentar la idea de John Caputo sobre los milagros. Su teología sobre los milagros tiene como base la idea de que hay fenómenos o eventos donde se debe reconocer el origen y los límites de su noción o interpretación. Para él, una teología de los milagros debe ser también una teología del acontecimiento. Una teología que cuenta como base una revelación de lo imposible, donde este imposible tiene que ver con la idea de que hay nociones donde es imposible consolidar un concepto absoluto. Por lo que los milagros configurarían una narrativa que se relaciona con lo que él llama la «poética de lo imposible». Esta se basa en la idea de que Dios es el Dios de la insistencia, el Dios de lo que no vemos venir y transforma nuestras vidas. Hablamos de nuevo de la valoración del papel del observador, de aquel que observa el acontecimiento y no solo al hecho. La teología del milagro en Caputo es aquella que reconoce que en torno a los hechos intramundanos hay un «paso (no) más allá», pero con respecto al milagro como acontecimiento hay muchas otras expresiones sobre los milagros que se pueden dar. Para finalizar, Caputo considera que los milagros no se basan en la lógica del mundo, sino en la lógica del Reino, que parte de lo imposible, es decir, del Dios de la experiencia y no del Dios del concepto. La experiencia acontecimental al final es una base significativa que nos capacita para intentar narrar la novedad, la insistencia de Dios, el milagro.

Índice del Extracto

PRESENTACIÓN	223
ÍNDICE DE LA TESIS	231
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	235
UNA VALORACIÓN DEL MILAGRO COMO FENÓMENO: ENTRE LO OBJETIVO Y SUBJETIVO	247
1. LA CIENCIA CONTEMPORÁNEA COMO INSPIRACIÓN	248
2. EL MILAGRO DESDE UN NUEVO REALISMO	251
3. EL MILAGRO COMO ACONTECIMIENTO	259
4. EL MILAGRO COMO ACONTECIMIENTO Y SU RELACIÓN CON LOS HECHOS INTRAMUNDANOS	264
5. EL MILAGRO COMO FENÓMENO SATURADO	269
6. EL MILAGRO Y SU RELACIÓN CON LOS TIPOS DE FENÓMENOS SATURADOS	272
6.1. El milagro como un evento que satura la categoría de cantidad	273
6.2. El milagro como evento que satura la categoría de cualidad	274
6.3. El milagro como evento que satura la relación	275
6.4. El evento milagroso que satura la modalidad	276
7. UNA TEOLOGÍA ACONTECIMENTAL DEL MILAGRO	279
8. RESUMEN	288
ÍNDICE DEL EXTRACTO	293

