

# UN METODO POPULAR PARA DISCERNIR LOS MILAGROS

HENRY HYSLOP

La fe en la revelación cristiana está basada según Santo Tomás de Aquino, en un *interior instinctus Dei invitantis*<sup>1</sup>; y aquellos que desean verificar el valor de este instinto mediante criterios racionales, son remitidos a los milagros por la Sagrada Escritura y la Tradición: «Rabí, sabemos que eres un maestro enviado de Dios, pues nadie puede hacer esos milagros que haces tú, a menos que Dios esté con él». «Los milagros atestiguan cómo estas personas hablaron verdaderamente en nombre de Dios, pues no hubieran podido ejecutar tales actos con ayuda de El, a no ser que hablaran realmente en su nombre». «Si alguien dijere (...) que los milagros nunca pueden ser conocidos con certeza y que el origen divino de la Religión cristiana no es probado válidamente por ellos, sea anatemata»<sup>2</sup>. Pero si Escritura, Tradición y Magisterio son concordes al declarar que los milagros son verdaderas pruebas de la Revelación, ello sin embargo, no basta para resolver el problema de *cómo* son efectivamente pruebas.

Las respuestas de los autores más clásicos son conocidas por cualquier lector de estos temas. Existen, en primer lugar, argumentos metafísicos defendidos por pensadores tales como Garrigou-Lagrange<sup>3</sup>. Otros apelan

---

1. Cfr. J. DE WOLF, S. J., *La Justification de la Foi chez S. Thomas d'Aquin et le P. Rousselot*, Brussel-Paris 1946, pp. 69-70; cfr. pp. 88-9 y 116.

2. Jo. 3,2; S. GREGORIO MAGNO, *Homil in Ezech.*, 2,3,23 (cfr. A. VAN HOVE, *La Doctrine du Miracle chez S. Thomas d'Aquin et Son Accord avec les Principes de la Recherche Scientifique*, Wetteren-Bruges-Paris 1927, p. 236); *Constitutio Dogmatica de Fide Catholica* del Vaticano I (cfr. J. ALBERIGO-P. P. JOANNOU-C. LEONARDI-P. PRODI, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bâle-Barcelona-Freiburg-Rome-Vienne, 1962, p. 786). Es difícil contemplar caritativamente la tendencia difundida hoy por ciertos autores para desacreditar el deseo de certeza intelectual sentido por no pocos contemporáneos. «¿Cómo podemos esperar aceptar la religión por la fe», dijo un alumno en cierta ocasión a este escritor, «cuando la mayor parte de nuestros profesores nos empujan a cuestionar cualquier cosa que se nos haya dicho?». A esta cuestión un bien construido sistema de teología fundamental podría ser una respuesta útil.

3. Vid. R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *De Revelatione per Ecclesiam Catholicam Proposita*, II, Roma 1945, pp. 65-72. Una preocupación semejante con más o menos argumentos metafísicos se encuentra en otro no escaso número de autores: ej. en G.

a la Providencia para resolver la cuestión<sup>4</sup>. Hay quienes, por último, afirman que ciertos fenómenos sobrepasan ciertamente el poder de la naturaleza, aunque no podamos decir con certeza hasta dónde llega ese poder<sup>5</sup>. A lo largo de este siglo nuevos intentos de solución se han venido añadiendo<sup>6</sup>, manteniendo, en ocasiones, posturas claramente enfrentadas.

El tema pues sigue vivo y no carece de interés contemplar cómo fue abordado por un escritor no considerado generalmente como teólogo profesional, pero cuyo significado en la cultura católica no hace sino acrecentarse con el tiempo.

J. H. Newman se ocupó por primera vez del discernimiento de los milagros en el artículo *The Miracles of Scripture*, escrito en 1825-26 para la *Encyclopaedia Metropolitana*. Este artículo puede encontrarse en J. H. Newman, *Two Essays on Miracles*, Londres, 1870, pp. 1 ss. Su autor lo recordará en su madurez como poco satisfactorio<sup>7</sup> y su contribución a la materia que nos ocupa no necesita ser analizada en detalle. Baste decir que rechaza la teoría de las fuerzas naturales desconocidas como justificación para los milagros bíblicos y ello sobre la base de que es menos plausible suponer «una multitud de causas desconocidas, y éstas reunidas, además, es una misma historia» que recurrir a «un solo poder y éste, además, bien conocido, milagrosamente ejercido para un fin extraordinario y apropiado»<sup>8</sup>.

Newman volvió a estudiar el problema en un prólogo preparado en 1842-43 para una traducción parcial de la *Ecclesiastical History* de Fleury. Este trabajo se encuentra en *Two Essays on Miracles*, pp. 99 ss. Trata de los milagros conocidos que han tenido lugar en la historia de la Iglesia

HAY, *The Scripture Doctrine of Miracles Displayed*, I, New York 1851, pp. 268-75; en F. X. SCHOUPE, *Elementa Theologiae Dogmaticae*, I, Bruselas 1875, pp. 85-9; y en J. BRINKTRINE, *Offenbarung und Kirche*, I, Paderborn 1947, pp. 266-72.

4. Cfr. B. PASCAL, *Pensées*, ed. León Brunschvicq, Paris 1940, n.º 843 (p. 420); G. HAY, *op. cit.*, I, p. 262; G. PERRONE, *Praelectiones Theologicae*, I, Paris 1856, p. 31; H. Hurter, *Theologiae Dogmaticae Compendium*, I, Innsbruck-Paris 1880, p. 19; C. MAZZELLA, *De Religione et Ecclesia*, Prati 1905, p. 142; y muchos otros autores. El mismo punto viene urgido por el escritor anglicano R. JENKIN, *The Reasonableness and Certainty of the Christian Religion*, London 1698, p. 39.

5. Cfr. G. PERRONE, *op. cit.*, I, p. 32; H. HURTER, *op. cit.*, I, p. 18; J. DE TONQUÉDEC, *Introduction à l'Étude du Merveilleux et du Miracle*, Paris 1923, pp. 229-31; H. BOX, *Miracles and Critics*, London 1965, p. 101.

6. Cfr. F. RODÉ, *Le Miracle dans la Controverse Moderniste*, Paris 1965, pp. 177-81; A. VAN HOVE, *op. cit.*, pp. 367-9; E. HUGUENY (*Catholicism and Criticism*, London 1922, pp. 230 ss.); E. DE POYLIQUET (*Le Miracle et Ses Suppléances*, Paris 1914, pp. 209-10); P. DE TONQUÉDEC (*Introduction à l'Étude du Merveilleux et du Miracle*, Paris 1923, pp. 218 y ss.); y A. VAN HOVE *La Doctrine du Miracle chez S. Thomas et Son Acord avec les Principes de la Recherche Scientifique*, Wetteren-Bruges-Paris 1927, pp. 363 ss.). El trabajo citado aquí de E. Hugueny corresponde al primer volumen de su *Critique et Catholique* (Paris 1912). Este volumen representa, quizás, la mejor apología que se haya escrito nunca de la Religión católica.

7. Cfr. *Two Essays on Miracles*, London 1870, p. VIII, y J. H. NEWMAN, *Apologia pro Vita Sua*, ed. World's Classics, London 1964, p. 14.

8. *Two Essays on Miracles*, London 1870, pp. 54-5.

primitiva y está dedicado en parte a la consideración particularizada de varios casos concretos<sup>9</sup>. Se encuentran aquí una serie de *obiter dicta* que deberemos examinar. Así, con referencia a la historia de la *Thundering Legion*<sup>10</sup>, la objeción de que no existe milagro en relación con una tormenta eléctrica se rebate en los siguientes términos: «Concededme tales milagros como algo corriente en la Iglesia primitiva y no pediré nada más: concededme que, por la oración, se otorgan beneficios, se liberan cautivos, se logra el éxito no esperado, se curan enfermedades, tempestades se apaciguan, la peste desaparece, las hambres son remediadas, se infligen castigos; y no habrá necesidad de investigar las causas, sobrenaturales o naturales, a las que se atribuyen estos hechos. Pueden serlo o no, en tal o cual caso, pueden seguir las leyes de la naturaleza o superarlas, y pueden sobrepasarlas clara o dudosamente, pero el sentido común (*common sense*) de la Humanidad los llamará milagros; pues, para el pueblo, milagro, cualquiera que sea su definición formal, significa un suceso que imprime en la mente la inmediata presencia del Gobernador Moral del mundo»<sup>11</sup>.

Algunas páginas después, al referirse al lábaro que se dijo que había sido visto por Constantino el Grande antes de la batalla del Puente Milvio<sup>12</sup>, nuestro autor se enfrenta con la objeción de que lo que el Emperador vio pudo haber sido simplemente un raro efecto meteórico, y comenta: «Dado que una aparición extraordinaria en tal coyuntura, cualquiera que sea su causa física, tanto si ésta existe como si no, es indudable resultado de una inmediata providencia divina, no es fácil ver qué se gana con una hipótesis de esta naturaleza. Si, de hecho, Nuestro Señor se dirigió realmente a Constantino, parece fútil hacer hincapié en probar que lo hiciera de una manera o de otra. En semejante caso, la naturaleza fue la servidora o, al menos, no fue impedimento de la voluntad divina; y hay que admitir que esta voluntad divina de dirigirse a Constantino es suficiente para explicar la suspensión de las leyes de la naturaleza y vencer la presunción que, *prima facie*, existe contra el milagro. Que El se dirigiera de manera inteligible a Constantino es ya un milagro. Y, desde luego, dominar y superar el sistema físico, poniéndolo al servicio de un objeto moral, es un milagro que sólo en grado es diferente de una formal intervención en dicho sistema en orden a ese mismo objeto. Pues esto es constreñir a la naturaleza *más allá de sí misma y sobre sí misma*, es decir, una construcción *sobrenatural*; y si la naturaleza está subordinada a leyes morales, ¿por qué no podría algunas veces ceder a ellas?»<sup>13</sup>.

9. La verdad o falsedad histórica de los milagros discutidos por Newman en el ensayo citado es, por supuesto, a estos fines, completamente irrelevante. Todo lo que hace al caso, por el momento, es lo que él dice sobre el problema del discernimiento. Esto es lo que aquí interesa.

10. Cfr. EUSEBIUS, *H. E.*, 5,5.

11. *Two Essays on Miracles*, London 1870, pp. 252-3.

12. Cfr. EUSEBIUS, *De Vita Constantini*, 1,28-9.

13. NEWMAN, *op. cit.*, p. 272.

Un pasaje posterior, dentro del mismo espíritu, aparece más tarde, relacionado con la muerte de Arrio<sup>14</sup>. Newman concede que no es necesario que ésta haya sido debida a la sustitución de la causalidad natural por la causalidad divina, pero considera el asunto sin trascendencia. «Si un Obispo en unión con su grey», dice, «ruega noche y día contra un hereje pidiendo a Dios que los libre de él y si repentinamente el hereje desaparece, casi en el mismo momento de su triunfo, por una muerte tremendamente significativa, por su parecido con otra recogida en la Sagrada Escritura, ¿no es superfluo preguntar si ese suceso conviene a la definición de milagro? La cuestión no estriba en saber si se trata formalmente de un milagro, sino en si es un suceso por cuya manifestación personas que niegan que los milagros siguen existiendo, admitirán que la Iglesia debe ser considerada todavía como capaz de ponerlos por obra. Si esas personas reconocen que la Iglesia goza de tan extraordinaria protección, deben trazar ellas la línea que, para satisfacción de la gente en general, distinga estos hechos de los estrictamente milagrosos; si, por el contrario, niegan que los milagros se den en los tiempos de la Iglesia, entonces existe razón suficiente para apelar aquí a la historia de Arrio en orden a probar la postura afirmativa»<sup>15</sup>.

Un último pasaje de similar importancia es el relacionado con las erupciones ígneas y la cruz en el cielo que se afirmó habían acompañado el intento del Emperador Juliano de reconstruir el Templo judío<sup>16</sup>. El texto de Newman dice: «Aun suponiendo que estos fenómenos no fueran milagrosos en sí mismos, indudablemente su incidencia en el orden moral de las cosas, el que ocurrieran en aquel tiempo y lugar y de acuerdo con las antiguas profecías, tiene en sí naturaleza de milagro. Es de resaltar también que aun siendo atribuida la aparición de la cruz en el cielo a causas meteóricas, tal hecho es verdaderamente insólito; ahora bien, leemos tres casos ocurridos en el transcurso de los cincuenta años que median entre el acceso de Constantino al poder y Juliano, durante los cuales el Cristianismo llevó a cabo su triunfo visible y establecimiento en el mundo; a saber, la cruz en la conversión de Constantino, la que gravita sobre Jerusalén en el reinado de Constancio y la cruz que forma parte de los sobrecogedores sucesos que ahora examinamos; y, mientras que cualquier acumulación de fenómenos extraordinarios crea la dificultad de encontrar una causa natural adecuada que los explique, la repetición de tales fenómenos implica un designio divino o la presencia de causas más allá de la naturaleza»<sup>17</sup>.

Con la línea de pensamiento así repetidamente adoptada en el ensayo de 1842-43 pueden compararse dos pasajes que se encuentran en los últi-

14. Cfr. S. ATANASIO, *Eu. ad Serapionem*, 2,4.

15. NEWMAN, *op. cit.*, pp. 330-1.

16. Cfr. S. GREGORIO NACIANCENO, *Oratio Invectiva in Julianum*, 2,3,3-4.

17. NEWMAN, *op. cit.*, pp. 344-5.

mos trabajos de Newman. El primero está en la *Apología pro Vita Sua* publicada en 1864. Newman considera allí si el progreso de la ciencia no tiende a hacer probable que diversos hechos, reputados en un tiempo como milagrosos, sean en realidad naturales. Y replica *inter alia*: «Aun concediendo que ciertos acontecimientos que hasta ahora hemos reputado como milagrosos no tengan ningún derecho a ser considerados como tales, sin embargo, constituyen todavía un argumento en favor de la Revelación y de la Iglesia. Las intervenciones de la Providencia, o las llamadas *grazie*, aunque no se eleven a la categoría de milagros, si tienen lugar una y otra vez en relación con las mismas personas, instituciones o doctrinas, pueden proporcionar una evidencia acumulativa del hecho de una presencia sobrenatural en el ambiente en que se desarrollan»<sup>18</sup>. Inmediatamente después de esta observación, recuerda con aprobación dos de los pasajes acabados de citar del ensayo de 1842-43, que incluyen la explicación de que el sentido común de la Humanidad considera milagro cualquier cosa claramente evocadora de la presencia operativa de Dios<sup>19</sup>.

El segundo pasaje que viene al caso en los últimos trabajos de Newman se encuentra en el *Essay in Aid of a Grammar of Assent*, publicado en 1870. En el pasaje en cuestión, Newman comienza la discusión como sigue: «(Paley) argumenta sobre el principio de que las credenciales que nos atestiguan un mensaje de lo Alto son necesariamente milagrosas en su naturaleza; y yo no he pensado nunca en aventurarme a decir lo contrario. De hecho, todas las testificaciones de la Revelación han ido acompañadas, de una forma o de otra, con el testimonio de los milagros; y sabemos bien cuán directos e inequívocos son los milagros de las dos Alianzas: la judía y la nuestra. Sin embargo, mi propósito aquí es apoyarme tan ligeramente como sea posible en hechos y hacer hincapié sólo en lo que es patente y notorio; y, por tanto, solamente insistiré en aquellas coincidencias y su acumulación que, aunque no milagrosas en sí mismas, fuerzan irresistiblemente, casi por ley de nuestra naturaleza, a admitir la presencia en ellas de una acción extraordinaria de Aquel cuyo ser ya aceptamos. Aunque las coincidencias surgen de una combinación de leyes generales, no existe ley para tales coincidencias; tienen su propio carácter y parecen dejadas por la Providencia en sus propias manos como un canal por el cual, de forma inescrutable para nosotros, puede hacernos conocer su voluntad»<sup>20</sup>. Después de este exordio, Newman procede a ilustrar su tesis con tres ejemplos. Son éstos la muerte repentina de una mujer que pidió a Dios caer muerta si se había apropiado de una moneda y el descubrimiento de esa moneda en su mano; la derrota de Napoleón en Rusia después de su excomunión por el Papa, y los casos de desgracias después de un sacrilegio, reunidos por el historiador Spelman<sup>21</sup>.

18. NEWMAN, *Apología pro Vita Sua*, Ed. World's Classics, London 1964, p. 317.

19. *Op. cit.*, pp. 318-19.

20. NEWMAN, *Essay in Aid of a Grammar of Assent*, London 1930, p. 427

21. *Op. cit.*, pp. 427-9.

El primero, quizás el más llamativo, es calificado por Newman como un «acto clarísimo de la Providencia por encima y más allá de sus leyes generales»<sup>22</sup>. El pasaje concluye con las siguientes palabras: «Creo que las circunstancias bajo las cuales el testimonio de una clara revelación llega a nosotros pueden ser tales que impresionen a la vez a nuestra razón y a nuestra imaginación con un sentimiento de verdad, aun cuando no se haga apelación alguna a una intervención estrictamente milagrosa. Y al decir esto, no pretendo, por supuesto, sostener que aquellas circunstancias —contempladas desde sus causas últimas— no sean el resultado de tal intervención, sino que la intervención milagrosa se dirige a nosotros en este día concreto bajo la forma de esas circunstancias; es decir, dentro de un conjunto de coincidencias que son indicaciones, para el sentido ilativo de aquellos que creen en un Gobernador Moral, de su presencia inmediata, especialmente para aquellos que sostienen además conmigo la fuerte probabilidad antecedente de que El, en su misericordia, quiera presentarse así, de manera sobrenatural, a nuestra percepción»<sup>23</sup>.

La posición expresada en las citas precedentes es bastante clara. Los milagros o sucesos providenciales estudiados, dice Newman, poseen dos características. Tienen lugar en armonía con una serie de sucesos religiosos o morales, como si formaran parte de ellos, y ocurren con desproporcionada frecuencia en relación con ellos. Estas dos características son difíciles de explicar en base a principios puramente naturales e implican una intención. La única cuestión es si el argumento así establecido es propiamente un argumento basado en milagros. A pesar de su aparente vacilación, la actitud de Newman en este segundo punto es sustancialmente constante: su argumento no es, en sentido estricto, un argumento a partir de milagros, puesto que no prueba que los fenómenos a los cuales se hace referencia no deban nada a la causalidad natural; pero es un argumento de milagros en sentido popular, puesto que muestra que los fenómenos en cuestión son, de manera especial, debidos a Dios e indicativos de su presencia. Todavía en 1870 esta es en sustancia su argumentación.

En un aspecto menor del tema nos es, quizás, permitido ir más allá que el propio Newman. Que Dios sólo hace milagros sustituyendo la naturaleza y nunca dirigiéndola o estimulándola no es tesis universalmente admitida entre los teólogos y no necesita, en consecuencia ser asumida *a priori* por el apologista<sup>24</sup>. Hay que conceder, por tanto, que el argumento de Newman es un auténtico argumento a favor de los milagros y con títulos suficientes para ser considerado como tal.

22. *Op. cit.*, p. 428.

23. *Op. cit.*, p. 429. Por «sentido ilativo», Newman quiere decir «la facultad de razonar tal y como es efectuada por mentes de talento, bien formadas y bien preparadas» (*op. cit.*, p. 361).

24. Ver E. MESSENGER, *Evolution and Theology*, London 1931, pp. 292-302, y X. León Dufour en LÉON DUFOUR (editor), *Les Miracles de Jésus*, Paris 1977, pp. 11-23. Cfr. A. VAN HOVE, *La Doctrina du Miracle chez S. Thomas et Son Accord avec les Principes de la Recherche Scientifique*, Wetteren-Bruges-Paris 1927, p. 37.

Establecido este punto, es de interés observar que el argumento tal como es formulado por Newman, a causa de un feliz contraste con las formulaciones de otros muchos, posee un grado adecuado de fuerza racional. Si, por ejemplo, los milagros estudiados por Newman en 1842-43 o los consignados en el Nuevo Testamento son hechos históricos —cuestión que ahora no es objeto de discusión—, hay que admitir insoslayablemente que están tan relacionados con sucesos religiosos como para tener todo el aspecto de respuesta a plegarias, a requerimientos a la divinidad, a juicios divinos, etc.; que tienen lugar más frecuentemente en relación con Cristo y la Iglesia que con el mundo en general; que estas dos características no pueden ser atribuidas con visos de verosimilitud o casualidad; y que la conclusión natural es, por tanto, que los fenómenos en cuestión son exactamente lo que aparentan ser, es decir, intervenciones divinas.

La única vía para oponerse a esta conclusión es refugiarse en la hipótesis de que todos los aspectos pertinentes al caso, obedeciendo a alguna oculta ley, son constantemente falaces o engañosos. Ejemplo de esta forma de razonamiento es la teoría de que los milagros son debidos no a Dios, sino a la mente humana en estado de excepcional tensión<sup>25</sup>. Según esta teoría, un hombre que obtenga alivio a su enfermedad mediante la plegaria, consigue este éxito por equivocación: él pone su confianza en Dios, pero recibe la salud del hombre. Si, lo que es más, su curación está rodeada de sucesos tales como que los endemoniados confiesen a Cristo, la transfiguración, las visiones que acompañaron las conversiones de San Pablo y de Cornelio, la liberación de San Pedro, etc.<sup>26</sup>, tales eventos, aunque aparecen constantemente como fruto de una intervención de lo sobrenatural, serían a la vez debidos, en realidad, a causas humanas. Semejante teoría, sin embargo, no hace justicia a los hechos que, si por lo menos se consideran como la total explicación, deben admitirse. Si estos hechos son ciertos, la teoría en cuestión se evade claramente de ellos en lugar de seguir su línea, y esto, en sí mismo, es ya un signo casi seguro de error. Además, siempre en la misma suposición de que los hechos son verdaderos, la teoría ignora su notable persistencia en apuntar una y otra vez a la misma conclusión, persistencia que, para una mente sin prejuicio, es precisamente garantía de que la conclusión así apoyada es inevitable<sup>27</sup>. Debe admitirse, por tanto, que teorías como ésta difícilmente pueden sostenerse.

Siendo esto así, si la visión de Newman de los hechos históricos es correcta, su argumento sobre los milagros se nos muestra suficientemente sólido para justificar un firme asentimiento<sup>28</sup>.

25. Cfr. E. RODÉ, *Le Miracle dans la Controverse Moderniste*, Paris 1965, pp. 181-3, 196-7.

26. Cfr. Mc 1,23-7; Mat 17,1-9; Act 9-10; Act 12,1-11.

27. Cfr. NEWMAN, *Essay in Aid of a Grammar of Assent*, London 1930, p. 321.

28. Es interesante notar que la solidez del juicio de Newman en su forma de argumentar sobre los milagros ha sido después implícitamente respaldada por los *obiter dicta* de cierto número de autores: cfr. J. B. MOZLEY, *Eight Lectures on Mira-*

Aparte de su mérito fundamental, merece ser señalado que existen dos ventajas adicionales al establecer el argumento de los milagros tal y como Newman lo hace. La primera de éstas es que se dispensa al apologista de la necesidad de establecer proposiciones negativas universales tales como: «Ningún cadáver ha sido vuelto a la vida en ausencia de antecedentes de orden religioso». Si, por ejemplo, se admite la verdad histórica de los milagros del Nuevo Testamento, se argumentará, en base a los principios de Newman, que la resurrección de Lázaro aparece como una respuesta a la oración; la liberación de los Apóstoles de su prisión, como una intervención angélica; la muerte de Herodes Agripa, como un juicio divino, etc.<sup>29</sup>; que estas repetidas ocasiones coincidentes en una historia pueden ser difícilmente atribuidas a mera casualidad; que los milagros del Nuevo Testamento, considerados en grupo, son debidos, con toda verosimilitud, en consecuencia, a intervención sobrenatural; y, por consiguiente, que, aun cuando se hayan conocido casos de fiebres curadas repentinamente, la curación de la suegra de Pedro fue con toda probabilidad milagrosa también<sup>30</sup>. El mismo tipo de razonamiento puede ser aplicado a otros grupos de milagros que pueden aparecer como históricamente auténticos (ej. los de San Bernardo, Lourdes, etc.).

La segunda ventaja adicional del argumento de Newman es que el método en cuestión no presupone un refinado sistema de teología natural. Esta segunda ventaja es práctica y relativa más que absoluta. El mismo Newman siempre desarrolló el argumento de los milagros sobre la suposición explícita de que la existencia y atributos de Dios eran conocidos de antemano por la razón natural; y nadie que tome en serio la autoridad de los Concilios dirá que en esto él estaba en principio equivocado<sup>31</sup>. Con todo, su argumento sobre los milagros, considerado en sí mismo, es completamente independiente de la teología natural —si la resurrección de Dorcas es un hecho histórico aparece como una respuesta a la oración tanto para un agnóstico como para un teísta<sup>32</sup>—, y esto lo hace especialmente útil en el tiempo presente, cuando la certeza racional de la teología natural, aunque erróneamente, es ampliamente combatida. El método de Newman respeta la posibilidad de que un hombre pueda creer en Dios porque ve razones para creer que los milagros son actos que emanan de El.

La cuestión suscitada al principio de estas consideraciones era la de

---

*cles*, London 1872, p. 118; J. DE TONQUÉDEC, *Introduction à l'Étude du Merveilleux et du Miracle*, Paris 1923, pp. 231-3; J. TOUZARD, en el *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*, III, Paris 1926, col. 823-4; C. CHARLIER, *La lecture Chrétienne de la Bible*, Maredsous 1950, p. 264; J. BUR, *Leçons sur la Bible*, Paris 1954, p. 66.

29. Cfr. Jo 11,17-44; Act. 5,17-21; Act. 12,20-23.

30. Ver Mc 1,29-31. Cfr. A. VAN HOVE, *La Doctrine du Miracle chez S. Thomas et Son Accord avec les Principes de la Recherche Scientifique*, Wetteren-Bruges-Paris 1927, pp. 369-70.

31. Cfr. ALBERIGO-JOANNOU-LEONARDI-PRODI, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Freiburg, etc. 1962, p. 782.

32. Cfr. Act. 9,36-43.

investigar por qué proceso lógico preciso podía ser externamente confirmado por milagros el asentimiento de la fe. En el curso de la investigación han podido verse algunas respuestas dadas a esta cuestión, y que J. H. Newman ha ofrecido una solución válida. Más de un lector puede, quizás, estar de acuerdo con el autor en que este es un hecho alentador que merece ser subrayado.



# **Trabajo humano y Doctrina Social de la Iglesia**

