Salmanticensis 53 (2006) 329-363

TEOLOGÍA EUCARÍSTICA DE FRANCISCO DE VITORIA

Introducción

El 12 de agosto de 2006 se cumplen 460 años de la muerte de Francisco de Vitoria, acaecida en el convento dominico de San Esteban de Salamanca, en 1546, ochos meses después de la inauguración del concilio de Trento el 13 de diciembre de 1545[1]. Según los cálculos más fiables, Vitoria había nacido en Burgos, de familia de conversos judíos, en 1483; murió, pues, con 63 años después de una larga y dolorosa enfermedad (de tipo artrítico) que le tuvo postrado en cama casi permanentemente en el último periodo de su vida.

Biografía académica

Francisco de Vitoria ingresó en el convento reformado de San Pablo, en Burgos; aquí cursó los primeros estudios de humanidades antes de ser enviado a París, al convento dominicano, también reformado, de Saint-Jacques donde permaneció de 1508 a 1523, como estudiante primero y luego como ayudante de su maestro Pierre Crockaert, quien le confió la edición de la II-IIae de la Suma de Santo Tomás. En París recibió una sólida formación filosófica y teológica

1 Hago mención de este decisivo acontecimiento eclesial porque Vitoria fue invitado por el Emperador Carlos V a asistir como teólogo imperial, pero hubo de declinar la invitación a causa del estado maltrecho de su salud que lo tenía prácticamente inmovilizado.

Universidad Pontificia de Salamanca

procedente de tres corrientes o movimientos intelectuales entonces en boga en la Europa de finales del siglo XV: el humanismo renacentista, la escolástica nominalista y el tomismo. "Sin este crisol de ideas y corrientes que Vitoria recibirá en París sería incomprensible lo sucedido después"[2]. Casi al final de su estancia en París, en 1522, alcanzó el doctorado en Teología a los 39 años (si la fecha del nacimiento es exacta). Al año siguiente fue llamado a España, primero como profesor en el convento de San Gregorio de Valladolid, durante el trienio 1523-1526, para pasar luego, en 1526, al convento reformado de San Esteban[3], en Salamanca, de donde ya apenas se movería hasta su muerte en agosto de 1546. En Salamanca pasó, pues, los últimos 20 años de su vida regentando la cátedra de Prima, la más prestigiosa de la Universidad salmantina de aquella época. De él sus alumnos pusieron de relieve sobre todo su gran capacidad intelectual y pedagógica, así como su espíritu crítico. Melchor Cano llegó a decir que *"el maestro Vitoria podrá tener discípulos más sabios que él, pero diez de los más doctos no enseñarán como él"*[4]. Por su parte, otro gran discípulo suyo, Domingo Báñez comparó su magisterio con el de Sócrates: "velut alter Socrates"[5]. Ponderando esta cualidad, Teófilo Urdanoz dice que Vitoria "había recibido del cielo 'el don de enseñar' [...] y el arte de hacer interesantes las materias más áridas [...]. Esta labor magistral, prolongada a través de veinte años, convirtió la cátedra de Prima del maestro en la primera cátedra de enseñanza teológica de España y, por entonces, de Europa"[6]. Lo que fue París en el siglo XIII, fue Salamanca en el XVI por obra, en parte, del método y de los contenidos nuevos desarrollados por Francisco de Vitoria.

2 J. Belda Pons, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI* (Madrid: BAC [maior 63] 2000) 322.

3 "Sin contar con estas circunstancias [que en su etapa de formación y luego de magisterio hubiera vivido en conventos reformados] no hubiera sido posible la formidable tarea realizada por el sabio dominico" (J. Belda Plans, o.c., 327).

4 R. Hernández, *Francisco de Vitoria* (Caleruela (Burgos): Ed. OPE 1983) 28. Según Cano, Vitoria "alguna vez se permitió disentir de Santo Tomás", y eso que a él le agradaba "doctrina et ordo procedendi sancti Thomae; placeat aliis aliud". Con todo, Vitoria considera que la autoridad de Santo Tomás es una autoridad humana y critica a los que sostienen que "tenendum esse tanquam Evangelium dictum a sancto Thoma aut Scoto" (*Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista* (Madrid: BAC [554], 1995) 88.89).

5 A. Huerga, *Vitoria*, en DSp t. 16, col. 1049.

6 T. Urdanoz, *Obras de Francisco de Vitoria*. Relecciones teológicas (Madrid: BAC [198] 1960) 23.

Universidad Pontificia de Salamanca

Vitoria innovó en Salamanca la enseñanza de la teología en dos frentes:

a) empieza cambiando el programa de estudios, porque, como había observado en París, siguiendo las clases de su maestro Pierre Crockaert, resultaba más apto (tanto pedagógicamente como por la riqueza de contenidos) para libro de texto de los estudiantes y guía de los profesores la Suma de Santo Tomás que las Sentencias de Pedro Lombardo. "Le parece a Vitoria que Santo Tomás es un autor plenamente moderno por su aprecio de la Sagrada Escritura y de los Santos Padres"[7]. Y así, contra lo que prescribían los Estatutos de la universidad salmantina, Vitoria siguió en sus clases la Suma con preferencia a las Sentencias. Esta innovación fue bien acogida, pues "en la redacción de los estatutos universitarios, que se hizo en 1561, quedó oficialmente la *Suma de Teología* como libro de texto; los éxitos de Vitoria [fallecido quince años antes] y sus discípulos evidenciaban su valía"[8].

b) La segunda innovación metodológica se refiere a la forma de enseñar en el aula: Vitoria impuso el dictado en sus clases. Sus *lecciones* eran *lecturas*: él leía y los alumnos copiaban, y gracias a ese método tenemos hoy noticias de lo que enseñaba Vitoria y como enseñaba. Porque, en efecto, en vida Vitoria no publicó casi nada[9], y una vez muerto sus apuntes desaparecieron. Vitoria debe a sus alumnos, a las notas tomadas por éstos durante sus clases, el que su nombre y enseñanzas se hayan conservado.

Pero la innovación vitoriana no se refería únicamente al método, sino también a los contenidos. De su formación humanista y nominalista había aprendido a considerar la teología como ciencia que debe iluminar la vida y problemas de los hombres en el tiempo y circunstancias en que a cada uno le toca vivir. Vitoria entendía la teología como ciencia *práctica*, y no meramente especulativa, es decir, como faro de luz que ilumina y guía la vida de los hombres[10].

7 R. Hernández, *Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista* (Madrid: BAC [554] 1995) 88.

8 R. Hernández, o.c., 30.

9 Durante su estancia en París edita y prologa la II-IIae de la Suma de Teología, de Santo Tomás, unos Sermones de Covarrubias, la Summa moralis de San Antonino de Florencia y el Repertorium morale de Pierre Bersuire: cf. A. Huerga en DSp t. 16, col. 1049.

10 R. Hernández señala "su sentido practicista de la teología y ese afán suyo de convertir la teología [...] en un proyector de luz hacia los problemas de la sociedad y de los individuos" (*Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista* (Madrid: BAC [554] 1995) 38).

Universidad Pontificia de Salamanca

Por eso sus *"relecciones teológicas"* causaron tanto impacto, porque tocaban cuestiones de la más viva actualidad[11]. Por todo ello se puede decir de Vitoria que fue "reformador, no sólo de la letra o método exterior, sino del espíritu y orientación del pensamiento teológico"[12]. Según Juan Belda Plans, el triple mérito de Vitoria "consistió en haber sido el padre del renacimiento teológico español del siglo XVI y de la Escuela de Salamanca, con todo el movimiento cultural subsiguiente que es la Escolástica de los siglos XVI y XVII; el fundador del Derecho Internacional moderno [...]; y, por fin, el inspirador de un sistema de colonización pacifista y humanitario en relación con la gesta americana"[13]. Evidentemente, a Vitoria se le conoce internacionalmente por los dos últimos méritos.

En este trabajo me centraré en la teología eucarística del maestro Vitoria tal como ésta aparece resumida en los apuntes dados a la imprenta por un alumno suyo, siempre teniendo en cuenta que "tampoco pueden considerarse *lecturas* [= "lo que el maestro leía y los discípulos copiaban"] en sentido estricto las exposiciones recogidas y dadas a la imprenta por Tomás de Chaves [...]. Se recogen en ellas resúmenes de los comentarios de [Vitoria] al tratado de los sacramentos y que corresponden al cuarto libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, explicado en los años 1530-1531 [...]. Tomás de Chaves pidió el visto bueno al maestro y éste desinteresadamente se lo concedió [...]. La publicación de Tomás de Chaves [con el título

11 Estos son los títulos y argumentos de sus *Relecciones Teológicas*: Sobre la potestad civil, sobre la potestad de la Iglesia, de la potestad del papa y del concilio, de los indios, sobre el matrimonio, del aumento y disminución de la caridad, de la templanza, del homicidio, de la simonía, de la magia, de la obligación de convertirse a Dios al llegar al uso de razón, cf. T. Urdanoz, *o.c.*, 108-1375: "Difícilmente se encontrará otro pensador que haya logrado condensar en tan estrechos límites doctrina de tanta importancia" (78).

12 T. Urdanoz, o.c., 25, y un poco antes había escrito que "el artífice propio de la renovación teológica en Salamanca fue Vitoria, llamado con justicia *padre del renacimiento teológico español*. Esta renovación la llevó acabo a través de veinte años de ejemplar y asidua dedicación a la enseñanza teológica" (23).

13 J. Belda Pons, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI* (Madrid: BAC [maior 63] 2000) 313.

"Si las lecciones estaban basadas en el comentario de Santo Tomás, las extraordinarias se acercaban a los temas de más candente actualidad, en los que el maestro salmantino encontraba en el Aquinate también a un perfecto interlocutor. De esta manera, él mismo prestará especial atención a los temas que preocupaban a la sociedad, desplegando toda una savia nueva" (M.A. Pena González, *Aproximación histórica al concepto "Escuela de Salamanca"*, en Salmanticensis 52 (2005) 81).

Universidad Pontificia de Salamanca

Summa Sacramentorum] tuvo un éxito inmediato, seguramente por llevar la etiqueta explícita de Vitoria en la portada. Llegó a publicarse nada menos que más de ochenta veces entre 1560 y 1620"[14], ya completada por este alumno suyo con la doctrina eucarística de Trento, sobre todo el *"Decretum de ss. Eucharistia"* (DS 1635-1661).

Que el eco de Vitoria y el interés por su obra se centre sobre todo en los dos últimos méritos mencionados unas líneas más arriba se puede observar en la bibliografía vitoriana que el citado Juan Belda Plans aporta en las páginas 945-953. De los 300 títulos señalados ninguno de ellos trata de la temática que abordamos aquí, o sea, sus comentarios a la III Parte de la Suma, o al IV libro de las Sentencias, y en concreto la teología eucarística. "Salta a la vista [...] que se ha estudiado más a Vitoria jurista y fundador del Derecho Internacional, que a Vitoria teólogo iniciador del movimiento renovador de la teología moderna llamado *Escuela de Salamanca* [...]. Sin embargo, Vitoria es ante todo un teólogo y moralista insigne"[15]. Y cita el testimonio del Dr. Martín de Azpilcueta, el cual decía que Vitoria poseía una "extraordinaria erudición teológica [...] sobre todo en materia sacramental y moral" (p. 342).

Por tanto, en ese trabajo intentamos desbrozar un camino inédito acompañando a un Vitoria prácticamente desconocido. Pero antes de dar paso al propio autor, me parece que vale la pena reproducir este otro texto de Belda Plans: "Probablemente el rasgo más importante de toda la labor renovadora de Vitoria sea su orientación positiva de la teología, o, en otras palabras, su recurso frecuente y programático a las fuentes teológicas: Sagrada Escritura, Santos Padres, Concilios o documentos pontificios; en lo cual ciertamente no hacía sino atender aquel grito insistente del humanismo teológico [...] de volver a las fuentes genuinas, aplicándolo de manera prudente pero firme a la teología [...]. La teología de Vitoria es fuertemente positiva, y en este sentido innovadora respecto a la teología escolástica anterior" (*o.c.,* 257s).

Vitoria, en su explicación del sacramento de la Eucaristía, aborda 44 cuestiones *(quaeritur)* siguiendo de cerca, no el IV libro de las Sentencias de Pedro Lombardo, como era usual, sino la III Parte qq. 73-83 de la Suma Teológica de Santo Tomás. Empieza con la cuestión de la sacramentalidad y termina con la del sacrificio; de

14 R. Hernández, *Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista* (Madrid: BAC [554] 1995) 81s.

15 J. Belda Pons, *o.c.,* 316s.

Universidad Pontificia de Salamanca

por medio trata de la materia, de la forma, de los efectos, del ministro y del rito[16]. Ahora bien, como Vitoria tenía que explicar el IV libro de las Sentencias, pero lo sustituyó por la Suma, por eso en este trabajo aludo complementariamente a Pedro Lombardo y Tomás de Aquino, pues entre ambos se iluminan mejor las "lecturas" que Tomás de Chaves recogió de su maestro Francisco de Vitoria, sin duda dejando mucha doctrina en el tintero.

1. Cuestiones introductorias "de Eucharistia"

La primera pregunta que se plantea Vitoria al comienzo de su tratado sobre la Eucaristía se refiere a la sacramentalidad: ¿la Eucaristía es un sacramento? Y responde afirmativamente ponderándolo sobre los demás sacramentos: *"quod sic, et maximum omnium sacramentorum"* (n.52, p. 39)[17], o como dice santo Tomás *"potissimum inter alia sacramenta"* (3 q.65 a.3). Antes de los dos, Pedro Lombardo había afirmado que este sacramento es *"excellenter"* no sólo porque nos proporciona aumento de la virtud y de la gracia, sino porque comulgamos al que es la fuente misma y el origen de toda gracia (Dist. VIII, 1)[18]. Vitoria (es decir, el alumno –Tomás de Chaves– que resumió sus lecciones salmantinas), a diferencia de santo Tomás, no nos dice por qué la Eucaristía es el mayor *(maximum)* de todos los sacramentos. Seguramente daba por válidas y suficientes las explicaciones del Aquinate[19]. Aceptada la sacramen-

16 "Vitoria es quizá el más moderno de los teólogos de su generación, pero todavía conserva mucho de escolástico y de tradicional" (J. Belda Pons, *o.c.*, 260). "Con la restauración del tomismo por Vitoria y Cano se llega a un eclecticismo aristotélico en el que siguen influyendo los calculadores y se conserva parte de la lógica *modernorum*. La restauración tomista, realizada por esos años en Salamanca, y en general la Contrarreforma, supuso una vuelta al siglo XIII, eliminando los adelantos del XIV y XV y el sentido de los grandes esquemas doctrinales" (V. Muñoz Delgado, cit. por M.A. Pena González, *Aproximación histórica al concepto "Escuela de Salamanca"*, en Salmanticensis 52 (2005) 79s.).

17 Francisco de Vitoria, *Summa sacramentorum Ecclesiae, ex doctrina fratris Francisci a Vitoria*, Salmanticae 1567. Huic ex tertia auctoris recognitione, nunc denuo multo plures quam antea quaestiones accesserunt, necnon et sanctorum Conciliorum, praesertim Tridentini et aliorum decretis aucta, locupletata atque illustrata est. Edit. por Tomás de Chaves.

18 Magistri Petri Lombardi, *Sententiae in IV Libris Distinctae*. Editio Tertia. Ad Fidem Codicum Antiquiorum Restituta. Tomus II, Liber III et IV (Grottaferrata [Roma]: Ed. Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas 1981).

19 Que la Eucaristía es el más importante (potissimum) de los sacramentos lo prueba Santo Tomás por tres razones: "Primera, por razón de lo que contiene.

Universidad Pontificia de Salamanca

talidad de la Eucaristía, ¿dónde se localiza ésta? El sacramento es lo que queda después de la consagración[20]; el sacramento son las mismas especies consagradas[21]. Y, aunque bajo diversas especies se contenga el cuerpo y la sangre de Cristo, sin embargo es un único sacramento, puesto que ambas especies persiguen el mismo fin: hacer presente sobre el altar el único Cristo entregado y representar la unidad del cuerpo místico[22].

La segunda cuestión de carácter introductorio que aborda Vitoria se refiere a la necesidad de la Eucaristía para la salvación: si es *"de necessitate salutis"* (n.53, p.40). Apelando a Jn 6,53: "En verdad, en verdad os digo: si no coméis la carne del Hijo del hombre, y no bebéis su sangre, no tenéis vida en vosotros", Vitoria afirma que la Eucaristía, según este precepto divino, es necesaria para tener vida (la vida de Dios), es decir, para la salvación. Pero también hay un precepto eclesiástico, el cual obliga *(omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit)* a participar al menos una vez al año, por pascua florida, de este sacramento: en caso contrario, *"et vivens ab ingressu ecclesiae arceatur et moriens christiana careat sepultura"* (DS 812). Pero este sacramento no es *"de necessitate salutis"* como el bautismo, puesto que de hecho, muchos niños bautizados mueren sin recibir la Eucaristía y, sin embargo, se salvan. Es la misma doctrina que sostiene Santo Tomás: "La recepción del bautismo es necesaria para incoar la vida espiritual, y la

---

La Eucaristía contiene en realidad a Cristo mismo, mientras que los otros sacramentos no contienen más que una virtud instrumental recibida de Cristo por participación. Y el ser por esencia es siempre más excelente que el ser participado. Segunda, por la relación de los sacramentos entre sí. Todos los otros sacramentos están ordenados a la eucaristía como a su fin [...]. Tercera, por los ritos sacramentales. La administración de casi todos los sacramentos se completa en la Eucaristía" (3 q.65 a.3: edición *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, tomo XIII: De los sacramentos: bautismo, confirmación, eucaristía, 3 qq. 60-83 (Madrid: BAC [164] 1957).

20 "Sacramentum eucharistiae perfectum est id quod remanet post consecrationem" (n. 52, p. 40).

21 Según Santo Tomás, "el sacramento se llama así porque contiene algo sagrado [...]. La eucaristía se hace en la consagración de la materia [sacramentum eucharistiae perficitur in ipsa consecratione materiae]" (3 q.73 a.1 ad 3).

22 Las dos especies se relacionan entre sí "unitate finis", ambas "ordinantur ad unum finem, scilicet, vel ad continendum Christum, vel ad faciendam unitatem corporis mystici" (n. 52, p. 40).

Santo Tomás: "El pan y el vino materialmente son dos signos, pero formal y perfectivamente son uno, en cuanto que con ellos se tiene una sola refección [ex eis perficitur una refectio]" (3 q.73 a.2 ad 2).

Universidad Pontificia de Salamanca

recepción de la eucaristía sólo para consumarla. Para tener tal vida no es necesario recibir la eucaristía; basta sólo desearla, pues es sabido que el fin se obtiene ya con su deseo o su intención" (3 q.73 a.3 ad c.). Ahora bien, el bautismo se ordena a la eucaristía: los niños bautizados, "así como creen por la fe de la Iglesia, por su intención desean la eucaristía; y de ese modo reciben su efecto" (ib.).

En tercer lugar, para comprender el sentido, contenido y finalidad salvífica de este sacramento hay que tener presente las figuras *(typoi)* que lo anunciaron. Vitoria afirma que, según Santo Tomás, la figura principal *("potissima")* de este sacramento es el "cordero pascual". Pero contra el uso tipológico de estas figuras se levantó Lutero, el cual asegura que el oficio del Corpus, compuesto por Santo Tomás, debió haberlo ideado el mayor enemigo de Cristo. Ridiculizando esas figuras de la secuencia del Corpus "Lauda, Sion, Salvatorem"[23] dice el reformador protestante que sólo faltaba añadir la burra de Balaán (Nm 22,22-35). Para Tomás de Aquino, la figura principal es el cordero pascual (3 q.73 a.6), entonces ¿cómo es que no aparece en el Canon Romano? Porque, en efecto, en esta plegaria eucarística se recuerdan sólo los sacrificios de Abel, Abrahán y Melquisedec[24]. Vitoria responde diciendo que aquí se hace mención de estos tres sacrificios por la santidad de los sacrificadores, que siempre agradó a Dios, mientras que la comida del cordero pascual no siempre fue acepta a los ojos de Dios (cf. n. 54, p. 41)[25].

23 Cf. la estrofa de la Secuencia: "In figuris praesignatur, cum Isaac immolatur: agnus paschae deputatur: datur manna patribus". Las críticas de Lutero sobre las figuras eucarísticas, a las que alude Vitoria, no he podido localizarlas.

24 Texto del Canon Romano: "Supra quae propitio ac sereno vultu respicere digneris: et accepta habere, sicuti accepta habere dignatus es munera pueri tui iusti Abel, et sacrificium Patriarchae nostri Abrahae: et quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedech, sanctum sacrificium, immaculatam hostiam".

25 Pedro Lombardo pone como figura del pan eucarístico el pan que Dios dio a su pueblo mientras peregrinaban por el desierto: el maná (cf. Ex 16; Nm 11; Jn 6,31 ss.). Y el rito de este sacramento lo mostró o indicó ("ostendit") Melquisedec "ubi panem et vinum Abrahae obtulit" (Dist. VIII.2).

Universidad Pontificia de Salamanca

2. Estructura sacramental de la Eucaristía

a) La materia del sacramento de la Eucaristía

Según la división hilemórfica adoptada por la Escolástica para explicar la estructura de los sacramentos, el primer argumento que desarrolla Vitoria, en la senda trazada por Lombardo y Tomás de Aquino, es el de la "materia" de la Eucaristía. ¿Cuál es la "materia" de este sacramento? Sin vacilación responde que es el pan de trigo *(triticeus)* y el vino de vid *(vinum vitis)*. En relación al primer elemento material del signo sacramental discute Vitoria la idoneidad de otros tipos de materia para la consagración; rechaza el pan de cebada en virtud del signo mismo, porque no es alimento de hombres, sino de animales[26]. Tampoco el pan de centeno le parece materia apropiada del sacramento. Cree que es temerario consagrar otro tipo de pan que no sea el de trigo. ¿Qué decir del pan de "mayz", que comen los indios? Aquí se le presenta a Vitoria un problema nuevo, pues hasta el descubrimiento de América el maíz era desconocido en Europa. Considera dudoso *(dubium est)* que sea válido como materia del sacramento, por eso *"non est consecrandum in eo"* (n. 55, p. 42).

¿Por qué el pan de trigo y no de otros cereales ha de ser la materia del sacramento eucarístico? La respuesta de santo Tomás parece convincente *en el ámbito de la cultura mediterránea*: "Hemos dicho que en el uso de los sacramentos se toma la materia que comúnmente *(communius)* usan los hombres. El pan más corriente es el de trigo; las otras clases parece que se empezaron a usar en defecto de éste. Por lo tanto, se presume que Cristo instituyó el sacramento con este pan, el cual, por otro lado, alimenta más. Por eso significa mejor el efecto del sacramento. Por donde se ve que la materia propia de este sacramento es el pan de trigo" (3 q74 a.3).

La siguiente cuestión que plantea Vitoria respecto de la materia del pan es si éste debe ser "pan ácimo", o sea, sin fermentar y responde apoyándose en Santo Tomás (3 q.74 a-4): no es de la esencia del sacramento que el pan sea ácimo, se puede también consagrar pan fermentado *"quia est verus panis"* (n. 56, p. 42). En efecto, los griegos consagran el pan normal. Ahora bien, la tradición latina de

26 "Quia non est panis, nec ordeum est alimentum hominum, sed bestiarum" (n. 55, p. 42).

Universidad Pontificia de Salamanca

consagrar pan ácimo parece más conveniente (que la de los griegos), puesto que Cristo celebró la última cena con pan ácimo (Mt 26,17; Mc 14,12; Lc 22,7). En todo caso, el sacerdote debe consagrar según la tradición (rito) de su Iglesia.

Respecto del vino como materia del sacramento, Vitoria defiende con toda la tradición que sea el "fruto de la vid", por tanto no puede consagrarse con vinagre, pues es vino corrompido *(corruptio vini)*, ni tampoco con mosto, porque no es vino sino materia a partir de la cual se hace el vino, como tampoco el pan es la pasta de la que se hace[27].

Santo Tomás en su "respuesta" a esta cuestión da tres razones que merece la pena recordar, ya que su comentador, Vitoria, no hace mención de ellas: "Sólo el vino de vid se puede consagrar. Primeramente, por la institución de Cristo, quien con él instituyó el sacramento [...]. En segundo lugar, porque, según queda dicho, lo que se toma como materia de los sacramentos es lo que comúnmente y con propiedad se tiene por tal. Se llama vino con propiedad el que se extrae de la vid; los otros licores se denominan así por semejanza con él. Finalmente, porque el vino de la vid significa mejor el efecto del sacramento, consistente en cierta espiritual alegría" (3 q.74 a.5).

Vitoria parece que se distancia aparentemente de Santo Tomás en cuanto al mosto como materia de consagración, a no ser que no aludan a la misma materia con tal término. Para Santo Tomás, *"mustum* [...] *iam habet speciem vini"* y esto se demuestra por su dulzura que indica ya su transformación *("digestioni")*, o sea, tiene algún grado de alcohol, *"et ideo de musto potest confici hoc sacramentum"* (3 q.74 a.6 ad 3). Vitoria, por la razón aducida en comparación con la pasta de pan, tampoco cree que se pueda consagrar el zumo de uva. Pero éste no parece ser el *"mustum"* de que habla Santo Tomás.

La mezcla de un poco de agua en el vino es obligatoria por el mandato expreso de la Iglesia *("necessitate praecepti")*, no porque sea esencial para que se realice el sacramento *("non tamen necessitate sacramenti")*. Vitoria (n. 60, p. 44) no da razón de este precepto, en cambio Santo Tomás, una vez más, sí: se mezcla un poco de agua con el vino en virtud de la institución del sacramento *("propter institutionem")*. Probablemente *("probabiliter")* así lo hizo el Señor con-

27 *"Quia sicut pasta non est panis, sed ex ea fit panis, ita nec succus ille intra vuas contentus est vinum, sed ex eo fit vinum, et ideo non potest esse materia consecrationis"* (n. 59, p. 44).

Universidad Pontificia de Salamanca

forme a la costumbre de su pueblo *("secundum morem terrae illius")*. Además, de ese modo se representa mejor la pasión del Señor, pues de su costado traspasado brotó sangre y agua (cf. Jn 19,34). En la mezcla se expresa también el efecto del sacramento "que es la unión del pueblo cristiano a Cristo": éste representado en el vino, y aquél en el agua (cf 3 q.74 a.6)[28].

En resumen, la materia del sacramento es, pues, el pan de trigo y el vino de vid. Ahora bien, realizada la consagración, ¿qué queda del pan y del vino? ¿permanece la sustancia de ambos elementos materiales? Con Santo Tomás responde Vitoria que la sustancia del pan y del vino no permanece en el sacramento eucarístico, y esto es de fe. Y se remite al concilio de Constanza donde se condenó la tesis contraria de Wiclef (DS 1151: *"substantia panis materialis et similiter substantia vini materialis remanent in sacramento altaris"*). (El editor de estos apuntes, Tomás de Chaves, añade por su parte también la doctrina de Trento en apoyo de esta afirmación de fe: DS 1652). Por la consagración el cuerpo de Cristo ocupa el lugar del pan, no es que lo desplace ni lo aniquile, sino que lo transforma sustancialmente, por tanto el pan como tal, en su realidad última, no existe, aunque permanecen los accidentes del pan y del vino (gusto, peso, medida, color, sabor etc). Por eso se afirma que, por la consagración, se da una conversión: el pan se convierte en el cuerpo del Señor. Como de lo que se trata es de sostener este dato de fe, a Vitoria le parece mejor *(convenientius)* servirse del concepto de*"conversio"* (n. 61, p. 45). Según Tomás de Aquino, si se afirma que la sustancia permanece después de la consagración "se niega la verdad del sacramento, según la cual en él está el verdadero cuerpo de Cristo [...]. No puede estar en el sacramento sino por conversión de la substancia del pan en Él. Lo que se convierte en otro deja de existir una vez hecha la conversión. Se sigue, pues, que, si queremos salvar la verdad del sacramento, no queda la substancia de pan después de la consagración *[substantia panis post consecrationem remanere non possit]*". Si permaneciera la sustancia del pan y del vino Jesús no hubiera dicho "esto es mi cuerpo" [*hoc est corpus meum*], sino "aquí

28 Pedro Lombardo lo explicaba también en clave eclesial: "Aqua vero admiscenda est vino, quia aqua populum significat, qui per Christi passionem redemptus est". Y cita este texto del Papa Julio: "...aqua et vino mixtus debet offerri, quia videmus in aqua populum intelligi, in vino ostendi sanguinem Christi. Cum igitur in calice vino aqua miscetur, Christo populus adunatur et credentium plebs ei in quem credit copulatur. Quae copulatio aquae et vini sic miscetur in calice Christi, ut mixtio illa non possit separari" (Dist. XI, 5).

Universidad Pontificia de Salamanca

está mi cuerpo" [*hic est corpus meum*]. Y tampoco se podría venerar la Sagrada Forma con culto de latría, si en ella hubiera alguna sustancia creada. De todo lo cual concluye Santo Tomás que ha de evitarse defender esta opinión (la permanencia de las sustancias del pan y del vino) pues la considera *"tanquam haeretica"* (3 q.75 a.2).

Así, pues, las sustancias del pan y del vino no permanecen, puesto que se transforman o convierten en el cuerpo y en la sangre del Señor; lo que permanecen incambiados son los accidentes (las "especies", lo que se ve), por eso se salva la significación del sacramento: por ellos se conoce lo que hay debajo, la *"ratio substantiae"* (3 q.75 a.2 ad 3). Vitoria afirma que la permanencia de las especies de pan y de vino nos permite comer el cuerpo de Cristo sin espanto, *"quia horrible* [sic] *esset comedere carnem Christi in propria specie"*. Pues *"si in forma carnis, aut sanguinis appareat, non sunt sumendae propter horrorem species illae"* (n. 71, p. 51). Esta es la primera respuesta que ofrece Santo Tomás (3 q.75 a.5), a la que añade la del mérito de la fe al recibir *"invisibiliter"* el cuerpo y la sangre del Señor.

La conversión sacramental acontece por las palabras de la consagración *("ex vi verborum")* de modo instantáneo, de manera que al pronunciar la última palabra de la fórmula consecratoria se produce la transformación[29]. En esto sigue de cerca a Santo Tomás, según el cual como la conversión sacramental acontece "por la fuerza de las palabras", "el último instante de la pronunciación de las palabras es el primero en que está en el sacramento el cuerpo del Señor; en todo el tiempo anterior está la substancia del pan" (3 q.75 a.8 ad 1; cf ad 3).

Cristo está realmente presente en el sacramento como es él, todo entero, en el pan y en el vino y en cada una de sus partes. Contra la doctrina luterana, Vitoria reafirma un dato de fe: la presencia real de Cristo no se limita a la celebración *("in usu"), "sed est ibi ab instanti consecrationis, et transsubstantiationis, usque dum species ipsae panis et vini desinant esse in rerum natura"* (n. 66, p. 48), o sea, mientras permanezca la sustancia del pan y del vino *"si non essent consecratae"* (n. 69, p. 50)[30], afirmación que el compilador complementa con la doctrina de Trento al respecto (DS 1654). Por eso, como

29 "Et verba consecrationis sunt causa huius conversionis: sed illa finiuntur in instanti, ergo conversio fit in instanti, scilicet, in primo instanti non esse verborum" (n. 63, p. 46).

30 "El cuerpo de Cristo no sólo queda hasta el día siguiente, sino en tiempo indeterminado, mientras permanezcan las especies sacramentales" (3 q.76 a.6 ad 3).

Universidad Pontificia de Salamanca

Cristo está realmente presente en el sacramento del altar hay que adorarlo *"adoratione latriae non solum interno cultu, sed etiam externo"* (n. 67, p. 48); esta adoración se extiende a la reserva eucarística (cf. DS 1657).

Ahora bien, como el modo de presencia de Cristo en el sacramento es absolutamente sobrenatural excede toda posibilidad de comprensión y visión de las facultades de la naturaleza. De modo que *"naturaliter loquendo nullus oculus corporeus, praeter oculum Christi, potest videre Christum in eucharistia, nec oculus corporis glorificati"* (n. 70, p. 50). Una visión de Cristo en la eucaristía, es decir, en su presencia sacramental, por parte del cristiano peregrino o glorificado sólo es posible *"per miraculum"* (ib.). Tampoco se puede contemplar a Cristo como él es en la visión *"per intellectum"*, pues esta visión se dirige a la *esencia* de las cosas. Los bienaventurados ven este misterio, pero en la "palabra" (*sed auditu solo tuto creditur*, dice el himno eucarístico "Adoro te devote"), o sea, como este sacramento constituye la sustancia de la fe (él es el *mysterium fidei* por antonomasia) y en la visión beatífica se culmina el camino de la fe y la esperanza, por eso *"beati vident illud"* (ib.)[31].

En la Eucaristía, la conversión del pan y del vino en el cuerpo y la sangre del Señor es sustancial *(transustanciación)*; esta conversión, sin embargo, no afecta a los accidentes que permanecen inalterados, pero ahora sin sujeto de inhesión[32], pues ya no es pan lo que ha sido consagrado ni tampoco vino, sino el cuerpo y la sangre del Señor. Y evidentemente los accidentes que eran del pan y del vino

31 Según Santo Tomás, "ningún ojo corporal puede ver el cuerpo de Cristo en el sacramento [porque] el cuerpo de Cristo está en el sacramento al modo de la sustancia; y la sustancia en cuanto tal, no es visible al ojo corporal ni cae bajo sentido alguno ni en la imaginación; sólo se aprecia por el entendimiento, cuyo objeto es la 'esencia' [...]. Por tanto, hablando con propiedad, el cuerpo sacramental de Cristo no es perceptible ni por los sentidos ni por la imaginación, sino sólo por el entendimiento [...]. El entendimiento del hombre viador no puede verlo más que por la fe, como ve las demás cosas sobrenaturales" (3 q.76 a.7). En la 'solución' 1, el Doctor Angélico insiste en la doctrina expuesta "ad corpus": "Nuestros ojos corporales no gozan de la visión del cuerpo de Cristo por impedirlo las especies sacramentales que lo envuelven. Estas especies lo impiden por ser como velos que lo ocultan a manera de envoltura corporal, y, además, porque hacen que el cuerpo del Señor no se relacione con el medio ambiente que rodea al sacramento *[non habet habitudinem ad medium quod circumstat hoc sacramentum]* través de sus propios accidentes; se relaciona a través de las especies mismas" (ad 1).

32 Cf. Pedro Lombardo, IV Sent. Dist. XII, 1: ¿Para qué permanecen? "Remanent ergo illa accidentia per se subsistentia, ad mysterii ritum, ad gustus fideique suffragium, quibus corpus Christi, habens formam et naturam suam, tegitur".

Universidad Pontificia de Salamanca

"migrare non potest de subiecto in subiectum" (n. 72, p. 51). Y sobre todo tales accidentes *"nec conveniunt illi"* (ib.). Así que Vitoria apela al milagro: *"quantitas est sine subiecto miraculose a Deo sustentata"* (ib.). Y en esta "solución" tampoco se aparta de Santo Tomás, según el cual, "están sin sujeto, cosa que se puede realizar por el poder divino *[virtute divina]*... lo mismo que puede producir otros efectos sin sus causas naturales, y formó un cuerpo humano en el seno de la Virgen *sine virili semine*" (3 q.77 a.1).

La última cuestión acerca de la "materia" del sacramento de la Eucaristía que trata Vitoria se refiere al vino consagrado mezclado con otro licor. La Iglesia acostumbra purificar el cáliz primero con vino, por si queda algo de vino consagrado poder consumirlo; Vitoria piensa que es mejor purificar sólo con agua, pues ésta al echarse en abundancia en el cáliz corrompe la especie del (poco) vino consagrado que quedara en el cáliz. Por el contrario, si se echa vino no consagrado éste no corrompe los restos de vino consagrado que permanecen en el cáliz. Vitoria no parece apartarse en esta "solución" de Santo Tomás, el cual cree que si se echa mucho vino "quedaría todo vino, pero no sería numéricamente el mismo, como lo declara, por ejemplo, la variedad de accidentes, tal como el ser uno blanco y otro tinto" (3 q.77 a.8). O sea, que la costumbre de purificar con vino es legítima, puesto que de ese modo se corrompen también los restos de vino consagrado que permanecieran en el cáliz.

b) La forma del sacramento de la Eucaristía

En relación a este punto, Vitoria aduce como primer documento la epístola que Inocencio III envió el 29-11-1202 al arzobispo de Lyon, titulada *"Cum Marthae circa"* (DS 782-784) y el *Decretum pro Armeniis* (*Bulla unionis Armeniorum "Exsultate Deo"* [22-11-1439] DS 1310-1328), del concilio Florentino; en ambos documentos se enseña explícitamente cuál es la forma de este sacramento. En el primer caso, Inocencio III enseña que la forma de este sacramento son las palabras de la consagración del canon de la misa, aunque en ellas se encuentre el inciso *"mysterium fidei"*, que no se recoge en las palabras de la institución transmitidas por los evangelistas[33]. Este inciso no sólo no altera ni falsea la forma empleada por Jesús en la última

33 "Ex eo autem verbo, de quo movit tua fraternitas quaestiones, videlicet 'mysterium fidei', munimentum erroris quidam trahere putaverunt, dicentes in sacramento altaris non esse corporis Christi et sanguinis veritatem, sed imaginem

Universidad Pontificia de Salamanca

cena, sino que la clarifica, mostrando el sentido de la misma. En el segundo documento, dirigido a los armenios, y por tanto, a una tradición eucarística diferente a la occidental, por cuanto en ella la epíclesis tiene una densidad consecratoria desconocida en la tradición latina, se dice explícitamente que la *"foma huius sacramenti sunt verba Salvatoris, quibus hoc confecit sacramentum; sacerdos enim in persona Christi loquens hoc conficit sacramentum"* (DS 1321)[34].

Contra los motejados como *"grammatistarum"*, o sea, gramáticos o filólogos no teólogos, que dudan de las palabras que deben emplearse en la consagración, apelando a la diversidad de las mismas en los relatos de la institución, Vitoria dice que "la forma de la consagración de la eucaristía que usó Cristo en la última cena [es ésta]: *Hoc est enim corpus meum*" (n. 74, p. 53) y añade el testimonio y la autoridad de Cipriano y Ambrosio[35]. Las demás palabras, por ejemplo, *"qui pridie quam pateretur…"*, *"non esse necessaria, neces-*

---

tantum, et speciem et figuram, pro eo, quod Scriptura interdum commemorat, id, quod in altari suscipitur, esse sacramentum et mysterium et exemplum. Sed tales ex eo laqueum erroris incurrunt, quod nec auctoritates Scripturae convenienter intelligunt, ne sacramenta Dei suscipiunt reverenter, Scripturas et virtutem Dei pariter nescientes [cf Mt 22,29]… Dicitur tamen 'mysterium fidei', quoniam et aliud ibi creditur, quam cernatur, et aliud cernitur, quam credatur. Cernitur enim species panis et vini, et creditur veritas carnis et sanguinis Christi, ac virtus unitatis et caritatis" (DS 782).

34 Pedro Lombardo: "Forma vero est, quam ipse ibidem edidit dicens: *Hoc est corpus meum*; et post: *Hic est sanguis meus*. Cum enim haec verba proferuntur, conversio fit panis et vini in substantiam corporis et sanguinis Christi; reliqua ad Dei laudem dicuntur" (Dist. VIII, 4).

35 De Cipriano baste citar su gran Epístola 63, *De sacramento calicis dominici*: "Cipriano al hermano Cecilio…: puesto que algunos, o por ignorancia o por simplicidad [*vel ignoranter vel simpliciter*], en la santificación y administración al pueblo del cáliz del Señor no hacen lo que Jesucristo nuestro Dios y Señor, autor y maestro de este sacrificio hizo y enseñó…" (J. Solano, *Textos eucarísticos primitivos*. I. Hasta finales del siglo IV [Madrid: BAC 88 1978²] 148). Toda la carta va dirigida contra los que consagran el cáliz con agua no con vino, y por eso se apartan de la tradición del Señor, y para ello aduce las palabras de los relatos de la institución según los evangelios (Mt 26,28s) y según san Pablo (1Cor 11,23-26). "Pues si el mismo Jesucristo, Señor y Dios nuestro, es sumo Sacerdote de Dios Padre y se ofreció a sí mismo como sacrificio al Padre, y mandó que se hiciera esto en memoria suya, por cierto aquel sacerdote hace verdaderamente las veces de Cristo *[ille sacerdos vice Christi vere fungitur]*, el cual imita aquello que hizo Cristo, y entonces ofrece un sacrificio verdadero y lleno en la Iglesia a Dios Padre, si empieza a ofrecerlo así conforme a lo que ve que ofreció el mismo Cristo" (n. 14, p. 161).

De los muchos textos de San Ambrosio sólo cito este: "Y la consagración ¿con qué palabras se realiza y quién las dijo? Con las palabras que dijo el Señor Jesús. Porque todo lo que se dice antes son palabras del sacerdote, alabanzas a Dios, oraciones en que se pide por el pueblo, por los reyes, por los demás; mas en

Universidad Pontificia de Salamanca

sitate sacramenti, cum non sint forma" (ib.); ahora bien, como la Iglesia las ha introducido en el relato de la institución, *"non liceret ea praetermittere"* (ib.). Duns Scoto cree que dichas palabras "tomad y comed; tomad y bebed" son necesarias, o sea, pertenecen a la 'forma' de la consagración, pero Vitoria prefiere seguir a Santo Tomás que se ciñe únicamente a las palabras de consagración de la materia, pues las otras se refieren al uso de la materia consagrada[36].

Según nuestro autor, la forma de la consagración del vino es *"hic est enim sangunis mei"*, todo lo que sigue (*novi et aeterni testamenti,* etc.) *"sunt de perfectione formae, et non de essentia sacramenti"* (n. 74, p. 53s). Y la prueba que aporta Vitoria es la fórmula consecratoria de los griegos *"nec ob hoc sunt damnati ab ecclesia"*, y añade: la plegaria de San Basilio *"illa sola verba tanquam forma erant rubeis litteris scripta"* (n. 74, p. 54). Sin embargo, Scoto sostiene que el sacerdote *"debet absolute consecrare, dicens omnia illa verba, quae sunt in forma, qua nunc ecclesia nostra utitur"* (ib). Vitoria piensa que tales palabras no son de la esencia del sacramento, pero nadie puede saltárselas. Además, en principio y como lo prueban las diferentes tradiciones litúrgicas, *"potest etiam forma dici quacumque lingua; sed tamen variare illam, et alia lingua dicere, peccatum esset, licet sacramentum teneret"* (ib). Según Santo Tomás, "si el sacerdote dijera sólo las palabras referidas [de la consagración] con intención de hacer sacramento, consagraría, porque la intención

---

cuanto llega el momento de que se haga el sacramento venerable, ya el sacerdote no habla con sus palabras, sino que emplea las de Cristo. Luego es la palabra de Cristo la que hace este sacramento *[sermo Christi hoc conficit sacramentum]"* (*De sacramentis*, 4,14: Solano, o.c., 363).

36 Según el Doctor Angélico, "las formas deben ajustarse a la realidad"; la forma de este sacramento "significa la consagración de la materia, que consiste en la transustanciación; y así se dice: 'Esto es mi cuerpo' o 'éste es el cáliz de mi sangre' […]. La forma de este sacramento se profiere en la persona de Cristo que habla, para dar a entender que el ministro no hace en su confección otra cosa más que decir las palabras" (3 q78 a.1). Por eso, en la "solución" 2 dice que las palabras "tomad y comed" (y las correspondientes de la bendición del cáliz) "se refieren al uso de la materia consagrada, que no es necesario al sacramento […], y por tanto, tampoco dichas palabras son de la esencia de la forma. Pero como el uso de la materia consagrada pertenece a una perfección ulterior del sacramento… con todas estas palabras queda expresado el sentido total del sacramento". Al finalizar su tratado sobre la Eucaristía vuelve Santo Tomás a reafirmar esta idea: la consagración *"solis verbis Christi conficitur"*. Todo lo demás se añadió *"ad praeparationem populi sumentis"* (3 q.83 a.4 ad 1).

Para la postura de Scoto, cf Scotus Academicus. Tomus undecimus. *De Eucharistia et Confirmatione*. Sectio tertia: De forma, per quam consecratur eucharistia. Quaestio tertia: Quaenam verba sint de essentia formae consecrationis Christi Corporis et Sanguinis (Romae: Ex Typographia Sallustiana 1902) 131-147.

Universidad Pontificia de Salamanca

haría que se entendieran como dichas en la persona de Cristo, aunque no recitase las que preceden", pero pecaría gravemente (3 q.78 a.1 ad 4). ¿También incurriría en pecado grave un sacerdote que en un campo de concentración consagrara sólo el pan (y seguramente no pan de trigo, como en Auschwitz o Dachau) sin vino ni plegaria eucarística? Creo que aquí se aplicaría la primera parte de la afirmación de Santo Tomás, no la segunda, ciertamente.

¿A qué se refiere el pronombre *"hoc"* en la 'forma' por medio de la cual se realiza la consagración de la 'materia'? Con este pronombre quiso decir Jesús que lo contenido *"sub his speciebus, est corpus meum"* (n. 75, p. 54). En la forma, pues, se significa *"quod continetur vel continebitur hic, est corpus meum"* (ib.). Y esto parece claro, puesto que con dicha forma *"nihil aliud facit, nisi quod corpus Christi contineatur sub his speciebus, ergo hoc ipsum significatur per formam"* (n. 75, p. 55). Santo Tomás analiza el significado del pronombre "hoc" dentro de la forma consecratoria, como parte integrante de la misma: "La frase tiene virtud efectiva para convertir el pan en el cuerpo de Cristo [...]. 'Esto es mi cuerpo', sin añadir ningún nombre al sujeto; sólo un pronombre que significa la substancia en común, sin cualidades y sin forma determinada [... *quod significat substantiam in communi sine qualitate, idest forma determinata*]" (3 q.78 a.5). Y en la solución 2 dice: "el pronombre 'esto' no demuestra los accidentes, sino la substancia contenida bajo ellos, que primero fue pan y después cuerpo de Cristo; el cual, aunque no sea informado por ellos, está contenido en ellos".

3. Los efectos o frutos de la Eucaristía

Siguiendo a Santo Tomás (3 q.79 a.1), afirma Vitoria que el primer efecto de la Eucaristía es la colación de la gracia (n. 76, p. 55) que tiene lugar en la comunión *(ratione sumptionis)*, según la promesa de Jesús: "El que come mi carne y bebe mi sangre, tiene vida eterna [...]. El que come mi carne y bebe mi sangre, permanece en mí y yo en él [...]. El que me coma vivirá por mí" (Jn 6,54-57)[37]. Ahora

37 Santo Tomás en esta cuestión 79 a. 1 aporta algunas razones que explican por qué este sacramento confiere la gracia: a) por razón de lo que contiene este sacramento, o sea, "Cristo, quien, así como cuando vino visiblemente al mundo le trajo la vida de la gracia [...], así también, viniendo al hombre sacramentalmente, le da la vida de la gracia; b) porque en este sacramento se representa la pasión del Señor [...]. Por eso los efectos que la pasión hizo en el mundo los hace este

Universidad Pontificia de Salamanca

bien, si la gracia se da por la comunión, todos los que comulgan reciben la misma gracia *"ratione sacramenti ex opere operato"*. Por eso mismo no se recibe una gracia mayor por le hecho de comulgar bajo las dos especies, pues tanto si se recibe sólo una como las dos se trata del único sacramento. En caso contrario, la Iglesia cometería un fraude no dando al pueblo la comunión bajo las dos especies, pues le privaría de una mayor gracia. Este efecto de la gracia no lo impide el pecado venial; lo que éste dificulta es el gusto y la delectación espirituales[38].

¿Perdona la Eucaristía los pecados mortales y, por tanto, puede uno acercarse a ella en pecado mortal sin cometer un nuevo pecado? Vitoria considera que si un hombre o una mujer en pecado mortal se acerca conscientemente *(scienter)* a comulgar comete un nuevo pecado; si lo hace inconscientemente *(ignoranter)* no comete un nuevo pecado, pero no se le perdona el pecado mortal con que se ha acercado a comulgar, o sea, que tiene que confesarlo cuando caiga en la cuenta de él. Y se remite a Santo Tomás: "Todo aquel que tiene conciencia de pecado mortal pone obstáculo a su efecto, por no estar convenientemente dispuesto para recibirlo; tanto porque no vive espiritualmente, y así no debe tomar manjar espiritual, por darse sólo éste a quien está vivo, como por no poderse unir a Cristo [...] mientras tiene afecto a pecar mortalmente [...]. Este sacramento, pues, no perdona la culpa a quien lo recibe con conciencia de pecado grave. Sin embargo, puede perdonar los pecados de dos maneras: o recibido sólo en deseo, previo el arrepentimiento, o recibiéndolo sacramentalmente, pero sin tener conciencia ni afecto al pecado mortal, que en realidad se posee. En este caso, quizá el que comulga no está suficientemente contrito; mas llegándose con devoción y reverencia consigue del sacramento la gracia de la caridad, que perfeccionará la contrición y borrará el pecado" (3 q.79 a. 3). Lo cual evidentemente no exime al pecador de confesar su pecado cuando sea consciente del mismo o siéndolo y habiendo hecho un acto de contrición perfecta, comulga para evitar escándalo. Pero en principio si se recibe 'bien' el sacramento, o sea, sin ser consciente

---

sacramento en el hombre; c) este sacramento confiere la gracia "por el modo como se da; se da a manera de comida y bebida. Y así, todo lo que hacen el manjar y la bebida materiales en la vida corporal, como sustentar, aumentar, reparar y deleitar, lo hace este sacramento en la vida espiritual". En resumen, "y pues Cristo y su pasión son causa de la gracia y no hay refección espiritual ni caridad sin gracia, es evidente que este sacramento la confiere".

38 Según santo Tomás, la dulzura espiritual "no se obtiene si se acerca al sacramento con la mente entretenida en los pecados veniales. Pero aun en este caso no se impide el aumento de la gracia o de la caridad habituales" (3 q.79 a.8).

Universidad Pontificia de Salamanca

de ningún impedimento (pecado mortal) o, siendo consciente de él, con un acto de contrición perfecta, se confiere la gracia, la cual desplaza al pecado.

Pero como nadie sabe a ciencia cierta si es digno de amor o de odio (o sea, si está en gracia o en pecado mortal) es muy peligroso acercarse a la Eucaristía pensando que ya se ha hecho un acto de amor-arrepentimiento capaz de borrar el pecado cometido. (De ahí la recomendación de la confesión si hay conciencia de pecado grave). Por otro lado, Jesús dice que él es "el pan vivo bajado del cielo. Si uno come de este pan, vivirá para siempre; y el pan que yo le voy a dar, es mi carne para la vida del mundo" (Jn 6,51). Esta promesa del Señor se realiza cuando nos acercamos en gracia a recibir la comunión, pero también cuando uno comulga en pecado mortal *"inculpabiliter ignorato"*, pues de otro modo *"nunquam esset verum quod hic panis vitam daret mundo"* (n. 77, p. 56). Es, pues, muy importante acercarse a comulgar después de hacer un acto de contrición por los pecados cometidos con el firme propósito de evitarlos en el futuro, pero, aunque alguna vez no sean perdonados los pecados porque la contrición no haya sido perfecta, sin embargo recibirá la remisión de los pecados no por razón de la contrición sino por razón del sacramento que vivifica a los muertos. Y siempre que en estas condiciones uno se acerca al sacramento alcanzará la gracia *(habebit gratiam)*. Y aunque sobre este punto algunos dudan, "yo sin embargo no tengo duda" (n. 77, p. 57). De este modo Vitoria matiza la primera rotunda afirmación según la cual no se perdonan los pecados mortales con los que, de manera inconsciente, uno se acerca a comulgar; sí se perdonan, pero permanece la obligación de confesarlos una vez que se reconocen como tales pecados mortales. Pero para evitar confusiones y ambigüedades, a la cuestión acerca de si el principal efecto *(praecipuus effectus)* del sacramento de la Eucaristía sea la remisión de los pecados, Vitoria responde *"negative"*, y el editor completa su respuesta aduciendo el canon 5 del decreto *"de ss. Eucharistia"*: *"Si quis dixerit, vel praecipuum fructum sanctissimae Eucharistia esse remissionem peccatorum, vel ex ea non alios effectus provenire: an. s."* (DS 1655 ; cf 1638).

Entonces, ¿basta la contrición o es necesario confesar los pecados mortales antes de comulgar? Vitoria sostiene que es necesario *"confiteri omnia peccata mortalia antequam accedamus ad eucharistiam"* (n. 78, p. 57). Y el recopilador de los apuntes vitorianos remacha esta afirmación con la doctrina de Trento (DS 1661; 1646s). Según Vitoria la exigencia de la confesión previa de los pecados mortales no es sólo de *"iure positivo"*, sino también de *"iure divino"* (58).

Universidad Pontificia de Salamanca

Por eso afirma contra Cayetano que es necesaria la confesión sacramental antes de comulgar, pues no es suficiente con arrepentirse ante Dios sino que se ha de recibir la reconciliación con la Iglesia, ya que *"eucharistia est sacramentum unitatis ecclesiasticae"* (58).

¿Esto significa que no se puede *nunca* tomar la comunión antes de confesar los pecados mortales? Toda regla tiene su excepción. Y cita Vitoria algunas de estas excepciones que no dispensan de la posterior confesión de los pecados: cuando un fiel para cumplir el precepto de la comunión pascual no dispone de *"copiam confessoris"* (cf. DS 1260); cuando un sacerdote no tiene a disposición un confesor y tiene que celebrar la misa, pues si no lo hiciera quedaría infamado a los ojos de los fieles. Pone también el caso de un sacerdote que ha cometido un pecado reservado, pero el obispo no está presente ni disponible para la confesión, o también el caso de un sacerdote que, una vez comenzada la misa, se acuerda que ha cometido un pecado grave, o de un fiel que estando ya en el comulgatorio cae en la cuenta de su pecado. En todos estos casos se puede comulgar, previo acto de contrición perfecta, con el propósito de la confesión posterior: *"Nec de hoc dubito"* (n. 79, p. 59).

Siguiendo en el marco de la distribución de la comunión, Vitoria plantea la siguiente cuestión: ¿puede un sacerdote dar la comunión al pecador que persevera en el pecado? Al pecador público (concubinario, usurero, meretriz etc) no se le debe dar la comunión (n. 80, p. 59) y no se le hace ninguna injuria al negársela; al contrario, así se le impide cometer otro pecado más grave. ¿Qué entiende Vitoria por pecador público? Con Santo Tomás (3 q.80 a.6), dice que es *"eum qui damnatur a iudice propter evidentiam facti cuius populus est testis"* (60). ¿Y si el pecador público se acerca a comulgar en una iglesia lejana donde no es conocido por la gente? Responde Vitoria: *"Probabile videtur mihi, quod teneor illi dare, quia alias offenderem eum graviter"*. El calificativo de "público" se refiere, pues, a la situación del pecador en su comunidad. Por tanto, si un pecador público hace penitencia en secreto, y viene a pedir la comunión *"non debeo illi dare, quousque ostendat poenitentiam suam exterius"* (60). Ahora bien, si secretamente hace penitencia y secretamente pide la comunión *"debeo illi dare eucharistiam"*, a no ser que se juzgue que va a trascender. Y viceversa: si un pecador oculto pide la comunión públicamente hay que dársela, como hizo Cristo con Judas: *"alias diffamarem eum"*. Pero si el pecador oculto ocultamente pide la comunión (ya conozca el sacerdote su pecado por confesión o fuera de ella) *"debet ei denegare: quia nullo modo ei nocet"* (n. 86, p. 60). Y

Universidad Pontificia de Salamanca

no sólo no le daña, sino que, como se acaba de decir, negándosela se evita que él mismo se dañe más cometiendo un grave sacrilegio.

En el ámbito de las disposiciones requeridas para acercarse a comulgar, Vitoria trata el caso de la polución nocturna (n. 87, p. 60) que no impide la comunión *"quia talis actus non est immediate in potestate hominis"*, aunque *"propter reverentiam sacramenti melius erit non accedere illa die"* (p. 61), a no ser que sea una gran fiesta ese día o que el dejar de celebrar *"causatur nota aliqua apud videntes"* (p. 62). Para nuestro autor acercarse a la eucaristía *"post legitimum concubitum non est peccatum"* (ib.). Ahora bien, acercarse a comulgar después de un adulterio, fornicación o masturbación, aunque se hayan confesado esos pecados, *"magna irreverentia est, sed non peccatum mortale"*; en tales casos sería mejor abstenerse de comulgar. En el mismo planteamiento de respeto y reverencia hacia la Eucaristía se sitúa la recomendación de Vitoria: después de haber recibido la comunión, *"vir a propria uxore abstineat, sed non est necessarium"* (ib.).

Otra disposición importante para acercarse a comulgar es el ayuno. Con él se pone de relieve la dignidad de este alimento: se exige el ayuno *"ut cum maiori reverentia ad tantum sacramentum accedatur"* (n. 82, p. 63)[39]. Tanta importancia atribuye Vitoria al acercarse a comulgar en ayunas que*"hoc igitur de fide tenendum est […] quamvis derideat haeriticissimus ille Luthe [sic]"* (ib.)[40]. También a los enfermos se les ha de llevar la comunión *"si commode fieri potest"* (n. 83, p. 63) en ayunas, pero si esto no es posible *"detur illis etiam post cibum sine scrupulo […] nam quod propter iustitiam institutum est, non debet contra charitatem militare"* (ib.). En última instancia, la justicia está subordinada a la caridad que es la virtud más grande (1Cor 13,13).

39 Según Pedro Lombardo, "potius a ieiunis sumi oportet, sicut Apostolus docet [1Cor 11,20-29], ut singulari reverentia *diiudicetur*, 'id est discernatur ab aliis cibis'. Quod Dominus Apostolis disponendum reliquit". Y cita a San Agustín [Epist. 54,6]: "Placuit enim Spiritui Sancto ut in honore tanti sacramenti, prius in os christiani dominicum corpus intraret quam alii cibi; ideo ubique mos iste servatur" (Dist. VIII, 5).

40 Cf. Martin Luther, *Oeuvres. Tome VII* (Genève: Labor et Fides 1962): *Le Grand Catéchisme*: "Ayunar y orar etc esto puede, sin duda, ser una preparación exterior y un ejercicio para los niños [...]. Pero lo que es dado en y por el Sacramento, el cuerpo no lo puede coger, ni apropiárselo. La fe del corazón [...] lo hace" (p. 139s). Y en el *Petit Catéchisme ou éducation Chrétienne*: "Ayunar y prepararse corporalmente es seguramente una buena disciplina exterior", pero lo más importante es la fe (p. 1821).

Universidad Pontificia de Salamanca

Siguiendo a Santo Tomás (3 q.80 a.9), Vitoria plantea la cuestión de si se puede dar la comunión a los que no tienen uso de razón. Y defiende la opinión de no darla a los que *"nunquam habuerunt usum rationis, ut sunt pueri, et amentes a nativitate"* (n. 84, p. 64). Y la razón que aporta es que los tales no tienen "devoción" ni saben distinguir el cuerpo del Señor. Por la devoción ponemos en acto la fe con la que hay que acercarse al sacramento de modo que, como se dice en la purificación del cáliz después de la comunión: *"Quod ore sumpsimus, Domine, pura mente capiamus, et de munere temporali fiat nobis remedium sempiternum"*. En cambio, a los que una vez tuvieron uso de razón y luego la perdieron *(ut phrenetici)*, si cuando la tenían comulgaban con devoción y confesándose, entonces a éstos *"non debet negari: quia per ea quae naturalia sunt, non debet quis perdere beneficia gratuita"* (p. 65)[41]. En relación con la comunión a los niños bautizados recién nacidos, es consciente Vitoria de que tal práctica se da *"apud aliquas ecclesias"*[42], pero prefiere seguir al Doctor Angélico, según el cual los niños *"non tenentur eam recipere: nec conveniens est quod illis detur"* (p. 65). Como por el bautismo están en gracia y ésta no se puede perder si no se tiene uso de razón..., *"ergo non tenentur de necessitate recipere eucharistiam: alias baptismus non sufficeret ad salutem, quod asserere est haereticum"* (ib.). Y el editor de las lecciones vitorianas añade la enseñanza tridentina recogida en la *"Doctrina de communione sub utraque specie et parvulorum"*, c. 4: *"Si quis dixerit, parvulis, antequam ad annos discretionis pervenerint, necessariam esse Eucharistiae communionem: an. s."* (DS 1734; cf. 1730).

La siguiente cuestión que aborda Vitoria de la mano de Santo Tomás se refiere a la comunión diaria[43]. Si se mira la comunión como un modo de aumentar la gracia no sólo sería conveniente comulgar cada día sino *"saepe in die"* (n. 85, p. 66). Esto conside-

41 Santo Tomás: "Si en su lucidez dieron muestras de devoción hacia el sacramento, se les ha de administrar en el artículo de muerte, a no ser que se presuma peligro de vómito o expectoración" (3 q.80 a.9).

42 Santo Tomás piensa que los griegos actúan así por una incorrecta interpretación de Dionisio Aeropagita, el cual dice que "a los bautizados se les ha de dar la sagrada comunión. No comprenden que Dionisio habla del bautismo de los adultos" (3 q.80 a.9 ad 3).

43 Según Santo Tomás, "es provechoso tomarlo todos los días, para recibir a diario su fruto"; "quien todos los días se encuentra preparado es laudable que diariamente lo reciba" (3 q.80 a.10); "y pues necesita a diario el hombre del poder salutífero del Señor, a diario puede laudablemente comulgar" (ad 1). Además, "este sacramento es comida del espíritu, y es laudable tomarlo todos los días, pues diariamente se come el manjar corporal" (ib.).

Universidad Pontificia de Salamanca

rando el sacramento en sí, en su eficacia *"ex opere operato"*. Considerándolo *"ex parte nostra"* se exige, para recibirlo con provecho, *devoción*, o sea, la debida preparación y atención, pero como esto no siempre sucede, la frecuencia de la comunión la establece Vitoria en relación con la buena disposición. Por lo cual, *"qui igitur se invenerit cum devotione, et non distractum, laudabiliter quotidie communicabit [...]. Et quia nunc etiam laudantur qui quotidie celebrant"* (ib.). Los cristianos no se pueden contentar con cumplir la disposición minimalista del concilio IV de Letrán (que sólo se explica por el alejamiento masivo del pueblo cristiano de la comunión) de recibir *"reverenter ad minus in Pascha Eucharistiae sacramentum"* (DS 812; cf. el canon 9 del Decreto *de ss. Eucharistia*: DS 1659), lo ideal, según Vitoria, y *"laudabile [...] est ut saepe fideles communicent"* (p. 67). Y lo fundamenta en el precepto divino expresado por Jesús: "Si no coméis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre, no tenéis vida en vosotros" (Jn 6,53)[44]. De aquí deriva la práctica de llevar la comunión a los enfermos en peligro de muerte, el viático, aunque el moribundo ya haya cumplido con el precepto anual de la comunión pascual. Por eso Vitoria no entiende que a los condenados a muerte se les niegue la comunión alegando que no es obligatoria, habiendo ya comulgado por pascua, que es sobre la que recae el precepto eclesiástico: "*verum est quod est pessima consuetudo iudicum"*, y más rechazable aún por el motivo de reverencia que aducen los jueces; pero a éstos les recuerda Vitoria que ellos *"non damnatur tanquam rei peccati mortalis"* (n. 86, p. 68). Por tanto, no les toca juzgar sobre la dignidad o indignidad de los condenados a muerte en relación con la recepción de la comunión.

¿Hay que recibir la Eucaristía bajo las dos especies? Según la doctrina católica, formulada en los concilios de Constanza[45] (y en el

44 Apoyándose en este texto Santo Tomás asegura que "todos tienen la obligación de recibirlo al menos espiritualmente, porque hacer esto es incorporarse a Cristo. La recepción espiritual incluye el voto o deseo de percibirlo sacramentalmente; de ahí que sin el deseo de tomarlo no haya salvación. Pero sería vano el deseo si no se cumpliera cuando hay oportunidad. Y así es claro que hay obligación de recibirlo no ya por estatuto de la Iglesia, sino por mandato del Señor, que dice: 'Hacedlo en memoria mía'. La Iglesia determina el tiempo en que se debe cumplir este precepto de Cristo" (3 q.80 a.11).

45 *Decretum de communione sub panis tantum specie* (DS 1198-1200): "Quapropter dicere, quod hanc consuetudinem aut legem observare [comulgar sólo bajo la especie de panl sit sacrilegium aut illicitum, censeri debet erroneum, et pertinaciter asserentes oppositum praemissorum tamquam haeretici arcendi sunt" (DS 1200; cf DS 1258).

Universidad Pontificia de Salamanca

de Trento que añade el editor[46]), no es de precepto divino ni de necesidad salvífica *"ut omnes Christifideles adulti sumant eucharistiae sacramentum sub utraque specie, et oppositum asserere est haereticum"* (n. 87, p. 68). ¿Por qué razón se ha impuesto esta práctica de impartir la comunión sólo bajo la especie de pan? Vitoria la justifica con tres argumentos, los dos primeros de orden práctico-pastoral, y el tercero de carácter dogmático[47]. En primer lugar, porque hay peligro de derramamiento del vino consagrado al darlo de beber ("*quia saepe contingeret periculum effusionis sanguinis, si toti populo dandus esset"*). En segundo lugar, porque para algunos, *"maxime foeminis"*, les resulta *"horridum"* el vino. Y en tercer lugar para combatir el error de los nestorianos que decían que el cuerpo estaba en el pan y en el vino la sangre. Al comulgar con la sola especie de pan, en la que recibimos a Cristo todo entero (alma, cuerpo, divinidad), se refuta ese error. Evidentemente el sacerdote celebrante ha de comulgar bajo las dos especies, pues de otro modo *"non esset sacramentum perfectum: quia non est perfecta refectio sub unica specie, sacramentum vero eucharistiae est quaedam refectio"* (n. 87, p. 69).

¿Qué dice Santo Tomás al respecto? "Por parte del sacramento conviene que se tomen el cuerpo y la sangre, porque en los dos está su perfección" de ahí que el sacerdote *"nullo modo debet corpus Christi sumere sine sanguine"*. Eso sí, "por parte de quienes lo reciben [el cáliz] se requiere suma reverencia y cautela" para no derramar "la sangre de Cristo". Por eso *"provide in quibusdam ecclesiis"* no se da el cáliz al pueblo *"sed solum a sacerdote sumatur"* (3 q.80 a.12). Santo Tomás subraya por una parte que corresponde a la esencia del sacramento, a su significatividad sacramental, la comunión bajo las dos especies: en ambas, dice, "está la perfección" del sacramento, que la realiza precisamente el sacerdote al comulgar el pan y el vino. Pero por otro lado, pastoralmente, dice, se está imponiendo la práctica de la comunión bajo la sola especie de pan para evitar que el vino consagrado se derrame[48].

46 *Doctrina de communione sub utraque specie et parvulorum* (DS 1725-1734): «Can. 1. Si quis dixerit, ex Dei praecepto vel ex necessitate salutis omnes et singulos Christi fideles utramque speciem sanctissimi Eucharistiae sacramenti sumere debere: an. s. » (DS 1731 cf. 1726s).

47 El editor añade el canon 2 de la doctrina tridentina acerca de la comunión bajo una única especie y de los niños (DS 1725-1734): "Si quis dixerit, sanctam Ecclesiam catholicam non iustis causis et rationibus adductam fuisse, ut laicos atque etiam clericos non conficientes sub una panis tantummodo specie communicaret, aut in eo errasse: an. s. [cf 1728]" (DS 1732).

48 Pedro Lombardo se pregunta: "Sed quare sub duplici specie sumitur, cum sub alterutra totus sit Christus? [Y responde] Ut ostenderetur totam humanam

Universidad Pontificia de Salamanca

4. El ministro de la Eucaristía

Después de hablar de la materia y la forma del sacramento de la Eucaristía, de los efectos o frutos de este sacramento y del modo de acercarse a él, ahora plantea Vitoria la cuestión del ministro. Evidentemente, el ministro del sacramento de la Eucaristía es el sacerdote, no sólo porque lo digan muchos documentos del Magisterio de la Iglesia (DS 802.1084.1321.1352; cf. 1740.1752.1764.1771), sino porque en su mismo nombre "sacerdote" está incluido que él sea el ministro de este sacramento: *"sacerdos enim dicitur a sacrificando, sed eucharistia est sacrificium: ergo ad solum sacerdotem spectat"* (n. 88, p. 69). Al unir estrechamente sacerdocio y sacrificio, y siendo la Eucaristía la representación del sacrificio de Cristo, la ofrenda de este sacrificio corresponde sólo al sacerdote. Por lo mismo, sólo él pude administrar la comunión, es decir, la participación en el sacrificio que ha ofrecido. Si el presbítero está enfermo lo puede hacer el diácono, *"non tamen subdiaconus, aut alii inferiores"* (n. 89, p. 70). Vitoria justifica la reserva al sacerdote de la administración de la comunión porque en ella hay que "tocar" el cuerpo del Señor, y esto sólo pueden hacerlo las "manos consagradas" (cf. 3 q.82 a.3).

¿Puede consagrar el mal sacerdote? Siguiendo a Santo Tomás[49] responde *"sine quacumque dubitatione quod sic"* (n. 90, p. 70)[50].

---

naturam assumpsisse, ut totam redimeret. Panis enim ad carnem refertur, vinum ad animam; quia vinum operatur sanguinem, in quo sedes animae a physicis esse dicitur. Ideo ergo in duabus speciebus celebratur, ut animae et carnis susceptio in Christo, et utriusque liberatio in nobis significetur". Ahora bien, eso no significa que no comulguemos a Cristo entero en cada especie: "Sub utraque tamen specie totus sumitur Christus; nec plus sub utraque, nec minus sub altera tantum sumitur [...]. Et licet sub utraque specie totus Christus sumatur, tamen non fit conversio panis nisi in carnem, nec vini nisi in sanguinem. Nec debent dici duo sacramenta, sed unum, quia sub utraque specie idem sumitur" (Dist. XI, 4).

49 "El sacerdote consagra el sacramento no por virtud propia, sino como ministro de Cristo, en cuya persona actúa. Nadie deja de ser ministro suyo por ser malo; pues el Señor tiene siervos malos y buenos [...]. Se puede, pues, ser ministro de Cristo sin ser justo. Esto es prueba de su excelencia, pues, como a verdadero Dios que es, le sirve lo bueno y lo malo, pues todo lo ordena su providencia para su gloria. Por donde es claro que los sacerdotes, aunque sean pecadores, pueden consagrar la eucaristía" (3 q.82 a.5).

50 En el mismo sentido Pedro Lombardo: "Solet etiam quaeri utrum pravi sacerdotes hoc sacramentum conficere queant. Ad quod dici potest quod aliqui, licet pravi sint, consecrant vere, scilicet qui intus sunt nomine, sacramento, etsi non vita, [y cita a San Agustín]: 'quia non in merito consecrantis, sed in verbo efficitur Creatoris. [Y cita este otro texto de San Gregorio: "Sive ergo per bonos, sive per malos ministros intra Ecclesiam dispensetur, sacrum tamen est, quia Spiritus

Universidad Pontificia de Salamanca

Puesto que *"sacramentum gratiae dat Deus per malos, ipsam [...] gratiam per se ipsum"* (p. 71). Caifás no fue un sumo sacerdote bueno y digno de fe, *"verum est tamen quod dat"* (ib.): a través de él, por el ministerio de que estaba revestido, habló el Espíritu (Jn 11,51). Entonces, ¿la misa del mal sacerdote aprovecha tanto como la del bueno? También aquí se guía por la doctrina de Santo Tomás (3 q.82 a.6). Desde el punto de vista del sacramento, en cuanto que Cristo actúa a través de él *"ex opere operato"*, es idéntico el valor de ambas misas. Lo mismo se diga del valor de las oraciones que el mal sacerdote eleva durante la misa, pues nos la dice por su cuenta sino *"in persona Ecclesiae"* (p. 71). Con todo Vitoria sabe perfectamente que no es lo mismo celebrar de una manera o de otra: pues *"quo melior fuerit minister, eo magis acepta erit oblatio: facilius enim et saepius, et amplius impetrat bonus [sacerdos], quam malus"*, puesto que a la oblación del buen sacerdote los fieles se unen con más provecho[51]. Y no se puede perder de vista que el *"valor missae ex assistentia audientium [...]. Unde regulariter maioris valoris est missa dicta ubi sunt multi, quam ubi sunt pauci"* (p. 72).

¿Pueden consagrar los sacerdotes herejes, cismáticos y degradados? Pedro Lombardo enseña que la consagración realizada por este tipo de sacerdotes es nula[52]. Vitoria, por el contrario, con todos

---

Sanctus vivificat; nec bonorum dispensatorum meritis ampliatur, nec malorum attenuatur" (Dist. XIII, 1).

51 "La oración que se hace en la misa se puede considerar de dos maneras: en cuanto tiene eficacia por la devoción del sacerdote que ora, y así no hay duda que la misa del mejor es más fructuosa; y en cuanto la hace el sacerdote en persona de toda la Iglesia, cuyo ministro es. Este ministerio lo conservan también los pecadores, de quienes hemos dicho que retienen asimismo el ministerio de Cristo. Y por este capítulo no sólo es fructuosa la oración que el sacerdote pecador dice en la misa, sino también las demás oraciones que hace en los oficios eclesiásticos, representando la persona de la Iglesia. Sus oraciones privadas no son eficaces, porque 'la oración de quien no da oído a la ley será execrable' (Prov 28,9)" (3 q.82 a.6).

52 "Illi vero qui excommunicati sunt, vel de haeresi manifeste notati, non videntur hoc sacramentum posse conficere, licet sacerdotes sint; quia nemo dicit in ipsa consecratione *offero*, sed *offerimus*, quasi ex persona Ecclesiae. Et ideo, cum alia sacramenta extra Ecclesiam possint celebrari, de hoc non videtur. [Y después de traer el testimonio de Agustín, Gregorio y Jerónimo concluye:] "Ex his colligitur quod haereticus a Catholica praecisus nequeat hoc sacramentum conficere, quia sancti angeli, qui huius mysterii celebrationi assistunt, tunc non adsunt, quando haereticus vel simoniacus hoc mysterium temerare praesumit". Además, "in huius autem mysterii expletione, sicut formam servari, ita ordinem haberi, scilicet ut sit sacerdos, et intentionem adhiberi oportet, ut illud facere intendat. Sed si non credit de illo mysterio sicut veritas habet, nunquid potest intendere illud conficere? Et si non intendit, nunquid conficit?" (Dist. XIII, 1).

Universidad Pontificia de Salamanca

los teólogos, *"nemine excepto"*, asegura que *"postquam quis est semel ordinatus, semper potest consecrare veram eucharistiam"* (n. 92, p. 72). Y fundamenta su aserción del siguiente modo: si Cristo permite ser tocado y comido *"a malis, ergo eadem ratione permittet se consecrari a malis"*. Además, si un sacerdote herético vuelve a la Iglesia no es ordenado de nuevo, *"ergo antea poterant consecrare"*. Finalmente, si el carácter sacerdotal en el que se funda la potestad de consagrar es indeleble, también lo será la misma potestad. Ahora bien, en relación con el valor de las misas celebradas por herejes y excomulgados, *"cum sint separati ab Ecclesia, a qua valorem habent"*, Vitoria muestra cierta vacilación *("dubitari posset")*. Pero como han recibido la potestad de la Iglesia, aunque usen mal de ella, *"probabilius est quod valent et prosunt aliis"* (p. 73). Entonces ¿es lícito oír la misa y recibir la comunión de sacerdotes herejes, cismáticos y excomulgados? Siguiendo la doctrina de Santo Tomás, asegura Vitoria que no es lícito si tales sacerdotes han sido públicamente suspendidos, como sucede con los concubinarios públicos y simoniacos; en otros casos, es lícito *("ab aliis autem licitum est")* (n. 93, p. 73)[53]. El concilio de Basilea da un paso más al prescribir*"quod*

Santo Tomás es de parecer diferente: "Quienes recibieron dentro de la Iglesia con la ordenación sacerdotal la potestad de consagrar la tienen rectamente, aunque no hagan recto uso de ella si después se separan por herejía, cisma o excomunión. Quienes se ordenan ya separados, ni legítimamente la tienen ni la usan rectamente. Que tienen potestad es claro, pues [...] cuando vuelven a la unidad de la Iglesia no son reordenados; se les recibe con sus órdenes. Y como la consagración de la Eucaristía es acción consiguiente a la potestad de orden, los separados de la Iglesia por herejía, cisma o excomunión pueden consagrarla, y, consagrada por ellos contiene el cuerpo verdadero y la sangre de Cristo. Pero no lo hacen rectamente, y pecan al hacerlo. Por ello no perciben el fruto del sacrificio, que es precisamente el sacrificio espiritual" (3 q.82 a.7).

En la misma línea de argumentación teológica se sitúa la respuesta a la cuestión de la consagración por parte de un sacerdote degradado: "La potestad de consagrar la Eucaristía se posee por el carácter sacerdotal del orden. Todo carácter es indeleble, porque se da con una consagración. En general, la consagración de las cosas es perpetua y no se pierde ni se reitera. Por donde es evidente que el poder de consagrar no se pierde con la degradación [...]. Con ello queda claro que el sacerdote degradado puede consagrar este sacramento" (3 q.82 a.8).

53 "Los sacerdotes herejes, cismáticos, excomulgados o pecadores, aunque tengan poder para consagrar la Eucaristía, no lo usan con rectitud y pecan cuando lo hacen. Quien hace causa común en el pecado de alguien, se hace partícipe de él [...]. Por tanto no es lícito recibir de ellos la comunión ni oír su misa". Esto es así cuando hay una sentencia eclesiástica de por medio, pero puede darse que un sacerdote pecador no haya sido sancionado expresamente por la Iglesia, y "si están suspensos por ley divina en cuanto a ellos respecta, pero por ley eclesiástica no lo están por lo que respecta a la comunidad. De ahí que sea lícito recibir de ellos la comunión y oír su misa mientras no llegue la sentencia de la Iglesia" (3 q.82 a.9).

Universidad Pontificia de Salamanca

occulte excommunicatus non debet publice vitari" (p. 73)[54]. Sin embargo, cuando uno sabe que un sacerdote es pecador oculto, haría bien en no acercarse a oír su misa y recibir de él los sacramentos, a fin de hacerle reflexionar para que vuelva al buen camino *("incutiam ruborem et moveam illum ad poenitentiam")* (p. 74). Ahora bien, como enseña Santo Tomás: "Porque rehuyamos oír misa de tales sacerdotes o comulgar de sus manos, no rehuimos los sacramentos de Dios, sino más bien los veneramos. De hecho se debe adorar la Hostia consagrada por éstos y, si se reserva, puede sumirla lícitamente el sacerdote legítimo. Lo que rehuimos es el pecado de quienes administran indignamente" (3 q.82 a.9 ad 1).

¿Puede un sacerdote abstenerse completamente *("omnino")* de celebrar la misa? Según Santo Tomás (3 q.82 a.10), en principio, el sacerdote está obligado a celebrar la misa[55]. Como él, Vitoria piensa que *"sine gravi peccato sacerdos non potest abstinere a celebratione"* (p. 74). Entonces, ¿peca mortalmente el sacerdote que no celebra la misa? No se puede sostener tal cosa, *"quia nullum est praeceptum iuris divini, aut humani de hoc"* (ib.). Sin embargo, no está exento de pecado *("non excusatur a peccato")*, pues no ofrece el sacrificio para lo cual ha sido ordenado. Vitoria es partidario de la celebración diaria *("quotidie")* y a la hora oportuna, es decir, *"ab hora diei tertia usque ad nonam: quia tunc est Christus crucifixus"* (n. 95, p. 75)[56]. Critica el abuso de la celebración de las misas de difuntos o de santos legendarios, lo que considera un *"error mulierc ularum et indiscreta laicorum devotio"* (n. 95, p. 75). Vitoria aconseja que *"in*

54 J. Alberigo et alii (curantibus), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (Bologna: Istituto per le Scienze Religiose 1973³): sessio XX (22 ian. 1435) 485-487.

55 "Algunos opinaron que el sacerdote puede lícitamente abstenerse del todo *[omninol* de consagrar cuando no tiene cura de almas que le obligue a administrar los sacramentos al pueblo. Pero esto es opinar sin razón. Porque cada uno tiene obligación de hacer fructificar oportunamente la gracia recibida [...]. La oportunidad de ofrecer el sacrificio no se juzga sólo con relación a los fieles de Cristo, a quienes se han de administrar los sacramentos, sino también y principalmente con relación a Dios, a quien se ofrece sacrificio al consagrar. Por donde se ve que, aunque no tenga cura de almas, no está permitido a ningún sacerdote dejar de celebrar por entero *[omninol*, sino que parece que tenga que hacerlo en las principales fiestas, máxime en aquellos días en que los fieles tienen por costumbre comulgar" (3 q.82 a.10).

56 "Y porque la pasión del Señor tuvo lugar desde la hora tercera hasta la nona, celebra regularmente la Iglesia en esa parte del día" (3 q.83 a.2; en ad 4 de este mismo a.2 hace referencia Santo Tomás a las dos excepciones de la celebración nocturna de la Eucaristía: la noche de Navidad y el Sábado Santo, en la primera porque en esta noche nació el Señor, y en el segundo "porque resucitó de noche, cuando aún se estaba en tinieblas y el sol no se había manifestado todavía").

Universidad Pontificia de Salamanca

festivitatibus dicatis missam de die", pues no es razonable *"quod in die celebri dicatur missa de defunctis"* (ib.). En principio, sólo está permitido celebrar una vez al día, ahora bien *"credo quod in casibus propter quos licet bis celebrare, licebit etiam noctu celebrare: ut propter infirmos"* (n. 97, p. 77).

¿Dónde celebrar la misa? Apoyándose en Santo Tomás (3 q.83 a.3), Vitoria afirma que sólo debe celebrarse la misa en los lugares consagrados por el obispo. No obstante si se concede la dispensa para celebrar en las casas[57], sin embargo, *"maxima irreverentia est dicere missam ubi dormiunt vir et uxor"* (p. 77s). El editor apoya esta reserva de Vitoria respecto de la celebración de la misa en el dormitorio matrimonial citando el decreto tridentino *"De observandis et vitandis in celebratione missarum"*[58].

¿Cómo se viola o profana el espacio sagrado de la iglesia? Vitoria, siguiendo a Santo Tomás (3 q.83 a.3) aduce tres modos de profanación: si en ella se comete un homicidio; pero si el homicidio es en defensa propia no se viola la iglesia (n. 99, p. 78); se profana también si se mantiene en ella una relación sexual *"non solum illicita, sed etiam licita viri cum uxore"* (ib.); finalmente, se viola el espacio sagrado si en él se da sepultura a un excomulgado. Evidentemente, después de la profanación es necesario proceder a su reconciliación, que es diferente si la iglesia está consagrada o bendecida.

5. La misa como sacrificio

Como Santo Tomás (3 q.83 a.1), tampoco Vitoria le dedica mucho espacio a esta cuestión. Murió mucho antes de que Trento promulgase el 17 de septiembre de 1562 su *"Doctrina de ss. Missae sacrificio"* (DS 1738-1760). Pero no había que esperar a este concilio para sostener que la misa es un sacrificio *"fide firma tenendum est et oposita assertio est haeretica"* (n. 102, p. 81). El argumento bíblico lo

57 "Cuando haya necesidad, se puede celebrar, con permiso del obispo, en casas no consagradas o violadas [...]. Pero nunca sin altar portátil consagrado por él [...]. Y esto porque, al ser la santidad de Cristo fuente de toda santidad eclesiástica, habiendo necesidad basta para celebrar este sacramento un altar santificado" (3 q.83 a.3 ad 2).

58 J. Alberigo et alii (curantibus), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, 736-737: "Neminem [...] permittant, neve patiantur, privatis in domibus atque omnino extra ecclesiam [...] sanctum hoc sacrificium a saecularibus aut regularibus quibuscumque peragi".

Universidad Pontificia de Salamanca

desarrolla Vitoria del siguiente modo: Cristo es sacerdote según el orden de Melquisedec (Heb 7); Melquisedec ofreció como sacrificio pan y vino (Gén 14, 17-20); si Cristo en la última cena al consagrar el pan y el vino *"non sacrificavit vere et realiter, nunquam fuit sacerdos secundum ordinem Melquisedec"* (ib.). En la nueva ley, inaugurada por Cristo, se necesita un nuevo sacerdocio para un nuevo sacrificio (Heb 7), puesto que *"lex et sacerdotium et sacrificium, ita connexa sunt ad invicem, ut nullum ab alio separari possit"* (ib.). La dimensión sacrificial de la Eucaristía está presente en el sacrificio del cordero pascual, el cual *"fuit figura agni Christi existentis sub speciebus panis et vini"*. Y la anuncian también los profetas (Dan 9,24-27; 12, 9-12; Mal 1,11). La misa es un sacrificio; esta doctrina se funda en la misma institución. En efecto, *"obtulit autem seipsum Christus in ultima coena sub speciebus panis et vini Deo Patri pro nobis"* (n. 103, p. 82). Toda esta doctrina la corrobora el editor Tomás de Chaves con la del concilio de Trento[59], entonces recién concluido, resumida en estos términos: *"Christus pro nobis bis seipsum obtulit in sacrificium. Primo incruente sub speciebus panis et vini. Secundo cruente sub propia specie verae carnis humanae in ara crucis"* (ib., cf. DS 1743).

La dimensión sacrificial de la Misa se funda, según Vitoria, en la condición sacerdotal de Jesús: como sacerdote tuvo algo que ofrecer, pues la función principal del sacerdocio es la ofrenda del sacrificio. Si su sacerdocio es según el rito de Melquisedec, su ofrenda será también diferente a los sacrificios de los sacerdotes levíticos. Nueva ley, nueva alianza, nuevo sacerdocio, nuevo sacrificio. Por eso, en última instancia, la dimensión sacrificial de la Misa se funda en la misma institución: en la última cena, mientras evocaban el sacrificio del cordero pascual, raíz y principio de la primera liberación, Jesús ofreció el sacrificio de su existencia en los dones del pan y del vino que dio a sus discípulos, para que así tuvieran parte en su sacrificio y alcanzaran la salvación definitiva.

Como Vitoria comenta el texto de la Suma, hay que tener presente lo que Santo Tomás afirma acerca de la misa como sacrificio[60].

59 *Doctrina de ss. Missae sacrificio* (DS1738-1760).

60 Pedro Lombardo también se pregunta "si quod gerit sacerdos proprie dicatur sacrificium vel immolatio, et si Christus quotidie immolatur vel semel tantum immolatus sit". Y responde: "Ad hoc breviter dici potest illud quod offertur et consecratur a sacerdote vocari sacrificium et oblationem, quia memoria est et repraesentatio sacrificii veri et sanctae immolationis factae in ara crucis. Et semel Christus mortuus est, in cruce scilicet, ibique immolatus est in semetipso; quotidie autem immolatur in sacramento, quia in sacramento recordatio fit illius quod factum est semel" (Dist. XII, 5).

Universidad Pontificia de Salamanca

Según él "la celebración de este sacramento [...] es imagen representativa de la pasión, que es verdadera inmolación". Si la pasión es un verdadero sacrificio (inmolación) y la Eucaristía es "imagen representativa" de la pasión, o sea, si hace presente en imagen, en sacramento, la misma pasión de Cristo, es un verdadero sacrificio, pero no otro, sino aquel mismo que representa. Por eso puede decir con verdad que en la Eucaristía se nos comunica el "efecto de la pasión": *"per hoc sacramentum participes efficimur fructus Dominicae passionis"* (3 q.83 a.1). Así, pues, "en la celebración de este misterio hay que tener en cuenta la representación de la pasión del Señor y la participación de sus frutos" (3 q.83 a.2). Esta conmemoración la realiza la Iglesia de dos maneras: una vez al año y diariamente. Se conmemora anualmente el día de la pasión y muerte del Señor: *"solum secundum quod in ipso capite nostro fuit perfecta [passio Christi]. Quod quidem factum est semel [...] et ideo sola commemoratio fit semel in anno"* (3 q.83 a.2 ad 1). Y en ese día precisamente no se celebra la Eucaristía, ya que *"veniente veritate, cessat figura"*. Pero no por ello queda la Iglesia ese día, el Viernes Santo, sin el fruto que se nos ofrece en el sacramento" (ad 2). Por la misma referencia simbólica se acostumbra celebrar la misa a la misma hora en que el Señor padeció y murió *("a tertia hora usque ad nonam")*.

Entonces, ¿por qué se celebra la misa diariamente? Porque de este sacramento procede todo el bien de los fieles *("In hoc sacramento recolitur passio Christi secundum quod eius effectu ad fideles derivatur")*, que debe alimentar diariamente sus vidas *("Quotidie autem fructum Dominicae passionis fideles percipiunt [...] Hoc autem quotidie, et propter fructum et propter iugem memoriam")* (3 q.83 a.2 ad 1).

Y puesto que en la misa participamos del sacrificio de Cristo, por eso Santo Tomás aconseja comulgar de las formas consagradas en la misa, reservando algunas para los enfermos, porque "la verdad debe corresponder en parte a la figura *[veritas quantum ad aliquid debet respondere figurae]*, y por eso no hay que reservar para otro día parte de la hostia consagrada que comulga el sacerdote, o de las que comulgan los ministro y el pueblo [...]. Pero como este sacramento se ha de tomar todos los días [...] es menester reservar algunas formas para los enfermos" (3 q.83 a.5 ad 11).

Universidad Pontificia de Salamanca

Conclusión

La Eucaristía es un sacramento, el más grande; cuando Vitoria habla así se refiere a las especies consagradas; ellas, las dos, son el único sacramento, pues sólo en las dos, en el pan y en el vino, se realiza la plenitud del signo sacramental. Si la Eucaristía es el mayor de los sacramentos y éstos nos los dejó el Señor como prenda de salvación, no cabe duda que la Eucaristía es necesaria para la salvación, es decir, para tener en nosotros la vida de Dios (Jn 53-54.57-58). Una necesidad que se satisface no sólo comulgando sacramentalmente ("por lo menos una vez al año": DS 812), sino también "en deseo" o por "destinación" (pues el niño bautizado está destinado, por la misma dinámica sacramental, a la Eucaristía y de ella vive, aunque muera sin recibirla).

Como la Eucaristía es el más excelente de todos los sacramentos, por eso fue anunciada con distintas figuras, sobresaliendo entre todas la del cordero pascual, sacrificio que mandó Dios como signo y en memoria de la primera liberación.

En cuanto a la estructura sacramental, Vitoria sigue el esquema hilemórfico vigente desde la primera escolástica. Respecto de la materia de la Eucaristía, nuestro teólogo se atiene a la doctrina "segura", es decir, al pan de trigo y al vino de vid, alimentos del área mediterránea (aunque no sólo de ella). ¿Qué hubiera pasado si Vitoria, que tan de cerca siguió los acontecimientos del descubrimiento de América, aportando una doctrina humanista imperecedera que fue la base del futuro derecho internacional, hubiera considerado materia del sacramento el pan de maíz? Consideró esta posibilidad, y no se cerró en banda a la introducción de esta nueva clase de pan como materia de la Eucaristía; pero dudó *("dubium est")* y por eso enseñó que no era oportuno consagrar aquel pan de "mayz".

Siguiendo el planteamiento aristotélico-tomista, Vitoria considera la materia en su estructura metafísica compuesta de sustancia y accidentes. La materia sacramental (el pan y el vino) en su apariencia externa aparece incambiada después de la consagración; luego la conversión del pan en el cuerpo del Señor y el vino en su sangre tiene que darse en el nivel de la sustancia, lo que permanece incambiados son los accidentes: cambia lo que no se ve (la sustancia), permanece intacto lo que se ve (las especies). O sea, el misterio eucarístico es la transustanciación, si con este término entendemos la transformación radical (sustancial) que acontece en el pan y en el vino por las palabras del Señor (la forma). Y gracias a que la conversión del pan y del vino en el cuerpo y en la sangre de Cristo se da en

Universidad Pontificia de Salamanca

el nivel de la sustancia, quedando intocados los accidentes, podemos recibir al Señor no en su propio ser, que no podríamos, sino en el signo de su sacrificio. Y porque se realiza realmente la conversión de los dones consagrados, que, aunque sigan pareciendo pan y vino son el cuerpo y la sangre del Señor, por eso los veneramos porque contienen a Jesucristo no sólo durante la celebración, sino también fuera de ella, mientras no se corrompan las especies, o sea, mientras aquello sea pan y vino de no haber habido consagración.

En relación con la "forma", que es el segundo componente esencial de la explicación hilemórfica del sacramento, Vitoria, como su maestro Santo Tomás, y Pedro Lombardo (Dist. VIII, 4), restringe la eficacia consecratoria a las solas palabras de la consagración *("hoc est corpus meum"; "hic est sanguis meus")*, apoyándose en una interpretación demasiado estrecha de san Cipriano y san Ambrosio, considerando las demás (no todo el canon, que eso ni se le pasa por la cabeza, sino las palabras introductorias y explicativas del relato de la institución) como no necesarias para la esencia del sacramento, aunque no por ello uno puede saltárselas sin cometer un grave pecado. Como la forma son las palabras de Jesús, no aparece para nada la acción del Espíritu Santo, en realidad está ausente a lo largo de todo el tratado. Vitoria asegura que la forma consecratoria puede decirse sin que se desvirtúe su eficacia sacramental en *"quacumque lingua"*, ahora bien ello no podría hacerse sin cometer un grave pecado, pero el sacramento ser realizaría igualmente.

¿Qué enseña Vitoria respecto de los frutos de este sacramento, así como de las disposiciones para recibirlo y el ministro que ha de presidirlo?

Sin duda el primero y principal fruto de la Eucaristía lo alcanzamos por la comunión: en ella recibimos la gracia al recibir al Autor de la gracia. Por eso la Eucaristía, bien recibida, con las debidas disposiciones, perdona los pecados, pues si es verdad que nos comunica la gracia, ésta es incompatible con el pecado. Lo cual no significa que, perdonados los pecados al recibir al Señor (en las circunstancias señaladas y con el arrepentimiento y dolor de corazón requeridos si uno se acerca en pecado), luego no haya que confesarlo, no para perdonarlo de nuevo (pues ya fue perdonado al recibir la gracia en la comunión), sino para no hacer superfluo el sacramento de la penitencia, que es el sacramento del perdón de los pecados cometidos después del bautismo, ya que la Eucaristía, como enseñará luego Trento (DS 1655.1661), no es el sacramento del perdón de los pecados (pues es sacramento de vivos, no de muertos); y sobre todo es necesario confesar los pecados con los que uno se

Universidad Pontificia de Salamanca

acercó a comulgar (vuelvo a repetir en circunstancias especiales y con la contrición requerida) porque nadie sabe si la recepción de la Eucaristía en tales condiciones se hizo o no con arrepentimiento perfecto.

Toca Vitoria también otro tema muy actual: ¿es lícito dar la comunión a un pecador "público", por ejemplo, a un político que defiende y promueve legislaciones abortistas o a un patrono que impone condiciones laborales de esclavitud? No debe dársela y no se le hace injuria alguna por ello. Naturalmente, el sacerdote tiene que valorar lo que significa e implica el calificativo de "público", es decir, que no ha de ser sólo conocida por él la situación en que se encuentra el pecador, pues se le ofendería gravemente.

Vitoria mantiene también las consabidas reservas en relación con el uso del matrimonio antes y después de la comunión. Tal postura es inevitable si el sexo ha sido durante largos siglos poco menos que demonizado. Pero su defensa del ayuno eucarístico me parece digna de tenerse en cuenta cuando hoy es tan frecuentemente ignorada. También es muy humana, y respetuosa con el sacramento, su postura favorable a dar la comunión a los que han perdido la razón, si teniéndola una vez se habían acercado a comulgar. En relación con la comunión frecuente y aun diaria, pues cada día necesitamos ser alimentados, critica severamente a los jueces que no permiten comulgar a los condenados a muerte, como si ellos juzgaran de la dignidad o indignidad de los reos para recibir la comunión (viático) en el momento del tránsito a la otra vida.

¿Qué piensa Vitoria de la comunión bajo las dos especies? Después de lo decretado en el concilio de Constanza (DS 1198-2000) no iba a abogar él por la praxis tradicional, a saber, la comunión bajo las dos especies; así que repite que no es de precepto divino ni necesaria para la salvación, y que se ha impuesto por razones "pastorales" y de reverencia al sacramento. Sin embargo, el sacerdote debe siempre comulgar bajo las dos especies, si quiere realizar el *"sacramentum perfectum"*. Con lo que indirectamente afirma que esta forma de comunión es la que realiza plenamente el signo que Jesús nos dejó para participar de su sacrificio.

Como la Eucaristía es el sacrificio de Cristo, y la ofrenda del sacrificio corresponde sólo al sacerdote, éste es el único ministro de este sacramento, y lo es aunque sea malo, o incluso hereje, cismático o degradado, en cuanto que en este sacramento el sacerdote actúa *"in persona Christi"* y también *"in persona Ecclesiae"*. Evidentemente, tal acción realizada por un sacerdote malo, herético o

Universidad Pontificia de Salamanca

degradado no le aprovecha a él, ni tampoco a los que, a sabiendas de la situación irregular del sacerdote, acuden a su celebración.

El mérito teológico y pedagógico de Vitoria en cuanto a sus lecturas o lecciones ordinarias sobre los sacramentos se refiere, consistió en cambiar de libro de texto y dictar las explicaciones del mismo: con él se estableció en Salamanca la *Summa Theologiae* de Santo Tomás como guía del conocimiento teológico. Esta sería la principal innovación metodológica. A lo largo de este trabajo se ha podido comprobar cómo las lecciones sobre el sacramento de la Eucaristía impartidas por Vitoria, según los apuntes recopilados por su discípulo Tomás de Chaves, son en realidad un comentario bastante ceñido de la STh 3 qq. 73-83. Precisamente por ello, por esta dependencia excesiva del texto tomasiano, no se nos muestra aquí Francisco de Vitoria como un teólogo original. Pero él puso las bases sobre las que luego sus discípulos Soto, Cano y Bañez, entre otros, consolidarían el prestigio de la Escuela de Salamanca.

José María de Miguel González

ABSTRACT

Francisco de Vitoria († 1546) understood theology as a practical science and not as a merely speculative one, that is, as a light that illuminates and guides men's life. For that reason, his "theological rereadings" had a great impact, since they dealt with highly topical matters. This paper presents a not so well known Vitoria: his Eucharistic theology just as it was compiled in the notes given for printing by one of his students. Vitoria tackles 44 questions in his explanation of the Eucharist Sacrament following Saint Thomas STh 3, qq. 73-83. However, Vitoria had to explain the IV book of the *Sentences* but he replaced it with the *Summa*. For this reason, this study mentions Pedro Lombardo and Thomas Aquinas additionally, since both help to understand better the "readings" that Tomás de Chaves compiled from his master Francisco de Vitoria.

Key words: Sacrament, sacrifice, minister.

Universidad Pontificia de Salamanca