

Eucaristía en la teología hispana. Siglos XVI-XVII. Domingo de Soto (escuela de Salamanca) y Juan de la Anunciación (Salmanticenses). Aportaciones más relevantes y síntesis comparada

Dionisio Borobio

Universidad Pontificia Salamanca

Resumen: El artículo presenta una síntesis comparativa de las aportaciones de dos autores hispanos sobre la Eucaristía: Domingo de Soto (1494-1560), perteneciente a la Escuela de Salamanca, y Juan de la Anunciación (1633-1701), teólogo relevante de los Salmanticenses. Los dos autores representan la neoescolástica que predomina en Salamanca y, si bien los dos autores comentan a Santo Tomás, manifiestan también unas diferencias de interpretación y un progreso teológico complementario, como puede apreciarse en sus tratados correspondientes sobre la Eucaristía.

Palabras clave: Eucaristía, sacramento, sacrificio, sacerdotes, materia y forma, devoción eucarística.

Abstract: The article presents a comparative synthesis of the contributions of two Hispanic writers on the Eucharist: Domingo de Soto (1494-1560), belonging to the School of Salamanca, and John of the Annunciation (1633-1701), the relevant theologian of the *Salmanticenses*. The two authors represent the neo-scholasticism that predominates in Salamanca and, although the two authors comment on St. Thomas, they also show differences of interpretation and a complementary theological progress, as can be seen in their corresponding treatises on the Eucharist.

Keywords: Eucharist, Sacrament, Sacrifice, Priests, Matter and Form, Eucharistic Devotion.

Nos proponemos a continuación ofrecer una síntesis de las aportaciones que creemos más importantes de los que se considera son los máximos representantes hispanos de la teología eucarística, en los siglos XVI-XVII: Domingo de Soto (perteneciente a la Escuela de Salamanca) y Juan de la Anunciación (perteneciente a los Salmanticenses). Los dos autores representan la neoescolástica y, aún siguiendo fielmente la enseñanza de Santo Tomás, aportan algunos aspectos interesantes, no sólo para la comprensión de la eucaristía en aquel momento, sino también para la comprensión y vivencia de la eucaristía en el momento actual.

No tratamos de ofrecer un simple resumen de sus comentarios, sino comparar los diversos planteamientos que se proponen sobre algunos de los puntos centrales del tratado de Eucaristía. De este modo podemos apreciar la continuidad y a la vez la evolución en la comprensión, explicación y la aplicación de la celebración de la eucaristía, según las situaciones y necesidades que se le van presentando al pueblo de Dios. La misma y única eucaristía, comprendida y explicada con lenguaje semejante, y a la vez con fidelidad a lo que supone su identidad y su significado fundamental. Ayer como hoy siguen interrelacionándose, aunque de forma diversa, la *lex credendi*, la *lex orandi* y la *lex vivendi* de la eucaristía.

En los dos casos se trata del comentario a la Suma Teológica de Santo Tomás III, q. 73-83 sobre la Eucaristía. D. de Soto lo explica en su comentario *In IV Sententiarum*.¹ Juan de la Anunciación

¹ D. Soto, *Commentariorum Fratris Dominici Soto Segobiensis... In quartum Sententiarum*, tomus Primus, Salamanticae 1570: Distinctio Prima. De sacramentis in genere, pp. 3 ss. Es en la *Distinctio* octava, donde comienza a tratar sobre la Eucaristía: *De sacramento Eucharistiae secundum se*. Utilizamos la versión digitalizada por la BSB: Bayerische Staatsbibliothek. Münchener Digitalisierungs Zentrum: Soto, Domingo de, *In quartum Sententiarum commentarii*, Bruselles 1601. Signatur: 2 Dogm. 314. En la comparación citamos entre paréntesis las páginas que corresponden a esta edición y, cuando lo creemos oportuno citamos los textos originales más significativos. Una bibliografía relacionada: M. Andrés Martín, *La teología española en el siglo XVI*, vol. I, Madrid 1976; vol. II, Madrid 1977, pp. 362-365; J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid 2000, pp. 399-500. 954-956.; L. Martínez Fernández, *Los caminos de la teología. Historia del método teológico*, Madrid 1998; D. Borobio, *Antropología y sacramentos en Domingo de Soto. Una interpretación de la antropología sacramental en Santo Tomás*, Jornadas de Teología en la Univ. Pontificia de Salamanca, 2015.

incluye su tratado sobre la Eucaristía en el t. XI, con fecha de edición de 1727, perteneciente al *Cursus Theologicus Salmanticensis*.² Los dos autores siguen el método común en la neoescolástica de aquel momento: planteamiento y adversarios; doctrina más común teniendo en cuenta a Santo Tomás; cuestiones más importantes planteadas; diversidad de opiniones; respuesta y conclusiones.

La conclusión comparativa que ofrecemos es el fruto de dos publicaciones sobre el tema: “La Eucaristía en Domingo de Soto” (s. XVI), y “La Eucaristía en los Salmanticenses” (siglo XVII). Un comentario actualizado” (Salamanca 2012). En estos dos libros puede encontrarse un comentario más amplio sobre el tema, siguiendo el pensamiento de cada uno de estos dos autores. Nuestro objetivo es facilitar el acceso y conocimiento a la explicación de estos grandes autores, a un sacramento tan importante como la Eucaristía, situado en el contexto social y eclesial del momento. En nuestro cuadro comparativo citamos para cada punto comparado los lugares de la Suma Teológica a que se refieren ambos autores, así como las páginas de su comentario en la fuente que utilizamos en cada caso.

² Collegii Salmanticensis FF. Discalceatorum B. Mariae de Monte Carmelo. Primitivae observantiae. CURSUS THEOLOGICUS. *Iuxta miram Divi Thomae Praeceptoris Angelici Doctrinam*. Tomus Undecimus. Complectens Tract. XXII et Tract. XXIII: I. “*De sacramentis in genere. II. De eucaristía, Barcinone 1727 (Ex typografia Carmelitarum Discalceatorum Conventus S. Joseph)*”. En nuestro comentario utilizamos la versión digitalizada por la UPS, y citamos las páginas que corresponden a esta versión. Las páginas citadas en el cuadro comparativo corresponden también a esta edición. Cuando lo consideramos conveniente y más significativo citamos el texto original. Bibliografía relacionada: Enrique del S. Corazón (E. Llamas), *Los Salmanticenses. Su vida y su obra. Ensayo histórico y proceso inquisitorial de su doctrina sobre la Inmaculada*, Madrid 1955; Id, *El Colegio Salmanticense, O.C.D. y la Universidad de Salamanca: Ephemerides Carmeliticæ 14 (1960) 127-175*; Id., “Presupuestos o base filosófica de la teología de los Salmanticenses”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía XI (1984) 481-496*; Tx. Deman, *Salamanque, Théologiens de*, en DTC 14,1024-34; S. H. De Franceschi, *Agustinismo y molinismo*. Del uso que los Salmanticenses (1631) hicieron de las enseñanzas de San Agustín contra las tesis de Luis de Molina, en *Agustín en España siglos XVI y XVII*, pp. 81-97.

LA EUCARISTÍA EN
DOMINGO DE SOTO
(ESCUELA DE SALAMANCA)

Introducción

Domingo de Soto es el gran teólogo de la Escuela de Salamanca. Comienza su tratado sobre la Eucaristía con una introducción sobre la importancia y centralidad de la eucaristía para los bautizados, distinguiendo entre “el sacramento de la eucaristía en sí mismo” y “el sacramento de la eucaristía como sacrificio”. Fundamentalmente se propone hacer un comentario a la enseñanza de Santo Tomás en la Suma sobre la eucaristía (q. 73-83). Divide su estudio sobre la eucaristía en cinco Distinciones o capítulos (desde la Distinctio VIII hasta la Distinctio XIII).³

Además de resaltar que su objetivo es comentar a Santo Tomás sobre el tema, subraya la relación de la eucaristía con el bautismo y la confirmación; destaca que como convivio es alimento de la fe; insiste en que expresa, significa y a la vez realiza la unidad de la Iglesia (*Ecclesiae unitatem tum significat, tum subinde efficit*); la considera como algo implicado y exigido por el mismo bautismo, pues en el mismo bautismo se encuentra el *votum eucharistiae*. Estos aspectos no aparecen así destacados en los Salmanticenses.

LA EUCARISTÍA EN
JUAN DE LA ANUNCIACIÓN
(SALMANTICENSES)

Introducción

El autor nos ofrece fundamentalmente un comentario teológico a la Summa Theologica de Santo Tomás, en las cuestiones que se refieren a la eucaristía (q. 73-83), recurriendo cuando lo considera necesario a otros escritos del Aquinate relacionados con el tema. El autor tiene en cuenta sobre todo los comentarios de la Escuela de Salamanca. Juan de la Anunciación, lejos de ser un simple repetidor o sintetizador, es un recreador de la doctrina tomista, que reelabora en diálogo con las diversas opiniones y sentencias, con las posturas de los Protestantes, y en especial teniendo en cuenta la doctrina del concilio de Trento. Bajo el esquema de desarrollo propio de la época, nos ofrece un verdadero escenario de diálogo entre las diferentes sentencias, siempre con el propósito de defender la enseñanza de Santo Tomás, y la doctrina propuesta por el concilio de Trento. En algunos puntos manifiesta una evidente fidelidad a las interpretaciones más propias de los Salmanticenses.

El método de desarrollo que sigue en el Tratado de eucaristía, obedece a lo que en el momento estaba en vigor. Divide la materia en *Quaestiones* o partes principales; estas en *Disputationes* o capítulos

³ Utilizamos la versión digitalizada por la BSB: Bayerische Staatsbibliothek. Münchener Digitalisierungs Zentrum: Soto, Domingo de, *In quartum Sententiarum commentarii*, Bruselles 1601. Signatur: 2 Dogm. 314. Citamos las páginas de esta edición correspondientes al tratado sobre la eucaristía: pp. 195-343.

Su introducción al Tratado no es tan rica como la que nos propone Juan de la Anunciación, quien exalta la importancia y devoción que merece este Sacramento (pp. 195-197).

Soto, por su parte, destaca más la relación de la eucaristía con el bautismo, en cuanto alimento necesario para el crecimiento de la nueva vida; la necesidad de la eucaristía para la salvación, por incluir el mismo bautismo el *votum* o intención de recibir la eucaristía, implícitamente en el bautismo de niños, explícitamente en el de adultos. De aquí puede sacarse una aplicación respecto a la iniciación cristiana: lo más importante para salvar la unidad de la iniciación cristiana, es la co-implicación o mutua referenciación dinámica e intencional de los tres sacramentos (pp. 197-198).

En cambio, los Salmanticenses no hacen en este momento ninguna alusión a la relación de los tres sacramentos como “sacramentos de la iniciación cristiana”.

más importantes; estos en *Dubia* o cuestiones que es necesario aclarar y explicar; y estas en distintos *Articula* que avanzan en la resolución de la cuestión planteada. Y especialmente nos resulta interesante cómo el autor recurre, aunque no siempre, al fundamento en la liturgia y la oración de la Iglesia, por lo que con cierta frecuencia se remite a las palabras del canon romano y a otros textos oracionales.

El desarrollo que hace de la teología eucarística sigue fundamentalmente el orden que propone Santo Tomás en la Suma, pero no se atiene rigurosamente a él, ya que a veces incluye cuestiones nuevas o interrogantes que son propios del momento. En su discurso juegan un papel importante algunos principios teológicos sobre la eucaristía, como son: la centralidad de la eucaristía; su originalidad sacramental, destacando la semejanza y diferencia con los demás sacramentos (principio de analogía); la necesaria distinción entre eucaristía “sacramento” y eucaristía “sacrificio”; su especificidad como “sacramento permanente”, que no se reduce al “uso” o aplicación de lo consagrado; la especial representatividad que en la confección del sacramento desempeña el ministro actuando “in persona Christi”; la unicidad dentro de una diversidad de signo (pan y vino) que se da en la eucaristía y su necesaria unión *per concomitantiam*; el modo de presencia de Cristo en la eucaristía, en cuanto Señor de la gloria, y en cuanto oblación que se ofrece incruentamente en sacrificio...(pp. 467-469).

Devoción y amor a la eucaristía: En todo caso, hay que reconocer

Los nombres de la eucaristía

Soto resume el sentido de los nombres principales señalando su diferencia de significado y atendiendo a la triple dimensión del sacramento, como dice el Aquinate: Es signo conmemorativo de la ya acontecida pasión de Cristo, y por eso “sacrificio”; es signo demostrativo de la gracia presente, y por eso se le llama “sinaxis” o comunión; y es signo pronóstico, y por eso se le llama *viaticum* y *eucharistia*. A lo que añade Soto otras denominaciones, como *teleta teletorum*, es decir “misterio de los misterios” (*mysterium mysteriorum*), de la misma manera que los antiguos refiriéndose al lugar sagrado hablaban de “Sancta sanctorum”. Se le puede llamar así porque, a diferencia de los demás sacramentos que santifican cuando se aplican, la eucaristía contiene el mismo cuerpo de Cristo del que se derivan los otros sacramentos; y porque en la eucaristía se realiza de forma especial aquella triple dimensión o aplicación. Y de modo

que al principio, en el medio y al final de su discurso teológico sobre la eucaristía, Juan de la Anunciación manifiesta una gran devoción y amor a la eucaristía; una actitud ponderada ante las diversas cuestiones planteadas, lejos de toda interpretación extrema; un espíritu dialogante con otras opiniones y autores que defienden posturas contrarias; una lógica argumental impresionante, a favor de la defensa de la enseñanza de Santo Tomás y de la doctrina de la Iglesia (Trento).

Los nombres de la eucaristía

El autor comienza señalando que el bautismo y la confirmación deben ser tratados más en la teología práctica y moral, pero la eucaristía merece ser estudiada más teológicamente. Ninguna alusión a la relación de los tres sacramentos como “sacramentos de la iniciación cristiana” (III, q. 73, a. 4).

Pondera de modo admirable la dignidad, sublimidad y admiración que le produce el sacramento de la eucaristía, recordando expresiones de los Padres y de Santo Tomás. Es un canto de devoción al misterio eucarístico, destacando desde el principio la unión entre devoción y razón, como actitud más adecuada para acercarse a este misterio, como hacía el maestro Sto Tomás, a quien quiere imitar (pp. 469-470).

En cuanto a los nombres (pp. 524-527), además de los que ya emplea Santo Tomás (*eucharistia, sinaxis, viaticum, calix, panis, fractio panis, sacrificium, sanctissimum sacramentum*), destacan otros, como *Corpus et sanguis Christi*:

especial el nombre de *Caena Domini: caena dominica*, del que dice: Es aplicación. Es cierto que la Escritura emplea esta significación de pasado, presente y futuro, debido a la grandeza de los misterios que contiene. En cuanto al nombre "sacrificio" se llama así porque actualiza representativamente el mismo sacrificio de Cristo, y por eso el canon dice *hostia pura, sancta, immaculata*. Defiende que Cristo utilizó pan ázimo, como ha hecho la tradición de la Iglesia. Y también trata en este momento del lugar (cenáculo) y de las personas que participaron en esta primera eucaristía. Si participó Judas, y también la Virgen María...

sacramentum corporis et sanguinis Christi; Metalepsis: Assumptio (Porque en la eucaristía asumimos la divinidad del Hijo de Dios, como si se tratara de una extensión del misterio de la encarnación en cada hombre). Y de modo especial el nombre de *Caena Domini: caena dominica*, del que dice: Este nombre, que es el que prefieren utilizar los Luteranos y los Calvinistas, y lo hacen para insistir en que la eucaristía es solo banquete, que consiste en comida y bebida. Es cierto que la Escritura emplea este nombre: *Iam non est dominicam caenam manducare* (1 Co 11). Pero, dada la interpretación de los herejes, algunos prefieren no nombrarla de esta manera, aludiendo a que en Pablo se trata todavía de *convivio* o *ágape* que acompañaba a la eucaristía, lo que el mismo Apóstol critica por los abusos a que dio lugar. Pero el autor piensa que, más allá de estas interpretaciones, la eucaristía puede llamarse con toda verdad *caena Domini*, como hacen muchos autores (*Sentimus itaque sacramentum eucharistiae posse non immerito 'caenam Domini' aut 'dominicam' appellari*). Y no vale decir que esto puede inducir a un abuso en la comida y bebida de los elementos del pan y del vino, porque en la actualidad difícilmente puede darse este abuso. Respecto a las acusaciones que los herejes hacen, es preciso insistir en lo fundamental que se afirma en la Escritura, conscientes de que otros aspectos han sido determinados por la Iglesia (v.gr. ayuno). En una palabra, en la Iglesia no debe considerarse como sospechoso a aquel que utiliza el nombre de *Caena Domini* para designar la eucaristía (pp. 516-525).

La institución de la eucaristía

Se comienza respondiendo a las dos herejías más importantes en relación con la presencia, afirmando la real y verdadera presencia del cuerpo y la sangre de Cristo en la eucaristía (contra los calvinistas); y la ausencia y desaparición de la sustancia el pan y del vino contra los luteranos y su defendida con-sustanciación (q.73, a.5). Ahora se propone tratar sobre las verdaderas raíces de estos errores, una de las cuales es la comprensión que tienen de la institución de la eucaristía:⁴ su interpretación de la Escritura, su autor y el momento y lugar de la institución, la materia que se asume y las palabras que le acompañan. Según la doctrina católica es *certum de fide* que Cristo instituyó la eucaristía *per se atque immediate*. Y ello se prueba de modo evidente por los textos del Evangelio: Mt 26; Mc 14; Lc 21; 1 Co 11. Esta es la fe que ha confesado de modo permanente la Iglesia católica, y la que se recoge en los diversos concilios, sobre todo Trento (pp. 200-202).

Se detiene a estudiar el “tiempo y la fecha de la institución”, dadas las discusiones existentes entre Griegos (13 mes de Nisán) y Latinos (14 mes de Nisán). El autor se inclina por sostener que Cristo instituyó la eucaristía el día o la luna 14 del primer mes, como enseñan los Padres, los Doctores de la Iglesia Latina y el Doctor Angélico, que lo explica ampliamente, y para nuestro autor constituye un argumento definitivo (q.73, a.6).

La institución de la eucaristía

Se explica la institución del sacramento por Cristo, basándose en el testimonio de la Escritura, sobre todo la última cena, como es lógico (q.73, a.5). El autor se detiene también en explicar el tiempo y la fecha en que fue instituida (en qué día caía el 14 del mes de Nisan o de la Luna llena), la materia que fue consagrada por Cristo (si pan ázimo o fermentado, el sentido de la mezcla de un poco de agua en el vino, si el mismo Cristo recibió el sacramento, si Judas también comulgó (pp. 471 ss; 495-510) ...

Más importante nos parece la explicación de los motivos y finalidad de la institución de la eucaristía: por el deseo de difundir su bondad a todos los hombres; por ofrecer un signo permanente de unión en el amor; para prolongar la gloria de Dios manifestada en sus creaturas; por el deseo de Dios de prolongar su asociación a los hombres, como en la encarnación.

Instituyendo este sacramento, Cristo manifiesta todo su poder y dominio sobre las creaturas. En ella se transforma una sustancia en otra, hace que los accidentes existan sin sujeto, interviene el Espíritu con su poder, se concede a la humanidad una cierta inmensidad de modo que lo indivisible pueda existir en muchos y muy diversos lugares al mismo tiempo. Esto se percibe muy bien si comparamos la eucaristía con el misterio de la encarnación: en la encarnación la humanidad carece de supuesto propio, en la eucaristía los accidentes son separados del sujeto; allí el Verbo

⁴ Ibid., p. 495. Caput III. *De institutione Eucharistiae*.

En este momento incluye “la materia elegida para la institución de la eucaristía”: si pan ázimo o fermentado. Y concluye al respecto: queda claro que es sentencia común en la tradición de la Iglesia latina el que Cristo instituyó la eucaristía con pan ázimo, y la autoridad de la Iglesia Latina así lo ha confirmado a lo largo de los siglos, entendiéndose que si el bautismo es para la regeneración, la eucaristía ha sido instituida para el alimento de la vida espiritual.⁵

late bajo la humanidad del que se hace hombre, permaneciendo el Verbo impassible aunque padezca según su humanidad, aquí también permanece Cristo impassible, aunque externamente esté expuesto a lugares indignos y a injurias de los hombres. Por otro lado, en la eucaristía se armonizan diversas tensiones: Cristo resucitado y triunfante en el cielo, y Cristo presente en la Iglesia militante en la tierra; el Padre que atrae el Hijo en el cielo, y la madre Iglesia que quiere retener al Hijo en la tierra; los ángeles que aclaman al Rey de la gloria, y los hombres que desean les acompañe a lo largo de su vida. Parece que lo lógico sería dar la divinidad al cielo y sus ángeles, y dejar la humanidad en la tierra para los hombres. Pero no: Cristo no se divide, y lo asumido de una vez no se abandona nunca, por eso está todo él en el cielo y también todo él en la tierra; en el cielo ingresa según su propia especie o naturaleza, en la tierra permanece bajo las especies eucarísticas. Va al Padre y los Ángeles en la ascensión; viene a nosotros en la consagración; allí manifestado en plenitud, aquí oculto bajo los accidentes de pan y vino. El que está en la gloria con los Ángeles, permanece con nosotros hasta el fin del mundo.

Nuestro autor también se detiene en explicar las diversas figuras del AT que anunciaban la eucaristía. En todas estas figuras se pueden distinguir tres aspectos, como hace Santo Tomás: el que corresponde con el *sacramentum tantum*: pan y vino; el que

⁵ Ibid., p. 202: “Unde sicut contra illam mortem institutes est baptismus regenerationis; ita ad instar illius ligni vitae, institutum est hoc refectiois sacramentum, ad eandem spiritualem vitam sustentandam”.

corresponde a la *res tantum*, que consiste en el efecto de unidad que el sacramento causa en nosotros; y el que corresponde a la *res et sacramentum*, que consiste en el cuerpo y la sangre de Cristo presentes en las especies sacramentales. En el Antiguo Testamento existieron muchas figuras de este sacramento, que lo representaban *cum aliqua inadaequatione*, ya que algunas lo representan mejor como *sacramentum tantum*, otras como *res tantum*, y otras como *res et sacramentum*. Pero, entre todas estas figuras, y de modo más completo, hay una que representa la eucaristía de forma especial: es el cordero pascual. Pues, como explica Santo Tomás (art. 6), en esta figura se encuentran resumidos los tres aspectos indicados: el pan y el vino (*sacramentum tantum*), porque el cordero pascual se comía acompañado de panes ázimos y de vino: la presencia (*res et sacramentum simul*), porque el cordero se inmolaba para toda la multitud de los hijos de Israel siendo verdadera figura de la pasión y muerte de Cristo en la cruz; el efecto (*res tantum*), porque por la sangre del cordero pascual fueron protegidos los hijos de Israel de la esclavitud de Egipto.

Es una distinción que articula su discurso sobre la eucaristía, siguiendo a Santo Tomás. De ahí que diga en otro momento que es necesario tenerla siempre presente: *sacramentum tantum* (el signo externo, que significa pero no es significado); *res tantum* (que no significa, sino que es significado); y *res et sacramentum simul* (que por un lado es significado, y por otro significa otra cosa). En este momento quiere centrarse solo en el *sacramentum tantum*.

Sacramentalidad de la Eucaristía

Soto comienza tratando la “sacramentalidad de la eucaristía”. Ciertamente, la eucaristía es sacramento, pero un sacramento especial, distinto de todos los demás (q.73, a.1-2). Y lo explica recurriendo a la analogía corporal y comparándolo con el bautismo: el generado espiritualmente por el bautismo, necesita crecer, ser fortalecido por la confirmación, y alimentado por la eucaristía: *Quod sit sacramentum corporis et sanguinis Christi, quo vita spiritualis nutritur*. El autor recurre a la analogía antropológica ya destacada por Santo Tomás (D.I.q.6.art.1). Por otro lado, procede de modo comparativo desde el “principio de la analogía” (pp. 196-198). Por eso rechaza el que la consagración sea “sacramento” en si misma afirmando: La consagración no es sino una acción, por la que se realiza la forma del sacramento, y en si misma no es sacramento sino *via ad sacramentum*.⁶ En esto se diferencia la eucaristía del bautismo y la confirmación: que en ellos se trata de un uso de la materia, y en que el sacramento consiste en el uso o aplicación de esta materia, junto con la forma. En cambio, en la consagración no se trata del uso sino de la acción (*sed*

Sacramentalidad de la Eucaristía

Destaca el acento que pone en la especificidad de este sacramento respecto a los demás, aplicando de modo claro el “principio de la analogía”. Así afirma: La diferencia entre la eucaristía y los demás sacramentos que tienen una materia sensible es que la eucaristía contiene algo sagrado *absolute*: el mismo Cristo; mientras por ejemplo el agua del bautismo contiene algo sagrado *in ordine ad aliud*, es decir en orden a la santificación de otro. Por eso el sacramento de la eucaristía se realiza con la misma consagración de la materia, mientras otros sacramentos se realizan con la aplicación de la materia para la santificación del hombre. Y a esto hay que añadir otra diferencia: en la eucaristía la *res et sacramentum* (presencia de Cristo en las especies) es la misma materia, mientras la *res tantum* (efecto de gracia) se da en quien la recibe. En cambio, en el bautismo (y los demás sacramentos), se da a la vez el carácter (que es la *res et sacramentum*), y la gracia del perdón de los pecados (que es la *res tantum*). Por otro lado, la eucaristía consta de dos signos o “materia”, de dos “formas” o fórmulas

⁶ Ibid., p. 196: Considera que en el sacramento de la eucaristía deben considerarse cuatro cosas: “Videlicet species panis et vini consecratas, corpusque et sanguinem quae sub ipsis latent, et tertio eorumdem consecrationem, ac denique usum et sumptionem...Verumtamen his non obstantibus, dicendum consecrationem si res penitus auspiciatur, non esse sacramentum, sed sacramentale quoddam. Consecratio enim sacramenti non est nisi actio, qua per formam perficitur sacramentum; quare sicut forma qua fit consecratio, non est sacramentum, ita neque consecratio ipsa, sed est via ad sacramentum”.

in facto esse), y por tanto, no puede decirse que es *visibilis forma corporis Christi, sed species sunt quae ipsum repraesentant*. Por la consagración las especies representan el cuerpo oculto pero presente de Cristo que alimenta personalmente, pero también el cuerpo místico de Cristo que se alimenta con la misma gracia de la eucaristía. En los demás sacramentos el signo contiene la gracia; en la eucaristía está presente el mismo autor de la gracia: Cristo. Con otras palabras: los demás sacramentos contienen *res sacra*, en la eucaristía se contiene esta *res sacra absolute* y de modo permanente, que es el cuerpo y la sangre de Cristo. La intención de Soto es explicar que la eucaristía es un sacramento especial distinto de los demás en los diversos elementos que constituyen la sacramentalidad, según la concepción escolástica: el *sacramentum tantum*, la *res et sacramentum*, y la misma *res tantum*. Insiste en las semejanzas y diferencias con otros sacramentos (analogía), sobre todo con el bautismo, teniendo en cuenta los planteamientos al respecto de los protestantes, y destacando la originalidad y centralidad de la eucaristía, no solo para la vida cristiana en particular, sino también para la vida de la Iglesia como cuerpo místico de Cristo.

de consagración, y de dos aspectos bien diferentes aunque unidos: el que es a la vez sacramento y sacrificio. (pp. 528-542).

*El signo de la eucaristía:
materia y forma*

En cuanto a la materia defien-
de que debe ser el “pan de trigo” y
el “vino de la vid” (q.74, aa. 1-8). La
mezcla con un poco de agua res-
ponde a lo “de su costado manó
sangre y agua”, aunque no es de
esencia del sacramento, sino que
se trata de un precepto. Por la
consagración la sustancia del pan
es trasformada (transustanciada)
en el cuerpo, y el vino en la san-
gre de Cristo. Recuerda y rebat-
te los errores habidos acerca de
la “materia”. Y explica las razo-
nes “de congruencia” por las que
es apropiada esta materia: porque
se trata de una comida o convivio;
porque representa la muerte de
Cristo: separación de su cuerpo
y sangre; porque es alimento del
cuerpo y del alma; porque repre-
senta la pluralidad y unidad de la
Iglesia. El signo debe ser íntegro:
no es válido consagrar solo el pan
o solo el vino; no se puede “partir
el sacramento” (pp. 202-215).

A continuación, Soto se detie-
ne en explicar algunas cuestiones
al respecto, siguiendo a Santo To-
más: Si se requiere una determi-
nada cantidad de pan y vino, a lo
que responde con el criterio de la
proporcionalidad, según el núme-
ro de participantes y la situación.
Lo que sí es necesario es la pre-
sencia de la materia ante el sacer-
dote que consagra, junto con su
intención de consagrar. En cuan-
to a la distancia que puede haber
entre el signo y el ministro consa-
grante, alude a diversas opinio-
nes.

En conjunto, destaca en Soto
su insistencia en el criterio de la

*El signo de la eucaristía:
materia y forma*

Destaca, en primer lugar, su
dimensión antropológica: Cristo
se adapta a lo más normal y sencil-
lo, el pan y el vino, la comida y la
bebida, los dos elementos comu-
nes de la comida o convivio, que
además de expresar el significa-
do fundamental de la eucaristía:
el alimento, expresan también la
unidad y la complementariedad.
También en que sean dos signos
diferentes se manifiesta la origi-
nalidad de la eucaristía. Defien-
de que estos signos o “materia”
sea original: pan de trigo, y vino
de uva. La mezcla de un poco de
agua no es esencial, aunque tiene
un significado simbólico: además
de que recuerda que de la cruz
manó sangre junto con agua, ex-
presa la unión de los fieles a Cris-
to. Las dos especies expresan no
solo la presencia total de Cristo,
sino también la oblación y en con-
vivio integral (pp. 590-610).

Aclarado esto, y ya explica-
do el misterio de la eucaristía,
que sobre todo consiste en la tran-
sustanciación o conversión de la
sustancia del pan y el vino en la
sustancia del cuerpo y sangre de
Cristo, el autor se detiene en ex-
plicar cómo pueden permanecer
los accidentes en la nueva sustan-
cia, pues una cosa es lo que ven
los sentidos, y otra lo que cree-
mos por la fe. Afirma con claridad:
la permanencia de los acciden-
tes en la nueva sustancia depen-
de de la intervención de Dios, de
su poder y providencia, y es algo
que el intelecto humano reconoce
iluminado por la fe. Entonces, se
pregunta, ¿los accidentes pueden

cordura y discernimiento: Cristo no dio a sus ministros una potestad para irrisión de la fe y de los sacramentos (1Cor 10), sino para la edificación; el poder de consagrar ha sido dado para la edificación de los fieles, pero si el que consagra lo hace por un interés personal, o por irrisión o desprecio, comete un sacrilegio, aunque la consagración haya sido válida. Es claro que el sacramento implica un signo visible y sensible suficiente. Pero Soto evita las interpretaciones extremas, critica los abusos y errores (sobre todo de los protestantes), atiende a las circunstancias y necesidades de los fieles, invoca la cordura y la proporcionalidad, y no se entretiene en cuestiones que son “ridículos sofismas”.

Respecto a las discusiones sobre el tipo de pan, concluye el autor: aunque en el evangelio solo se dice *Christus accepit panem*, se entiende que es pan de trigo, o una especie muy especial o de un genero parecido. Esto no significa que el pan puro de trigo sea totalmente necesario, pues con frecuencia se admiten otras mezclas minúsculas.

Y en cuanto a si debe celebrarse con pan ázimo, hay que tener en cuenta dos aspectos: lo que es necesario para que exista el sacramento (pan de trigo);⁷ y lo que es conveniente por necesidad de precepto (que sea pan ázimo), lo que pide la Iglesia de Roma, pero

permanecer sin sujeto o sustancia propia? Sí, porque tampoco podemos decir que se adhieren a la sustancia del cuerpo y la sangre de Cristo, como si se tratara de una unión hipostática. No obstante, defiende que entre los accidentes hay uno que puede cumplir la función de “sujeto” de otros accidentes, como el color, el sabor, el olor...: es la cantidad (*quantitas*), que sería el accidente ordenador de los demás. El único milagro, entonces, sería el que permanezca la *quantitas* sin sujeto, pero los demás accidentes se ordenan en relación a la *quantitas*. Esto no supone el negar que los accidentes estén sometidos a los efectos producidos por los agentes naturales (v.gr. corrupción), pues Dios no se opone a la acción de estos agentes. Su presencia en las especies permanece mientras las especies consagradas permanecen (pp. 663-672).

En cuanto a la “forma” de la eucaristía no hay duda de que son las palabras de la consagración, que por el hecho de ser dos, y por pronunciarse antes de la aplicación, se diferencian de los otros sacramentos. (pp. 851-885). Además, destaca la originalidad de que se pronuncien en concordancia con los gestos que el mismo Cristo realizó en la última cena. Cristo instituyó la eucaristía consagrando, y consagró cuando instituyó la eucaristía con estas

⁷ Ibid., p. 207: “Itaque regula sit certa, quod omne et solum triticum sit materia, absque disputationes...”. Y en la p. 208 afirma: “Licet in evangelio non legatur nisi quod Christus accepit panem: nihilominus nomine panis in communi sermone Latino non intelligitur nisi triticeus, sive triticum sit species specialissima, sive genus subalternum; sicuti nomine vini intelligitur ut sit vitis”.

también permitiendo la costumbre de los Griegos, que consagran con pan fermentado. Y respecto al vino, si debe ser “vino de la vid” para que sea verdadera materia, después de analizar y discutir las diversas opiniones, sobre el posible uso de otros tipos de vino o licores, concluye: Es apto el vino extraído de diversos tipos de uva, pues es de la misma especie, aunque varíen sus accidentes de olor, color etc.

Sobre la mezcla de un poco de agua en el vino, destaca el argumento que expresa la unión del pueblo cristiano con Cristo, y significa la participación y asociación de los fieles a la ofrenda del mismo Cristo en el sacramento. Sin embargo, su uso no es indispensable para que se realice el sacramento. Este será también el desarrollo que el tema de la “materia” tendrá posteriormente en los Salmanticenses, con alguna peculiaridad: que los Salmanticenses se apoyan más en el mismo concilio de Trento; respecto a la mezcla de agua afirman ser algo de precepto humano, pues los diversos concilios y declaraciones de los pontífices no aluden a una palabra instituyente de Cristo, sino a la tradición y cánones de la Iglesia, así lo demuestra. Por eso la Iglesia ha declarado y sostenido que se trata de un precepto eclesiástico, no de un precepto divino. Insisten en cómo es preciso tener en cuenta la distinción entre lo que es sustancial y fundamental, y lo que es más secundario y accesorio: lo primero es necesario para que haya sacramento, lo segundo, no. Respecto a lo que se considera accidental

palabras. Además en ningún otro sacramento se manifiesta con tanta claridad que es el mismo Cristo el que sigue pronunciando estas palabras, representado por el sacerdote, que las pronuncia como *minister Christi, in persona Christi*, haciendo sus veces. Ahora bien, no todo lo que se dice junto a estas palabras, lo dijo Cristo, pues estas palabras de la institución (*Hoc est corpus meum...Hic est sanguis meus*) se dicen en un contexto de bendición (canon), que antecede y sigue a las mismas palabras. El autor se manifiesta conocedor de diversas tradiciones o plegarias eucarísticas, tanto de la tradición Occidental como Oriental. Destaca la importancia que en esta tradición tiene la invocación del Espíritu Santo (epiclesis). Y se detiene en la discusión de si las palabras *qui pro vobis traditur* pertenecen a la esencia de la consagración. Ofrece después un análisis semántico de cada una de las palabras que se emplean, preguntándose si un leve cambio afecta a la validez o invalidez, y distinguiendo claramente entre las palabras que pertenecen a la “esencia” de la consagración, las que pertenecen a la “sustancia” como integrantes pero no totalmente necesarias. En síntesis, todas las palabras que pronunció Cristo y que se han transmitido en la tradición de la Iglesia pertenecen a la esencia de la consagración; y el sacerdote debe pronunciarlas no solo *recitative* o con la simple actitud de repetir lo que dijo Cristo, sino también *significative*, afirmando y asintiendo en su contenido.

la Iglesia tiene poder de determinar la forma y modo de realizarlo, con el fin de imitar más a Cristo, y de promover la devoción y veneración del sacramento. Incluso podría la Iglesia, en caso de existir una causa razonable, y teniendo en cuenta que se trata de algo no sustancial, dispensar de hacer esta mixtión. Lo que no significa que cada uno pueda hacerlo por su cuenta, ni que esta dispensa pueda permanecer por mucho tiempo. Como puede apreciarse, el autor distingue claramente entre lo que es fundamental *salva illorum substantia*, y lo que es más bien accidental. Pero, siguiendo a Santo Tomás, siempre defiende esta mixtión por su valor simbólico. También es de notar que los Salmanticenses se detienen en otras cuestiones más particulares, como son: “Si el agua mezclada con el vino se convierte por la consagración inmediatamente en la sangre de Cristo”; “Si se puede consagrar una especie sola, sin consagrar la otra”; “Si la materia a consagrar debe estar presente al que consagra”; “Qué cantidad de materia hay que consagrar en la eucaristía” (pp. 215-216).

En cuanto a la *forma del sacramento* Soto se detiene en ello, intentando responder a las críticas de Lutero (q.75, a.8). Distingue entre el *terminus a quo* (pan...) y *terminus ad quem* (cuerpo de Cristo). Y entre el *in fieri* (acción en acto) y el *in facto esse* (resultado de la acción). Lutero defiende que solo y todo debe decirse lo que dicen las palabras del mismo Cristo, sin ninguna añadidura (“*De abroganda missa privata*”). Soto defiende

El autor compara la especificidad la forma de la eucaristía, con la de otros sacramentos. Y dice al respecto: este sacramento se distingue de los demás por dos cosas: porque se realiza por la consagración de la materia, mientras otros sacramentos se realizan por la aplicación de la materia ya consagrada; y porque en otros sacramentos la consagración de la materia consiste solo en una cierta bendición, por la que dicha materia recibe *instrumentaliter* una cierta virtud espiritual que, al aplicarla el ministro, como instrumento animado, produce su efecto; sin embargo, en la eucaristía la consagración de la materia supone una milagrosa conversión de la sustancia, que solo Dios puede realizar; por lo que al ministro no le corresponde otra función que la de pronunciar estas palabras. Las “formas” de los otros sacramentos se pronuncian *ex persona ministri*, es decir, al modo de quien ejerce un acto personal indicativo: *Ego te baptizo*; o de modo imperativo, como en el sacramento del orden: *Accipe potestatem...*; o de modo deprecativo, como en el sacramento de la extremaunción: *Per istam unctionem...* En cambio, en la eucaristía la forma del sacramento se pronuncia como si fuera el mismo Cristo quien la dice *quasi ex persona ipsius Christi loquentis* (pp. 868-870).

La fórmula de la consagración coincide esencialmente con la que Cristo pronunció (contra lo que afirma Lutero). Los ministros de la Iglesia están obligados a utilizar las mismas palabras de Cristo. La diferencia entre Cristo

que pueden añadirse otras palabras complementarias, aunque en los evangelios no se diga explícitamente que Cristo consagró con estos añadidos, ya que a los católicos nos basta con saber que la Iglesia universal las ha utilizado desde el principio. Pues, si consta que Cristo ha utilizado estas palabras instituyendo el sacramento, la Iglesia dirigida por el Espíritu Santo, nunca hubiera osado utilizar otra forma.⁸ Además, lo importante no es en sí la forma, basta saber que Cristo con estas palabras afirmó que allí estaban su cuerpo y su sangre. Por tanto, la consagración incluye no solo las palabras *Hoc est corpus meum*, sino también todo lo que precede: *dum benediceret et frangeret et daret discipulis suis dixit: Hoc est corpus meum*. Estas secuencias son las que de modo claro nos transmiten Mateo y Lucas. Se discute si el orden de las secuencias pudo ser otro, y si la bendición y la fracción se dieron al mismo tiempo que la consagración, si la partícula “enim” y las bendiciones del sacerdote... son necesarias. Pero la Iglesia lo hace para acompañar el signo normal de toda bendición. Lo importante es que el sacerdote invisible (Cristo) es quien hace que las creaturas visibles se conviertan en su cuerpo y su sangre. Y esto tampoco es obra del sacerdote visible,

y los ministros radica en el diverso modo de potestad con que se hace la consagración: Cristo con la *potestas excellentiae*, los ministros con la *potestas instrumentalis*. La conclusión al respecto es que las palabras de la consagración concurren *instrumentaliter physice* a la conversión del pan en el cuerpo de Cristo, y que preceden a la conversión *in genere causae efficientis*, si bien es discutible el instante en el que Cristo se hace presente durante la consagración. Nos es suficiente saber que Cristo se hace presente cuando se pronuncian las palabras de la consagración.

Sobre si las otras palabras que se añaden a la forma *Hoc est corpus...* son necesarias, distínguese entre palabras antecedentes e introductorias a la “forma”; o palabras consecuentes y complementarias de la misma. Para que la consagración sea válida, no se requieren ni palabras antecedentes ni palabras consecuentes, más allá de las palabras: *Hoc est corpus meum....* Se refiere a la diversidad de formulaciones en otras liturgias de diversas iglesias (Orientales), defendiendo la fórmula empleada por la Iglesia latina. En su discurso destacan varias actitudes: 1. La de una interpretación amplia, distinguiendo entre la proclamación explícita de las palabras, y una

⁸ Ibid., p. 260: Compara con la forma que se utiliza en otros sacramentos, y afirma: “In aliis vero, quae non consistunt in applicatione materiae, ut in poenitentia, non requiritur benedictio. In hoc autem sacramento consecratio materiae consistit in quadam miraculosa conversione substantiae, quae a solo Deo perficitur. Non quod sacerdos non concurrat tanquam minister, sed quod fiat virtute supranaturali: ad differentiationem benedictionis chrismatis et aquae, ubi nullum intervenit miraculum”.

que siempre dice la forma *in persona Christi*, y siempre debe tener la intención de hacer lo que hace la Iglesia. Y la Iglesia establece la forma exacta que hay que utilizar en cada sacramento, fundada en las palabras de Jesús y el testimonio de los apóstoles, y no permite modificaciones arbitrarias al respecto (*Sola forma cum materia est ad sacramentum perficiendum necessaria*). Es verdad que algunas palabras que se dicen no son totalmente necesarias, aunque pertenezcan al perfeccionamiento del sacramento. De hecho, comenta Soto, la Iglesia ha propuesto a lo largo de la historia diversas formas de canon, con palabras y añadidas nuevas; pero siempre ha mantenido las palabras esenciales de la consagración: *Hoc est corpus meum*, por lo que si alguien con intención de hacer lo que hace la Iglesia pronuncia dichas palabras *in persona Christi*, en el contexto de la celebración de la misa, no hay duda de que realiza el sacramento. Las demás palabras son también necesarias, pero *de necessitate praecepti*. Pero hay que reconocer que todas las expresiones que se recogen en la consagración tienen una referencia escriturística, bien sea en un lugar o en otro. Por otro lado, es necesario distinguir lo que pertenece a la “esencia del sacramento” y lo que pertenece a la “sustancia” del mismo. Si falta lo que es la “esencia”, no puede decirse que haya consagración; pero a la “sustancia” pertenece lo que constituye su integridad y concurre a la consagración, aunque si falta no puede decirse que no se realiza (pp. 234-235; 259-270).

dicción implícita, salvando siempre el mismo sentido. 2. La de una actitud tolerante respecto al uso o tradición de otras liturgias, sobre todo de los Griegos, a quienes lejos de condenar, reconoce su derecho a una formulación diferente, en especial cuando se refiere a la consagración del pan. 3. Y la de una aceptación de la diversidad de posibilidades de las palabras que siguen a la fórmula principal, según las diversas tradiciones litúrgicas. 4. Los que afirman que no son necesarias las palabras que siguen a *Hic est calix sanguis mei* caen en error, pues se oponen a la praxis y al precepto de la Iglesia católica tal como está en el Misal romano, y si hicieran otra cosa inducirían a error a los fieles (pp. 860 ss.).

Hay que tener en cuenta que nuestro autor desarrolla su razonamiento, teniendo en cuenta la mentalidad y concepción del momento respecto al canon, sin sospechar siquiera la evolución que se ha dado en la Iglesia actual, y los cambios que la misma Iglesia ha aceptado, no solo en la forma de consagración, sino sobre todo en la diversidad de plegarias eucarísticas que propone, y en el valor consecratorio que se le da a toda la plegaria eucarística. Asimismo hemos de entender que la actitud y valoración de las otras liturgias es propia de aquel momento, muy lejos de la valoración que hoy se hace de ellas, tanto desde una perspectiva litúrgica como ecuménica.

La transustanciación

Después de tratar sobre la materia, Soto trata sobre “la conversión del pan y el vino en el cuerpo y la sangre de Cristo (q.74, a. 1-6). Y la primera conclusión es que bajo las especies de pan y de vino está el verdadero cuerpo y sangre de Cristo. La segunda conclusión es el misterio de este sacramento no puede ser comprendido por los sentidos, sino por la sola fe, apoyada en la autoridad divina, en la autoridad de los santos. Así como nuestro Señor Jesucristo es verdadero hijo de Dios, así lo es el que recibimos la verdadera carne de Cristo y bebemos su verdadera sangre. El mismo Cristo que padeció y entregó su vida se encuentre presente no solo en figura y signo, sino en la verdad. Es una presencia congruente con su amor y su voluntad de salvación, pues es propio de los amigos hacerse presentes mutuamente, y Cristo no quiso privarnos de su presencia en nuestra peregrinación por este mundo (pp. 216-235).⁹

Después de recordar las herejías que han negado esta presencia (cafarnaítas, Nestorio, Berengario, Wiclef, T. Waldenses, y Lutero). Soto recuerda los textos de la Escritura en que se basa esta presencia real de Cristo en la eucaristía. Las palabras de Cristo no pueden interpretarse metafóricamente, sino realmente. Cristo afirma la verdad de la presencia

La transustanciación

Comienza enumerando las dificultades al respecto, y recordando la tradición de la Iglesia como respuesta, que afirma con claridad que en el pan y el vino del sacramento se encuentran verdaderamente el cuerpo y la sangre de Cristo (q.75, a.1-3). Es cierto que esta presencia no se puede percibir por los sentidos, pero sí por la fe, fundados en las mismas palabras de Cristo: *Hoc est corpus meum*. Además, esto se corresponde con el amor de Cristo, que por nuestra salvación asumió nuestra carne y dio su vida, y es propio de la amistad el deseo de convivir con los amigos, incluso con una presencia corporal. Cristo no quiso privarnos de esta presencia (Jn 6). La fe supone creer en lo invisible, y así como creemos en la divinidad que se muestra invisiblemente en la humanidad de Cristo, del mismo modo en este sacramento Cristo nos muestra de modo invisible su carne. El que no se coma carnalmente el cuerpo físico de Cristo, no quiere decir que se niegue la verdad de la presencia del cuerpo de Cristo en las especies; y el que el cuerpo de Cristo esté presente solo según su mística significación y espiritualmente, no significa que no esté presente verdaderamente, sino que lo está invisiblemente y en virtud del Espíritu Santo (*Sed spiritualiter dici, id est, invisibiliter et per virtutem Spiritus Sancti*). El cuerpo

⁹ Ibid., 216. Reconoce que es un misterio de la fe: “Mysterium hoc huius sacramenti sensu deprehendi non potest, sed sola fide, quae auctoritati divinae innititur”.

participada de su cuerpo y sangre, pero no al modo como se puede comer o beber materialmente la carne de un cordero degollado, sino misteriosa y sacramentalmente. Todos los Padres afirman la identidad del mismo Cristo presente en el pan y el vino, no en figura sino en verdad y realidad. Es verdad que el Señor resucitado está presente en todas partes, de modo especial en el prójimo y en los más pobres; sin embargo esto no es dificultad para reconocer su verdadera presencia sacramental e invisible en la eucaristía. En este sacramento no se trata de una presencia medible según sus dimensiones naturales, sino de una presencia especial, propia de este sacramento, verdadera y real por la conversión del pan y del vino en su cuerpo y sangre. Aunque las especies sacramentales sean signo de lo que en ellas se contiene, no por eso debemos reducir las a puro signo o figura, sino que en ellas está verdadera y realmente presente el mismo Cristo.

Una vez explicada la presencia, se pregunta "si permanece la sustancia del pan y del vino después de la consagración". A lo que responde que no, basándose y desarrollando los argumentos de Santo Tomás. El cuerpo de Cristo no puede hacerse presente en el sacramento más que por conversión de la sustancia del pan y del vino. Para salvar la verdad de este sacramento, no queda más que afirmar que la sustancia del pan, después de la consagración, no puede permanecer" (*Concluditur ergo, substantiam panis post consecrationem salva veritate*

de Cristo está presente en la eucaristía de modo especial y propio a lo que es el sacramento, lo que significa que su presencia *in genere signi*, es decir, al modo de sacramento: visible en la especie, pero invisible en su misterio.

En cuanto a "si permanecen la sustancia del pan y del vino después de la consagración", defiende que no, porque se da una verdadera conversión del pan en el cuerpo, y del vino en la sangre de Cristo. Esto es lo que diferencia a la eucaristía de los demás sacramentos, que en estos permanece la sustancia de la materia (v.gr. agua, óleo), mientras en la eucaristía cambia esta sustancia y Cristo está realmente presente. El que permanezcan las especies es suficiente para significar la calidad de signo del sacramento de la eucaristía (pp. 663-696).

Entonces, ¿qué sucede con la sustancia del pan y del vino? La consagración, en la eucaristía, supone un *terminus a quo* son el pan y el vino como materia, pero el *terminus ad quem* son el cuerpo y la sangre de Cristo, lo que no implica que permanezcan la sustancia del pan y el vino junto con la del cuerpo y sangre de Cristo, ni que aquella materia sea aniquilada. Dios no anula nada de lo que pertenece al orden de la creación o de la naturaleza y al orden de la gracia, por lo que no debe decirse que la sustancia del pan y del vino es anulada en este sacramento. La conversión en la eucaristía supone la transustanciación. La persistencia de los accidentes no impide el que la sustancia cambie totalmente,

sacramenti remanere illic non posse (pp. 221-224).

Soto va rebatiendo todos los argumentos de los contrarios, tanto en lo que se refiere a la permanencia de las dos sustancias, como en lo que se refiere a la “asunción” de la sustancia del pan en la del cuerpo de Cristo, al modo como sucede en la encarnación. Solo esto pertenece a la fe de la Iglesia católica: que permanece solo la sustancia del cuerpo y la sangre de Cristo, no la del pan y del vino. Por la consagración el cuerpo de Cristo se hace presente donde antes no lo estaba de la misma manera, y esto no porque descienda del cielo, o porque sea creado de nuevo, sino porque se ha realizado la conversión o transustanciación del pan en el cuerpo del mismo Cristo. Soto, lo mismo que los Salmanticenses, va comentando todos los puntos que trata el mismo Santo Tomás: Si la sustancia del pan y el vino son aniquiladas después de la consagración; si la conversión es una real y verdadera acción; si esta conversión puede llamarse con propiedad “transustanciación”; si permanecen los accidentes del pan y del vino... Todo esto, insiste Soto, sucede por intervención extraordinaria del poder de Dios. Soto analiza y critica las opiniones de diversos autores: Escoto, Durando, P. Lombardo, Cayetano... La opinión de Santo Tomás es la que considera Soto como *verissima*: que el pan y el vino dejan de ser *secundum se et quodlibet sui*, y que a esto se le llama conversión y transustanciación, y en ningún modo es aniquilación. De ahí que se afirme que permanecen

pues los accidentes son algo extrínseco, y no son ni partes de modos de ser de la sustancia. Es algo parecido a lo que sucede con el vestido que cubre el cuerpo humano, que permanece aunque el cuerpo haya cambiado. El autor responde a la postura de Lutero que admite una con-sustancialidad del pan-vino con el cuerpo-sangre de Cristo (pp. 698-760).

A la cuestión de “si esta conversión es una real y verdadera acción”, responde, basándose en múltiples testimonios de Padres y Teólogos, que en efecto es una acción real, verdadera y propiamente dicha: lo que apoya también el testimonio de la liturgia, que en el canon dice: *Per quem haec omnia, Domine, Semper bona creas, sanctificas, vivificas, benedixisti et praestas nobis*. La conversión que se realiza en la eucaristía es una conversión sustancial, que exige una acción eficiente. De la misma manera que la creación y la generación coinciden en el común concepto de acción y producción, así también la conversión sustancial la implica. El término *ad quem* de esta conversión o acción es el cuerpo y la sangre de Cristo, que de algún modo sustancial se hace presente, en virtud de la consagración, lo mismo que está en el cielo. Así lo explican también teólogos como Paludano, Capreolo, Soto, Palacios, Valencia, Arauxo, y otros... Esta sentencia supone que Cristo en la eucaristía está presente de algún modo sustancial y sobrenatural, por cuya razón existe en ella al modo de sustancia espiritual, invisible e

los accidentes, lo que es percibido por los sentidos, mientras por la fe percibimos la presencia del cuerpo y sangre de Cristo: La fe no se opone a los sentidos, sino que a ella le conciernen cosas que los sentidos no pueden detectar. No se duda que todo Cristo está contenido en cada una de las especies del sacramento, y en cada una de sus partes.

Soto parece concluir, siguiendo la estela de Santo Tomás: Si no fuera por la fe que explica estos “milagros”, difícilmente podríamos explicarlos por la razón. Pues a la luz de la fe le basta con saber que todo esto no repugna a la naturaleza de las cosas. Si creemos que el Verbo de Dios estuvo encerrado en el seno de María, y que Cristo se apareció a sus apóstoles reunidos en el cenáculo cerradas las puertas, lo mismo podemos creer que Dios puede hacer presente su cuerpo donde está el mío, lo que es propio de los cuerpos gloriosos; y que puede hacerlo presente sin división y de modo total en cualquier partícula de la forma consagrada.

Este es uno entre los muchos “milagros” que suceden en este sacramento, como el que pueda ser llevado donde se llevan las especies, o que permanezca Cristo entero en cada una de las partes o partículas que resultan de la fracción.

Después de analizar otras explicaciones, concluye Soto, apoyándose en Santo Tomás, en Trento, en el *sensus fidei* del pueblo de Dios, y resumiendo lo que es fundamental: Que la sustancia del pan y del vino se convierten en

impasiblemente en todas y cada una de sus partes. Debemos entender, por tanto, que no se trata del tránsito del no ser al nuevo ser *impliciter*, sino que se trata de un ser de nueva forma o modo, como es el sacramental.

Ni la anulación de la sustancia del pan, ni la creación *ex novo*, ni la generación, ni la reproducción, ni la multilocación, pueden explicar lo que con una palabra afirma el concilio: la transustanciación. Todo lo demás repugna al discurso y la intención del concilio (*Quae tamen omnia directe repugnant discursui atque intentioni concilii*). Las palabras de la consagración realizan lo que significan; y lo que significan es la conversión de toda la sustancia del pan en la sustancia del cuerpo de Cristo. Lo que para los hombres es imposible, no lo es para Dios. En Dios está el poder supremo, él es el autor de todos los seres, y puede hacer que algo sea o no sea. Del mismo modo que puede hacer que algo sea “de la nada” y que algo vuelva a la “nada”, de igual modo puede hacer que un ser se convierta en otro por la “conversión”.

En cuanto a “si Cristo total está contenido en cada una de las especies”, responde siguiendo a Santo Tomás, y lo mismo que lo hace D. Soto: Todo Cristo está en cada una de las especies: *Totus Christus est sub utraque specie sacramenti, aliter tamen et aliter*. Bajo la especie del pan está el cuerpo de Cristo “en virtud del sacramento”, y la sangre en virtud de una real concomitancia; bajo la especie del vino está la

la sustancia del cuerpo y la sangre de Cristo, en virtud de las palabras de la consagración. Ni la anulación de la sustancia del pan, ni la creación *ex novo*, ni la generación, ni la reproducción, ni la multilocación pueden explicar lo que con una palabra afirma el concilio: la transustanciación. Las palabras de la consagración realizan lo que significan; y lo que significan es la conversión de toda la sustancia del pan en la sustancia del cuerpo de Cristo. Lo que no se puede comprender por la razón, podemos comprenderlo por la fe en el poder de Dios, que hace posible la presencia sustancial de Cristo en la eucaristía, *sed cum illo modo indivisibili quem habet ad instar substantiae spiritualis*. Lo que para los hombres es imposible, no lo es para Dios. En Dios está el poder supremo, él es el autor de todos los seres, y puede hacer que algo sea o no sea. Del mismo modo que puede hacer que algo sea “de la nada” y que algo vuelva a la “nada”, de igual modo puede hacer que un ser se convierta en otro por la “conversión” (pp. 225-234).

sangre de Cristo “en virtud del sacramento”, y su cuerpo en virtud de la real concomitancia (pp. 698-737).

La eucaristía como sacrificio

La cuestión se plantea a partir del rito: *Sequitur de ritu huius sacramenti* (D. XIII. q.83, a.1).¹⁰ Ya que el rito se hace *ad modum sacrificandi*, y la razón del sacrificio es la inmolación de Cristo, de ahí la pregunta sobre si en este sacramento es inmolado Cristo: *Utrum in hoc sacramento Christus inmoletur*. Responde en dos conclusiones: 1. Como dice San Agustín, Cristo se inmoló una sola vez, sin embargo es inmolado permanentemente en el sacramento; y si la celebración de este sacramento es la imagen que representa la pasión de Cristo, que es verdadera inmolación, también se puede llamar a este sacramento inmolación o sacrificio de Cristo: *Ergo hoc sacramentum merito inmolatio Christi nuncupatur*. Además, como confiesa una oración “secreta”: *Quoties huius hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur*, y esta realización implica de algún modo la inmolación de Cristo. Los sacrificios del A.T. ya preanunciaban el verdadero y único sacrificio de Cristo (pp. 322-324).

Afirmada la tesis, se detiene Soto en los adversarios que negaron esta verdad, sobre todo Lutero, quien en su blasfemo libro *De abroganda missa privata*, afirma: las misas, a la que llaman sacrificios, son una gran idolatría e

La eucaristía como sacrificio

Teniendo en cuenta la clásica distinción entre “eucaristía sacramento” y “eucaristía sacrificio”, es de señalar que el autor une directamente el sacrificio a su expresión ritual (D. XIII, q.83, a.1). Comienza rechazando la postura de los protestantes, y proponiendo de modo sintético las razones por las que se defiende que la eucaristía es verdadero sacrificio: 1. Porque es memoria de la pasión y muerte de Cristo. 2. Porque en ella se hace presente la misma y única oblación, ofrecida de una vez para siempre en la cruz. 3. Porque no es otro sacrificio distinto, sino el mismo sacrificio de Cristo en la cruz. 4. Y porque Cristo es también el sacerdote principal que ofrece (pp. 992-1057).

Para explicarlo parte de una definición de sacrificio, que luego aplica a la E.: *Est oblatio facta Deo per immutationem alicuius rei, in signum supremi super omnes res dominio, ex legitima institutione*. Insiste en que la Misa, al ser sacrificio externo (expresado ritualmente) debe suponer también una cierta mutación, siendo su finalidad primera dar culto a Dios, reconocer su poder y su bondad, y aplicar sus frutos a los hombres de todos los tiempos.

Pero, ¿en qué ritos externos se expresa y consiste esencialmente el sacrificio de la Misa? El autor comienza distinguiendo entre

¹⁰ Es significativo el título de la Quaestio secunda: *De ritu huius sacramenti, et rationes qua est sacrificium*. Porque ya indica que el rito mismo representa los diversos aspectos del sacrificio de Cristo.

impiedad (*Missae, quae sacrificia vocant, summa sunt idolatría et impietas*). La respuesta la fundamenta: en la ley natural: todas las sociedades han tenido sacerdotes y sacrificios; en la historia sagrada de los sacrificios en Israel; en lo que afirma la carta a los Hebreos: Cristo ofreció un solo y único sacrificio por todos los pecados; el cotidiano sacrificio de la misa no es algo distinto de aquel, sino el mismo sacrificio. Nuestro sacrificio es representación de aquel, más aún, es el mismo sacrificio, pues Cristo dijo: *Haec quotiescunque feceritis, in mei memoriam facietis*.

Soto va respondiendo a todas las dificultades que proponen los luteranos, los cuales, al negar toda satisfacción por parte de la Iglesia, niegan también el carácter sacrificial de la misa, y el que esta se ofrezca por los difuntos; y al no admitir a los sacerdotes (orden sacerdotal), tampoco admiten que puedan ofrecer ningún sacrificio, ni que los oferentes vengan a ser la imagen de la misma pasión de Cristo (pp. 320 ss.). Pero, responde Soto: Cristo, que ha compartido con nosotros la naturaleza humana, es legislador en el mundo, redentor en la cruz, alimento en el sacramento, y premio en el cielo, merece una respuesta de gratitud. El hombre no es capaz de corresponder a este inmenso cúmulo de beneficios, por lo que Dios dispuso que el mismo que nos ha redimido fuera para nosotros sacrificio, de modo que la respuesta a aquellos beneficios fuera proporcional a la reverencia de la divina majestad, por lo cual podemos ofrecer su

acciones y ritos fundamentales y acciones y ritos más accidentales; entre aquello que procede de Cristo por institución, y aquello que procede de una determinación y concreción de la Iglesia. Y defiende que la esencia del sacrificio de la Misa se encuentra en la consagración, junto con la consumición o comunión. Los demás ritos o son de preparación (ofertorio) o de complementación (oblación, fracción, comunión). Y es así porque la consagración implica una acción inmolativa, incruenta, mística, que se expresa en lo que dicen las mismas palabras, en la separación del pan y del vino (del cuerpo y la sangre de Cristo), y en la mutación que se da por la transustanciación que culmina en la consumición. Por tanto, la esencia del sacrificio de la Misa solo se explica totalmente si se unen consagración y consumición (pp. 1002-1016).

En cuanto a los oferentes, el autor distingue entre sacerdote celebrante, que actúa con la *potestas* del ministerio; el sacerdote principal, que es Cristo mismo; y los fieles o la Iglesia. Así como Cristo según su humanidad concurre instrumentalmente a todas y cada una de las “transustanciaciones” que se dan en la Iglesia, así también actúa en todos y cada uno de los sacrificios ofreciéndose a sí mismo, y por tanto es el inmediato oferente en razón de su sacerdocio principal, y por lo mismo se trata de una oblación formal, actual y elícita del mismo Cristo. A la dignidad de este sacrificio pertenece que sea semejante al que Cristo ofreció en la última cena:

mismo sacrificio como holocausto y como víctima por la expiación de nuestros pecados, y como hostia pacífica en acción de gracias a Dios¹¹. Esto es lo que se representa en las palabras, ritos y gestos de la Misa. Y no solo en la consagración, también en la consumición, pues la consumición del cuerpo y sangre de Cristo pertenece a la esencia del sacrificio, la Iglesia insiste tanto en que nunca el sacerdote que consagra deje de consumir las dos especies. Sacramento y sacrificio no se oponen, más bien la consagración y el uso del sacramento, una vez hecha la oblación, son parte integrante del sacrificio. Por lo que también el pueblo asistente que recibe la sagrada comunión, también participa según su orden y grado en el mismo sacrificio.

A partir de aquí se propone aclarar tres cosas: el efecto y valor de este sacrificio; lo que respecta a los oferentes; y lo que se refiere a aquellos por los que se ofrece. En cuanto es sacramento, su efecto se recibe por la comunión, que es *gratia gratum faciens*, por la que se alimenta nuestra vida espiritual; su efecto en cuanto es sacrificio se realiza *virtute operis operantis*, es decir, por la devoción y la oración de quien sacrifica y también por la virtud de la obra obrada: *virtute operis operati*, es decir por la virtud de la hostia y de la víctima que se ofrece. Se pueden distinguir tres tipos de oferentes: el

que sea el mismo sacerdote oferente y la misma víctima ofrecida. Cristo concurre como sacerdote y como víctima en la consagración y en el sacrificio *instrumentaliter physice*. El que Cristo sea el sacerdote principal no excluye que los fieles también ejerzan su sacerdocio en la ofrenda del sacrificio, como claramente se dice en el *Orate fratres*, y en el mismo canon. Distingue tres formas de participación de los fieles: 1. La general, por su presencia. 2. La especial, porque realizan alguna acción u ofrenda. 3. Y la particular, porque ayudan directamente al sacerdote (pp. 1016-1019).

Se pregunta también “por quienes puede ofrecerse el sacrificio de la Misa”. Ciertamente por los fieles, vivos o difuntos, e incluso por los catecúmenos, e incluso por los infieles no excomulgados, a los que puede también alcanzar los frutos del sacrificio, pues Cristo ofreció y se ofrece como sacrificio por todos los hombres (pp. 1022-1028).

Un punto especial es si los efectos o frutos de la Misa como sacrificio alcanzan el perdón de los pecados, y cómo esto se extiende también al perdón de las penas por el pecado de las almas del purgatorio. Nuestro autor defiende que, en lo que se refiere a los pecados mortales, el sacrificio de la Misa no perdona de modo inmediato sino mediato los

¹¹ De ahí que se detenga en esta definición (p. 323): “Sacrificium est munus illud, quod Deo de iis rependimus, quae de manu sua accepimus. Quod autem nobis summum beneficium contulit, ipsissimus fuit unigenitus ejus filius”.

primero es el sacerdote, como ministro público de la Iglesia, representando a la persona del mismo Cristo (*Propriam Christi personam repraesentans*). Mediatemente y en general también ofrece por medio del sacerdote todo el pueblo cristiano. Y más particularmente, pero también de modo general, ofrecen todos aquellos que ejercen alguna acción en relación con este sacrificio, como son los que están presentes, y principalmente los que ejercen algún ministerio en el altar. Esta participación permite recibir los frutos del sacrificio, sobre todo en virtud de la misma ofrenda de Cristo, pero también dependiendo de la devoción, la fe y la virtud de los oferentes. Cier- to, la pasión y muerte de Cristo tiene valor infinito no solo porque es suficiente, sino también por la eficacia de sus efectos. En cuanto sacramento, si bien su virtud procede de la misma pasión de Cristo, también tiene importancia y se aplica su fruto por vía de mérito y según la disposición del hombre (pp. 324-327).

En cuanto a aquellos por los que se ofrece, hay que distinguir: algunos pertenecen a aquellos por los que la Iglesia establece que generalmente se ofrezca el sacrificio, como son el Papa, el Rey, el Obispo y, según las circunstancias los parroquianos y aquellos que han ofrecido su diezmo; en estos casos el fruto que se aplica no depende de sus méritos, sino de la aplicación a cada uno, según su grado, del sacrificio de la Iglesia. El efecto del sacrificio no se multiplica por el hecho de que se ofrezcan muchos, pues se

pecados, impetrando los auxilios necesarios para contrición perfecta. Se intenta armonizar por un lado el *ex opere operato* en virtud de los méritos de Cristo; y por otro lado el *ex opere operantis* de las disposiciones del sujeto. Es algo que también aplica a la situación de pecado venial, para lo que exige en el sujeto la disposición de caridad y rechazo de tales pecados. Insiste en que los efectos de la E. no se producen *inmediate et infallibiliter*, sino dando los auxilios para que los sujetos tengan la disposición adecuada. De este modo, quiere evitar tanto un cierto automatismo de la gracia, como un fideísmo de las disposiciones.

En cuanto a la satisfacción o remisión de la pena, esto se produce *ex opere operato* en virtud del sacrificio de Cristo, de la comunión de los santos, de las indulgencias, no por la devoción y los méritos de los sujetos, ni del sacerdote ministro. Si se trata de las almas del purgatorio, por los méritos del sacrificio se realiza la satisfacción de la pena, totalmente o en parte, en virtud de los méritos de Cristo, de las indulgencias, y de la unión de caridad que existe entre los vivos y los difuntos (comunión de los santos) (pp. 1029-1034).

Aunque el sacrificio tiene un valor universal, también cree el autor que es conveniente que el sacerdote lo aplique por la intención concreta encomendada, en orden a un efecto particular. Y, si bien el efecto no depende ni de los méritos ni de la intención explícita del sacerdote, está obligado en justicia, por el estipendio

trata de un único sacrificio ofrecido por el mismo sacerdote, sin embargo, si son muchos los oferentes, el valor del sacrificio en sí se aplica a cada uno, pero su fruto crece según la disposición del cada uno de los oferentes.

A continuación se plantea “si están determinadas” por derecho divino o por prescripción de la Iglesia todas las cosas que pide la Iglesia para la “representación” de este sacrificio: el ministro, el tiempo y el lugar (que son dos aspectos secundarios dependiendo de las circunstancias), los ornamentos del ministro, los textos u oraciones propios, y el resto de las ceremonias, signos y gestos que acompañan; incluso si hay obligación de celebrar el domingo, y para los sacerdotes si esta obligación es para cada día, o si un mismo día puede celebrar varias misas...¹² Es evidente que la intención es responder a todas las acusaciones de los luteranos, sobre todo a Lutero en su *De abroganda missa privata*.

En conclusión, respecto al tema “sacrificio”, Soto lo trata más teológicamente en los tres primeros apartados, centrándose a continuación en el rito o los ritos y palabras por los que se representa este sacrificio de Cristo en la eucaristía, lo que hace siguiendo minuciosamente lo establecido para la celebración en aquel momento. Desde esta descripción y

recibido, a aplicarlo por esa intención, que él no puede cambiar a su gusto.

En el fondo vemos cómo se intenta armonizar la actuación del sacerdote *in persona Christi*, e *in nomine Ecclesiae*, y el *ex opere operato* con el *ex opere operantis*. Es lo que también se manifiesta cuando responde a la pregunta de si el sacrificio de la Misa tiene un valor infinito. En sí, dice (*in actu primo*), en cuanto es el mismo sacrificio de Cristo, tiene un valor infinito. Pero, en cuanto es también sacrificio de los fieles (*in actu secundo*), depende de su disposición el que llegue a producir todos los efectos. El sacrificio de la Misa, aunque se ofrezca por una intención particular, siempre se ofrece *pro multis*, por la Iglesia santa y por todos los presentes, y finalmente por todos los fieles vivos y difuntos, como consta en el canon de la Misa. Por lo que el sacerdote no puede limitar la extensión del fruto del sacrificio a los “muchos”. El que se ofrezca la Misa de modo especial por uno, no es reductivo ni supone que se prescindiera de esta dimensión universal, aunque siempre sea posible ofrecerlo también por una intención particular (pp. 1035-1045).

¹² Una cuestión importante se plantea respondiendo a la cuestión de si el número de los que ofrecen disminuye el valor del sacrificio (p. 325). A lo que responde: “Numerus offerentium non minuit valorem sacrificii in singulis: nam unusquisque offerentium perinde hostiam offert ac si nullus alius offerret”.

comentario del autor se puede seguir y conocer perfectamente la forma de celebración de la eucaristía seguida en el momento en el que escribe. Su intención no es tanto describir toda la ritualidad que implican los *ritus et praeces*, sino expresar teológica y pedagógicamente su sentido teológico, de modo que quede claro que la misa es y en ella se representa todo lo que implica la pasión, muerte y resurrección de Cristo. Hay que tener en cuenta la crítica de los Reformadores, sobre todo Lutero, al “papismo”, a los sacerdotes, al rubricismo y ritualismo reinantes en muchos casos en la Iglesia, incluso a la superstición, a los abusos del clero con los estipendios y las indulgencias, a la proliferación de misas privadas, y a la escasa participación del pueblo. A cada una de las críticas respecto a cada uno de los ritos, ceremonias, movimientos, gestos y palabras que se hacen o pronuncian en la eucaristía, pretende responder el autor. Soto (o sus colaboradores en este tema), no transmite con frecuencia su propio pensamiento. En primer lugar sigue fielmente el comentario de Santo Tomás respecto a cada uno de los puntos. Pero también tiene en cuenta la reforma prevista por las determinaciones y enseñanzas del concilio de Trento, y las fundamenta con el recurso a diversas fuentes: la tradición antigua, los Padres, el magisterio de los Papas, Santo Tomás, y sobre todo la ordenación actual de la misa. No obstante, a veces también expresa el autor su propia opinión al respecto, con acertado criterio. Es evidente que lo que más le interesa es, no tanto

describir la materialidad del rito, sino su significado y contenido, de modo que se comprenda lo que no se ve a partir de aquello que se ve y percibe por los sentidos. La clave es el gran deseo de recordar, representar, actualizar a través de toda la acción eucarística, todos los pasos, momentos, gestos, palabras y hechos de Jesús, sobre todo en su pasión y muerte en la cruz. Cada gesto, cada rito, cada movimiento, cada ornamento o elemento, cada palabra y expresión... encuentra una referencia al acontecimiento pasión-muerte de Cristo, y con menos frecuencia a su resurrección y ascensión al cielo. Se trata de la aplicación del método "alegórico", olvidando en parte el método "mistagógico", no sin exageraciones o extremos interpretativos. Era una forma de explicar al pueblo el sentido de los ritos, a través del comportamiento y ceremonialismo visualizador del sacerdote, y a la vez un modo de salir al paso de las críticas de los Protestantes, y del peligro de ritualismo. Llama la atención, como es de entender en aquella época, la escasa atención a la participación del pueblo, incluso la marginación fáctica de las mujeres (pp. 329-344).

Los efectos de la eucaristía

Se distinguen en seis los efectos de la eucaristía (III, q.79, a.1-6): la colación de la gracia, la consecución de la gloria, la expiación de los pecados mortales y la purificación de los veniales, la condonación de la pena debida por los pecados pasados, y la preservación de pecados futuros; estos son los efectos de la eucaristía en cuanto sacramento, a lo que hay que añadir la satisfacción por aquellos por los que se ofrece en cuanto sacrificio (pp. 271-279).

1. Por el sacramento se confiere la gracia en su misma fuente, pues contiene al mismo Cristo, representa su pasión, es comida y bebida que alimentan, sustentan, reparan y deleitan espiritualmente. Y así se confiesa cuando se reza: *O sacramentum pietatis, o signum unitatis, o vinculum caritatis!*. El autor relaciona la gracia del bautismo con la de la eucaristía, y afirma: este sacramento es alimento espiritual, y se aplica a los vivos que tienen vida por la gracia bautismal, bien sea *ex voto proprio* (adultos), o *“ex voto Ecclesiae* (niños); y puesto que el sacramento del bautismo tiene como finalidad la eucaristía, puede decirse que de algún modo concurre a la primera gracia (*concurrit in voto, quod illic includitur*). Con todo, advierte Soto, esta gracia sacramental no se obtiene por el “voto” del sacramento, sino por la recepción *in re*, si bien en caso de ser necesario basta para salvarse: *ad salutem sufficit hoc sacramentum suscipere*

Los efectos de la eucaristía

El autor comienza insistiendo en que el efecto propio de la eucaristía es el alimento espiritual, y a partir de él explicita los demás efectos, explicando su valor e incidencia en la vida (III, q.79, a.1-6):

1. El sacramento aumenta y confiere la gracia. La aumenta *per se* porque es sacramento de vivos. *Per accidens* puede incluso causar la primera gracia, perdonando los pecados mortales, si se dan las condiciones. Perdona los pecados veniales. Por eso es a la vez alimento y medicina: preserva, perdona, cura... Pero lo específico es que se da a modo de alimento, que nutre la unión con Dios y los demás, por la caridad (pp. 885-897)
2. La E. es dulzura espiritual, porque supone una unión gozosa, conlleva la alegría de creer, provoca una devoción intensa. Lo cual depende de la voluntad de Dios y de la reverencia y ardiente deseo del que la recibe.
3. La E. realiza la unidad con Cristo y entre los fieles. No se trata de una unión física, sustancial y propia, sino espiritual, mística, afectiva
4. La E. perdona y preserva de los pecados: Perdona el pecado venial, si existe una actitud de caridad. En cuanto sacrificio perdona *per se* y *directe* las penas debidas por el pecado. Y puede perdonar también el pecado mortal, si se dan las condiciones.
5. La E. reconforta y santifica el cuerpo: Repercute en el mismo cuerpo, ya que mitiga las

voto.¹³ Por otro lado, no hay que olvidar que este sacramento sirve también para aumentar la caridad y la amistad con Dios y el prójimo.

2. El segundo efecto es la consecución de la gloria, según lo que dice San Juan: *Si quis manducaverit ex hoc pane, vivet in aeternum*; y la vida eterna es lo mismo que la gloria eterna. Cristo, cuya pasión se representa y contiene en el sacramento, nos promete la vida eterna (Hebreos 9) y como mediador de la nueva alianza por su muerte, los llamados reciben la promesa de la herencia eterna. Y esto es lo que se significa en la forma de consagración del cáliz: *Hic est calix sanguinis mei, novi et aeterni testamenti*. Hay una diferencia entre los demás sacramentos y el bautismo y la eucaristía: al bautismo y la eucaristía les pertenece *per se* este efecto: al bautismo, porque es regeneración, y nos da la vida haciéndonos hijos de Dios y herederos de la vida eterna (Rom 8); y a la eucaristía, porque sustenta, alimenta y aumenta esta vida, y con su fuerza nos hace capaces de llegar a poseer esta vida eterna.¹⁴

pasiones, impulsa sensitivamente las virtudes y el deseo de unión con Dios, libera de dolores y enfermedades, mueve a una vida más gozosa y positiva. Y es así porque nos infunde especiales auxilios espirituales.

6. La E. nos ayuda a perseverar en la gracia y nos prepara a la gloria: Y es así porque a la vez que nos eucaristía recibida santamente conduce como “instrumento físico” a la resurrección de aquellos que así la reciben. Por tanto es aceptable que pueda influir físicamente (*instrumentaliter physice*) en la resurrección y glorificación, pues permanece a modo de “semilla” que da su fruto al final.
7. La E. es prenda de resurrección y glorificación de los cuerpos. Influye incluso *instrumentaliter physice* en la resurrección, pues permanece a modo de “semilla” que da su fruto al final.

Es admirable la riqueza de aspectos y efectos que destaca el autor y cómo, aún siendo fiel a Santo Tomás, introduce elementos originales. Quiere evitar el que se entienda que tales efectos se

¹³ Ibid., p. 272, 2: “Unde cum hoc sacramentum sit finis baptismi... concurrat in re ad primam gratiam: ita et hoc concurrat in voto, quod illic includitur...Itaque per se hoc sacramentum in voto quidem conferre habet primam gratiam, in re vero non nisi augmentum, sed per accidens ratione dispositionis suscipientis...”

¹⁴ Soto compara este efecto con el que se produce en los otros sacramentos, sobre todo en el bautismo, y dice en la p. 273: “Baptismo vero et eucharistiae per se id convenit: baptismus enim, quia est regeneratio, dat nobis vitam faciendo nos filios Dei, et si filios (Rom 8) haredes aeternae vitae. Eucharistia vero quia eandem vitam sustentat, nutrit et auget, virtute sua facit, ut detur nobis perpetua in patria”.

3. El tercer efecto es la “remisión del pecado”, ya que en sí mismo considerado tiene la virtud de perdonar todo tipo de pecado, porque es instrumento de la pasión de Cristo, que es en sí misma suficiente para borrar todo pecado, si no interfiere ningún obstáculo. Pero si el que lo recibe está en pecado mortal, no puede recibirlo, pues su vida contradice la unión y participación de la vida de Cristo. Sin embargo, el mismo sacramento puede obrar el perdón, si se recibe con contrición y con el votum sacramenti.¹⁵ *El sacramento de la eucaristía in re susceptum* puede conferir la primera gracia, y por tanto la remisión de los pecados, cuando alguien accede en pecado mortal pero sin conciencia ni afecto al mismo, v. gr. El que accede atrito pero creyendo que está contrito, y por tasto sin culpa u olvidándose de algún pecado mortal; en este caso el mismo sacramento perfecciona la contrición por la caridad y obra la remisión del pecado (*Tunc enim sacramentum hoc charitatis contritionem perficit et remissionem operabitur*). Hay una diferencia entre el perdón que se recibe en el bautismo y el que se recibe en la eucaristía: para el bautismo basta que

producen “automáticamente”, en virtud solo del *ex opere operato*.

Es interesante la opinión del autor sobre la “comunión bajo las dos especies”. ¿Da más gracia la comunión bajo las dos especies que bajo una sola? Aunque la gracia es la misma en los dos casos, el autor insiste en que se da mayor significación, y el signo es más pleno con las dos especies, ya que las dos constituyen la identidad del sacramento. Incluso se da mayor refección. Aunque cada especie contiene al Cristo total, una especie no puede existir sin la otra, lo mismo que el cuerpo no existe sin la sangre “por real concomitancia”. Por tanto, aunque *ex parte rei significatae* (Cristo) se represente lo mismo por un signo o por otro (pan o vino), sin embargo *ex parte rei significantis* hay que reconocer que, puesto que la eucaristía ha sido instituida *per modum integri convivii*, se representa mejor con las dos especies de comida y bebida. La comunión bajo las dos especies no se requiere para el efecto de la gracia y requiere que los que participan y reciben la E. lo hagan dignamente, con las debidas disposiciones. Para lo que no basta el estado de gracia, como el mínimo exigido, también se requiere, devoción, caridad, rechazo del pecado venial.

¹⁵ Ibid. p. 275: “Hoc sacramentum operari contingit peccatorum remissionem dupliciter. Uno modo dum recipitur in voto...Secundo modo hoc sacramentum in re susceptum conferre potest primam gratiam, atque adeo remissionem peccatorum, dum quis accedit in peccato mortali, cuius tamen nec conscientiam habet nec effectum, ut puta si accedit attritus putans se esse contritum, aut si sine culpa est oblitus alicuius mortales. Tunc enim sacramentum hoc charitatis contritionem perficiet et remissionem operabitur”.

- no ponga obstáculo alguno; para la eucaristía se requiere que se examine a sí mismo sobre su situación de pecado, antes de comer del pan o beber del vino (Pablo). La eucaristía no tiene por finalidad conferir la primera gracia, sino aumentar esta gracia con su alimento. Por lo tanto, no es propio de la eucaristía el perdonar el pecado, aunque *per accidens* puede perdonarlo, teniendo en cuenta la actitud del sujeto, que la recibe pensando que no tiene pecado, aunque en realidad lo tiene.
4. El cuarto efecto, que no admite dificultad, es el perdón de los pecados veniales. Estos se perdonan por diversos medios, y de forma especial por la caridad que se expresa y contiene en la eucaristía. Por otro lado, en este sacramento está presente la caridad, no solo *in habitu* sino también *in actu*, ya que nos mueve al fervor en el amor, a lo que se oponen los pecados veniales, que nos son perdonados en virtud de este amor eucarístico. Los pecados veniales no privan de la gracia, por lo que permiten acercarse dignamente al sacramento. Con las debidas disposiciones, por la misma eficacia del sacramento y la actualización del sacrificio de Cristo, tales pecados son perdonados. Es mayor la eficacia del amor de Dios, manifestada y realizada en la eucaristía, que la inclinación al mal. La eficacia de la caridad que produce este sacramento es mayor que la fuerza de los pecados veniales.

Pues en definitiva es el mismo Espíritu el que transforma los dones y unifica los signos, haciendo un mismo sacramento, en orden a un mismo fin. Da por supuesto que la comunión bajo las dos especies la puede y debe hacer el sacerdote que celebra. Pero, ¿y los laicos? No hay un precepto divino al respecto, ni es necesaria para recibir íntegramente a Cristo, ni para la salvación, aunque la integridad del signo se manifiesta mejor en las dos especies. Destaca cómo la comunión bajo una especie se debe sobre todo a razones prácticas: reverencia, evitar abusos, salubridad, escrúpulos, conservación, comunión a los enfermos...

5. El quinto efecto es el perdón de la pena del pecado. Y en esto distingue el autor: La singularidad de la eucaristía consiste en que no solo es un sacramento, sino también un sacrificio: sacrificio en cuanto que se ofrece, y sacramento en cuanto que se recibe; el efecto del sacramento se produce de modo directo en el que lo recibe, mientras el efecto del sacrificio se produce por concomitancia en el que lo ofrece y en aquellos por los que se ofrece. Pero no siempre se perdona toda la pena, sino dependiendo de la intensidad del fervor y la devoción del sujeto. Pues este perdón no se produce por un "hábito", sino por un acto y, como suele decirse: *Quantus fuerit actus, tanta erit et remissio*. La tercera conclusión es que este sacramento, en cuanto sacrificio es por sí mismo satisfactorio, tanto para el oferente como para aquellos por los que se ofrece. Y la cuarta conclusión es que, aunque la oblación en sí misma es suficiente para la satisfacción de toda pena, sin embargo en la realidad (*in re*) es eficaz en la medida del fervor y la devoción del que ofrece, y de aquellos por los que se ofrece: *Quare non semper satisfacit pro tota poena*. De todo ello se deduce que la eucaristía, unida a la devoción del oferente, es eficaz respecto al perdón de la culpa, tanto de los pecados mortales como de los veniales, si no existe dificultad por parte del oferente.
6. El sexto efecto es la preservación de cometer pecados en el

futuro. El pecado supone una cierta muerte espiritual, la eucaristía supone un fortalecimiento de la vida espiritual, y por tanto una prevención del pecado, lo mismo que sucede con la prevención de la medicina respecto a las posibles enfermedades. La eucaristía nos protege del pecado de dos maneras: por la gracia de la unión a Cristo, que nos fortalece con la comunión de su cuerpo y de su sangre; y por el signo de la pasión de Cristo, por el que han sido vencidos los demonios, y siguen siendo vencidos en la lucha diaria, como afirma San Juan Crisóstomo. Es de notar que este efecto nos ayuda a permanecer y fortalecer nuestra vida espiritual, si lo recibimos y veneramos en toda su dignidad (pp. 276-277).

Puede apreciarse cómo el desarrollo de los efectos de la eucaristía en Juan de la Anunciación es menos prolífico que en Domingo de Soto. Quizás se deba a que en este momento ya habían sido concretas las respuestas a los Reformadores, teniendo en cuenta la doctrina del concilio de Trento. De todos modos, las diferencias entre los dos autores no son sustanciales, y lo que hemos pretendido en este apartado, como en los demás, no es recoger toda su exposición, sino destacar lo que nos parece más significativo. Merece la pena recordar para enriquecer lo que fue, en estos autores significativos, la comprensión y explicación teológica de la Eucaristía. El único "texto" eucarístico se comprende mejor desde sus variados "contextos" explicativos.