

¿Qué hay más maravilloso que este sacramento? –

La presencia de Cristo en la Eucaristía según santo Tomás de Aquino

David Berge^{r1}

1. ¿Por qué Tomás de Aquino? – o: Niebla y luz

Tanto a nivel teórico como en el ámbito práctico que le corresponde, la cuestión está clara: existe una gran incertidumbre sobre el modo de presencia de Cristo en la Eucaristía. Esta incertidumbre, que a menudo roza la ruptura con la tradición, se debe esencialmente a la falta de claridad, tanto en el fondo como en los términos, sobre la causa formal de dicha presencia. Poco antes de afirmar en 1551, durante su 13.ª sesión, que, en la sagrada Eucaristía, «el verdadero cuerpo y la verdadera sangre de nuestro Señor se encontraban bajo las especies del pan y del vino al mismo tiempo que su alma y su divinidad» (DH 1651, p. 1415)^{e 2*}, el Concilio de Trento enseñaba: «Por la consagración del pan y del vino se produce una transformación de toda la sustancia del pan en la sustancia de Cristo nuestro Señor y de toda la sustancia del vino en la sustancia de su sangre. Esta transformación ha sido llamada, justa y propiamente, por la Santa Iglesia Católica, transubstanciación» (DH 1642)*.

Desde el inicio de las confusiones modernistas, como en la *nueva teología* de mediados del siglo XX, se ha intentado sustituir esta clara definición del Concilio de Trento por nuevas interpretaciones. Adoptando una postura notablemente cercana a la de Martín Lutero, se empieza por rechazar el término «sustancia», entendido de forma totalmente errónea por la filosofía moderna y que ha quedado obsoleto, para luego sustituir el término «*transubstanciación*», utilizado por el Concilio de Trento —y que es sin duda el término clave de toda la doctrina de la Eucaristía—, por un nuevo concepto, supuestamente más comprensible. Así, se ha hablado de «*transsignificación*» (P. Schoonenberg), de «*transfinalización*» (E. H. Schillebeeckx) o de «*transesenciación*» (L. Smits). Todos estos términos ocultan, en realidad, una orientación común que, en la década de 1960, siguieron especialmente K. Rahner y Bernhard Welte: el cambio se relega al ámbito de lo subjetivo; solo cambia el carácter de signo, lo que es, para mí, subjetivamente significativo. A través de la celebración

¹ Conferencia pronunciada en el VI coloquio del CIEL, en Versalles, el jueves 9 de noviembre de 2000.

² Traducción al francés: *Les Conciles œcuméniques 2 - Les Décrets*, Le Cerf, París 1994, p. 1415

comun de la comida, el pan adquiere simplemente un nuevo significado para quienes participan en la comida comunitaria.³

Desde la aparición de estos nuevos conceptos en la teología católica, los papas no han dejado de subrayar que estos no son compatibles con el dogma de la transubstanciación y de la presencia real, confirmado solemnemente en Trento. Así lo dejaron muy claro el papa Pío XII, en su encíclica verdaderamente profética **Humani generis** (1950)⁴, y el papa Pablo VI, en la encíclica **Mysterium fidei** (1965)⁵. Para darse cuenta de hasta qué punto esta nueva interpretación se basa en una destrucción del concepto tomista de sustancia, es necesario, por el contrario, estudiar muy de cerca a santo Tomás de Aquino con el fin de comprender bien la auténtica doctrina de la Iglesia.

Y esto, no solo porque, en las definiciones tridentinas que hemos citado, la Iglesia llegó incluso a retomar casi textualmente el texto de la doctrina tal y como la enunció el Aquinata. Hay también otras dos razones especialmente importantes. ¡En este punto, dejemos que sean los papas quienes hablen! Ya en el siglo^{XIV}, el papa Inocencio VI escribía:

«Por encima de todo, con la excepción de las Escrituras canónicas, la doctrina del Doctor Angélico es de tal precisión en la expresión y, estrechamente ligada a ello, de una verdad tan absoluta en sus resultados y conclusiones que quienes la han seguido nunca se han desviado del camino de la verdad. Por el contrario, quienes la han atacado siempre han sido sospechosos de error.»⁶ En medio de la niebla que caracteriza en gran medida el ambiente teológico, la doctrina de santo Tomás puede, en general, actuar como un potente rayo de sol.⁷ Pero, en el marco de nuestro tema, conviene especialmente recurrir a Tomás, quien, en su sermón con motivo de la Festividad del Corpus Christi, plantea la pregunta: «¿Qué hay de más admirable que este sacramento? —¿Qué puede haber más notable que este sacramento?»,⁸ pregunta que encaja perfectamente con nuestro tema. Sobre todo porque, en su encíclica *Studiorum ducem*, Pío XI afirma

³ K. Rahner: *Das Geheimnis unseres Christus*, Múnich 1959, pp. 12-18; id.: *Schriften zur Theologie*, vol. IV, Einsiedeln 1960, pp. 380-381; B. Welte, en M. Schmaus (ed.): *Aktuelle Fragen zur Eucharistie*, Múnich 1960, pp. 190-194. Para los nuevos términos, véase: J. Auer / J. Ratzinger: *Kleine katholische Dogmatik*, vol. VI, Ratisbona 1971, pp. 184-186; A. Piolanti: *Il Mistero Eucaristico*, Vaticano, 1983, pp. 345-353; B. Gherardini: «Eucarística y ecumenismo», en: Piolanti: *Il Mistero*, pp. 651-655; R. Masi: «La conversión eucarística en la teología actual», en: **Divinitas** 2 (1966), pp. 272-315; G. B. Sala: «¿Transubstanciación o transignificación?», en: **Zeitschrift für Katholische Theologie** 92 (1970), pp. 1-34.

⁴ Véase D. Berger (ed.): *Die Enzyklika Humani Generis Papst Pius XII.: 1950-2000. Geschichte, Doktrin und Aktualität eines prophetischen Lehrschreibens*, Colonia 2000.

⁵ AAS 57 (1965), p. 755.

⁶ «Sermo de S. Thoma», citado según Laurentius a Ponte: *In Cap. 9 Sap. Hom.*, 13.

⁷ Véase sobre esta cuestión D. Berger: «S. Thoma praesertim magistro... - Reflexiones sobre la actualidad del tomismo» en: *Forum Katholische Theologie* 15 (1999), pp. 180-202.

⁸ *Opusculum* 57 de la edición romana.

Cabe destacar: «Por último, este santo poseía el don excepcional de revestir sus descubrimientos científicos de oraciones e himnos litúrgicos y, en estas armonías, también lo honramos como cantor incomparable del Santísimo Sacramento. En todo el mundo, la Iglesia católica utiliza con alegría, en su liturgia, los himnos de santo Tomás y seguirá utilizándolos siempre, ya que son efusiones íntimas de un alma en oración y formulaciones incomparables de la doctrina heredada de los Apóstoles sobre el Santísimo Sacramento, al que se denomina, preferentemente, el «Misterio de la fe». Teniendo esto en cuenta, (...), a nadie le sorprenderá, sin duda, que Tomás también haya sido honrado con el título de Doctor eucarístico». ⁹

2. La presencia general de Cristo en el culto de su Iglesia ^{e10}

También en el tomismo, Cristo ocupa un lugar central en la economía salvífica de Dios: Dios, que es el acto puro del ser, *el ipsum esse subsistens*, el ser que subsiste en sí mismo (DH 1623), es el principio y el fin de todas las cosas, el alfa y el omega de toda la creación. En la creación, que es inseparable de la elevación del hombre al estado de gracia, el hombre, en un movimiento circular —el movimiento más perfecto de todos—, procede de Dios y aspira a volver a Dios, objetivo de todas nuestras acciones y de todos nuestros deseos. Este retorno se hace objetivamente posible para el hombre tras su caída en el pecado, y es con una aspiración indestructible, pero ineficaz en sí misma (*desiderium naturale ex se inefficax*)'' con la que, no obstante, tiende hacia ese retorno, en el maravilloso misterio de la encarnación de Dios:

«Por eso, cuando la naturaleza humana se une a Dios por el misterio de la Encarnación, todos los ríos de los bienes naturales fluyen remontándose hacia su origen. »¹² La naturaleza humana de Cristo, unida sustancialmente, de una manera única en su género, a la naturaleza divina en la hipóstasis del Logos, es para nosotros el camino que conduce al Padre.

Por una decisión libre y gratuita, y a causa del pecado de la humanidad, la persona divina se unió a la naturaleza humana. En esta unión hipostática, la naturaleza humana subsiste plenamente en la persona del Logos: es la unión más elevada entre Dios y la criatura, que ha permitido que se llevaran a cabo la satisfacción y la redención del pecado en esa misma naturaleza en la que se había producido el pecado.

⁹ A. Rohrbasser (ed.): *Heilslehre der Kirche*, Friburgo (Suiza) 1953, p. 1939.

¹⁰ Sobre esta cuestión, véase nuestra obra: *Thomas von Aquin und die Liturgie*, Editiones thomisticae, 2.^a ed., Colonia 2000, pp. 76-89.

¹¹ Véase *De Trin.* 6,4 ad 5: «*Quamvis enim homo naturaliter inclinatur in finem ultimum, non tamen potest naturaliter illum consequi, sed solum per gratiam, et hoc est propter eminentiam illius finis.* » Sobre este punto tan controvertido, véase Yves Floucat: *Vocation de l'homme et sagesse chrétienne*, París 1989, pp. 246-247.

¹² *Sent. III*, Prólogo: «*Y por eso, cuando la naturaleza humana se unió a Dios mediante el misterio de la encarnación, todos los flujos de las bondades naturales volvieron a su principio.*»

Para describir el papel de la asunción de la naturaleza humana por parte del Verbo eterno del Padre, santo Tomás recurre a la insustituible doctrina metafísica de la causalidad instrumental: la naturaleza divina se sirve de la operación de la naturaleza humana «como de la operación de su instrumento; y, de igual modo, la naturaleza humana participa en la operación de la naturaleza divina como un instrumento participa en la operación del agente principal». ¹³ En este mismo sentido, al hablar de la profundización en la esencia de la liturgia, la *Constitución sobre la Sagrada Liturgia* del Concilio Vaticano II subraya especialmente esta idea, afirmando: «Porque fue su humanidad, en la unidad de la persona del Verbo, la que constituyó el instrumento de nuestra salvación» (*Sacrosanctum Concilium*, § 5). Esta es la razón más profunda por la que resulta totalmente apropiado que el culto cristiano sea perceptible por los sentidos.

El hombre caído es incapaz de llevar a cabo este retorno a Dios por sus propios esfuerzos. Era necesario que este retorno fuera merecido y comunicado por Dios mismo. En el contexto del tema que aquí debatimos, esta forma de mérito y mediación, denominada en metafísica «causalidad instrumental», encuentra su punto culminante en el sacerdocio de Dios hecho hombre. ¹⁴ La mediación entre el hombre y Dios es la función propia del sacerdote, que transmite lo que proviene de Dios y presenta ante Dios la oración y el arrepentimiento de los hombres: pero el sacerdocio

«conviene en sumo grado a Cristo, pues es precisamente por medio de él que se conceden a los hombres los dones divinos (...) Además, ha reconciliado a la raza humana con Dios». ¹⁵

Pero además, habida cuenta de su persona y de su naturaleza divinas, Cristo es también quien da la salvación y a quien se ofrece el arrepentimiento. Este arrepentimiento y esta ofrenda interior se expresan materialmente, de manera perceptible para los sentidos, en el sacrificio. El arquetipo primordial de todo sacrificio y, al mismo tiempo, la única fuente que hace meritorias todas las ofrendas de los hombres, es el sacrificio de Cristo: «Así pues, Cristo, como hombre, no fue solo sacerdote, sino, al mismo tiempo, ofrenda perfecta, en la medida en que fue, a la vez, ofrenda por el pecado, ofrenda pacífica y holocausto. »¹⁶

Así como el sol ilumina pero no es iluminado, y el fuego calienta pero no es calentado, así también el sacerdocio de Cristo, eterno en su perfección, es la fuente de todo

¹³ S. T. IIIa, q. 19, a. 1, resp.: «(...) la naturaleza divina utiliza la operación de la naturaleza humana como la operación de su instrumento; y de igual modo la naturaleza humana participa de la operación de la naturaleza divina, como el instrumento participa de la operación del agente principal».

¹⁴ Véase S. Th. Bonino: «San Tomás y el sacerdocio» en: *Actas del coloquio organizado por el Instituto Santo Tomás de Aquino los días 5 y 6 de junio en Toulouse (= RTh 1-1999)*, Toulouse 1999.

¹⁵ ST IIIa, q. 22, a. 1: «Esto, sin embargo, conviene sobre todo a Cristo. Pues por él se han concedido los dones a los hombres (...) Él mismo reconcilió al género humano con Dios (...) Por lo que a Cristo le conviene sobre todo ser sacerdote».

¹⁶ ST IIIa, q. 22, a. 2: «Y por eso el mismo Cristo, en cuanto hombre, no solo fue sacerdote, sino también víctima perfecta, existiendo a la vez como víctima por el pecado, como víctima de paz y como holocausto».

sacerdocio; y su sacrificio, que, una vez ofrecido, no debe repetirse jamás —pues su eficacia inconmensurable perdura eternamente—, es el arquetipo de todos los demás sacrificios. Toda la liturgia de la Iglesia es, así, participación en la liturgia de los misterios de la vida de Jesús, y actúa únicamente en virtud de ellos.

El valor y la duración del sacrificio y del sacerdocio de Cristo son eternos; abarcan todos los tiempos y todos los lugares.¹⁷ Si bien los actos salvíficos realizados en el pasado por Cristo, las «*actiones et passiones Christi*» (ST IIIa, q. 48, a. 6) se realizaron físicamente y, por tanto, no pueden repetirse debido a su carácter único, no por ello dejan de seguir actuando, en la totalidad de su esencia física, de manera misteriosa y notable.¹⁸ En el culto de su Iglesia, el propio Cristo, sumo sacerdote eterno y cabeza de su Cuerpo místico, prolonga la adoración divina y la expiación, que alcanzaron su punto culminante en el sacrificio de la Cruz y convirtieron toda su vida en un culto divino: «*Totus autem ritus christianae religionis derivatur a sacerdotio Christi* —Todo el culto cristiano deriva del sacerdocio de Cristo» (ST IIIa, q. 63, a. 3). La encíclica *Mediator Dei* del papa Pío XII otorga un lugar central a esta idea: «El sacerdocio de Jesucristo vive y actúa en todo momento, a lo largo de los siglos, pues la santa liturgia no es otra cosa que el ejercicio de ese sacerdocio.» Esta misma idea se encuentra en *Sacrosanctum Concilium* (§ 7) y en el reciente *Catecismo de la Iglesia Católica* (n.º 1069): «A través de la liturgia, Cristo, nuestro Redentor y Sumo Sacerdote, continúa en su Iglesia, con ella y por medio de ella, la obra de nuestra redención.» Esto se expresa de manera especialmente clara en la celebración de los sacramentos, que constituye el corazón de la liturgia. En este contexto, resulta característico que Tomás, en la *Tertia*, establezca un vínculo entre la última *quaestio* (q. 59) de su cristología y la primera cuestión (q. 60) que trata de los sacramentos, diciendo: «Tras haber examinado los misterios del Verbo encarnado, vamos a tratar de los sacramentos de la Iglesia, que obtienen su eficacia del mismo Verbo encarnado».¹⁹

Es Cristo, el Verbo encarnado (cabe destacar la frecuencia con la que se utiliza, en la cita anterior, el término *incarnatus*), Dios hecho hombre, quien es el auténtico liturgo, el primer dispensador de los sacramentos, pues el sacerdote actúa únicamente *in persona Christi*: «Porque él

¹⁷ ST IIIa, q. 56, a. 1, ad 3: «(...) quae virtus praesentialiter attingit omnia loca et tempora».

¹⁸ En cuanto a cómo es esto posible, se trata de una cuestión teológica muy difícil. Bartolomé de Medina, tomista escrupuloso y célebre comentarista de la *Tertia*, habla a este respecto de un «*mysterium reconditae theologiae*»: «Explicar el modo en que las operaciones y pasiones de Cristo mencionadas han obrado para nuestra salvación por vía de la eficiencia pertenece al misterio de la teología recóndita» (In III., q. 134, a. 2 [Ed. Coloniae 1618, p. 402]). La teología de los misterios de Odo Casel, o.s.b., acabó por tropezar con este misterio —véase J. Gaillard: «La teología de los misterios» en: *RTh* 57 (1957), pp. 510-551.

¹⁹ ST IIIa, q. 60, prol.: «Tras considerar lo que se refiere a los misterios del Verbo encarnado, hay que considerar los sacramentos de la Iglesia, que obtienen su eficacia del mismo Verbo encarnado».

es Dios y, como es hombre, es Cristo quien confiere la eficacia interior de los sacramentos; pero lo hace de manera diferente. En efecto, en cuanto que es Dios, actúa en los sacramentos como su autor; en cuanto que es hombre, actúa en los efectos internos de los sacramentos de manera meritoria y eficaz, pero solo como instrumento (...) Así como Cristo, en cuanto Dios, tiene el poder de autoridad en los sacramentos, en cuanto hombre, tiene el poder de ministro principal, o poder de excelencia». ²⁰ Esto se expresa de manera particularmente perfecta en el sacrificio de la Santa Misa. Desde el punto de vista de su sustancia (*quoad substantiam*), el sacrificio de la Misa y el sacrificio de la Cruz son numéricamente idénticos: están unidos por la misma ofrenda, el mismo sacerdote sacrificador principal y el mismo fin; solo se distinguen en la forma exterior de la oblación (*quoad modum oblationis externae*): antaño de manera sangrienta en el Gólgota, ahora de manera incruenta en nuestros altares. ²¹

3. La presencia especial de Cristo en la Eucaristía

Si hay que considerar los sacramentos, y en particular la Eucaristía, como la dimensión espaciotemporal del misterio de la Encarnación, resulta evidente que, considerado objetivamente (*in intentione*), el sacramento de la Eucaristía es el más importante de todos los sacramentos; es la fuente de la que manan todos los demás sacramentos y el fin al que todos ellos están ordenados: «En sí mismo, el sacramento de la Eucaristía es el más importante de todos los sacramentos (...) Esto se pone de manifiesto, en primer lugar, en el hecho de que Cristo está sustancialmente contenido en él (...).» ²²

Para comprender mejor este «estar contenido» esencial, debemos considerar en primer lugar la causa formal de esta presencia: es decir, lo que la doctrina de la Iglesia denomina acertadamente la transubstanciación.

²⁰ ST IIIa, q. 64, a. 3: «(...) que Cristo produce el efecto interior de los sacramentos, tanto en cuanto es Dios como en cuanto es hombre; de una manera y, sin embargo, de otra. Pues, en cuanto es Dios, actúa en los sacramentos por autoridad; pero en cuanto a que es hombre, obra en los efectos internos de los sacramentos de manera meritoria y eficaz, aunque de forma instrumental (...) Y por eso, así como Cristo, en cuanto Dios, tiene el poder de la autoridad en los sacramentos, así también, en cuanto hombre, tiene el poder del ministerio principal, es decir, el poder de la excelencia».

²¹ Véase R. Garrigou-Lagrange: *Le sacrifice de la Messe*, Var 1933, p. 4 [sobre Garrigou-Lagrange, véase D. Berger: «Réginald Garrigou-Lagrange o.p.», en: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexicon* XVII (2000), pp. 441-442].

²² ST IIIa, q. 65, a. 3: «(...) simpliciter loquendo, el sacramento de la Eucaristía es el más importante entre los demás sacramentos. Lo cual se manifiesta de tres maneras: en primer lugar, por lo que en él se contiene; pues en el sacramento de la Eucaristía se contiene a Cristo mismo sustancialmente; en los demás sacramentos, en cambio, se contiene cierta virtud instrumental participada de Cristo (...). Véase también sobre este punto Piolanti: *Il mistero eucaristico*, p. 623: «El Concilio Vaticano, inspirándose en santo Tomás, presenta, en una síntesis elevada, la doctrina de la centralidad de la Eucaristía y de la convergencia de los sacramentos (...).»

3.1 La transubstanciación.²³

Si bien los nuevos conceptos que hemos mencionado se caracterizan con frecuencia por preocupaciones filosóficas fuera de lugar, el Doctor Angélico, en su *Summa theologiae* (IIIa, q. 75), aborda en primer lugar, en su cuestión, la transformación del pan y el vino en el Cuerpo y la Sangre de Cristo, afirmando claramente que, en esta doctrina, se trata de un misterio en el sentido estricto del término y que dicha doctrina «no se aprende mediante los sentidos, sino únicamente por la fe, la cual se apoya en la autoridad de Dios».²⁴ El Doctor Angélico subraya con igual claridad el «*Dogma datur*» que menciona en sus himnos eucarísticos²⁵: «*Dogma datur Christianis / Quod in carnem transit panis / Et vinum in sanguinem. / Quod non capis, quod non vides / Animosa firmat fides* – Es un dogma dado a los cristianos que el pan se convierte en carne y el vino en sangre. No puedes verlo ni comprenderlo; la fe viva nos lo asegura.» (*Lauda Sion* 11-12)^{26*}.

Sin embargo, esto no significa en absoluto que, por ello, la razón teológica (*ratio fide illustrata*) quede implacablemente excluida o reprimida. Esto se pone de manifiesto en las múltiples razones de conveniencia que el Aquinata esgrime en este contexto para justificar lo que, en el más alto grado, es un misterio (*ST* IIIa, q. 75 a.1): si los sacrificios de la Antigua Alianza no hacen más que prefigurar a Cristo, el sacrificio de la Nueva Alianza debe ser algo más: Cristo mismo está presente en él: «*Vetustatem novitas / Umbram fugat veritas: / Noctem lux eliminat* — Lo antiguo se desvanece ante lo nuevo, la sombra ante la realidad; la noche desaparece ante el día» (*Lauda Sion* 8). Esta es la idea que anima todo el oficio de la Fiesta del Santísimo Sacramento compuesto por Tomás, con la ordenación tan particular de los textos extraídos del Antiguo y del Nuevo Testamento, así como de la tradición, una composición artísticamente organizada y pensada hasta en el más mínimo detalle.²⁷

²³ Sobre esta cuestión, véase J. Puig de la Bellacasa: *De transsubstantatione secundum S. Thomam*, Barcelona 1926; R. Garrigou-Lagrange: **De Eucharistia. Commentarius in Summam theologicam S. Thomae**, Turín-Roma, 1946, pp. 86-128; A. Bertuletti: *La presenza di Cristo nel Sacramento dell'Eucaristia*, Roma 1969, pp. 133-185; A. Piolanti: *Mistero Eucaristico*, pp. 241-250 (excelente exposición de la doctrina tomista de la transubstanciación).

²⁴ *ST* IIIa, q. 75 a.1: «*Que en este sacramento se encuentran verdaderamente el cuerpo y la sangre de Cristo no puede comprenderse ni con los sentidos ni con el intelecto, sino solo por la fe, que se apoya en la autoridad divina.* » En su exposición doctrinal sobre el sacrificio sacramental, el *Catecismo de la Iglesia Católica* (n.º 1381) ha recogido literalmente este pasaje.

²⁵ Sobre su autenticidad, que hoy en día ya no se discute, véase P.-M. Gy: «L'office du Corpus Christi et S. Thomas d'Aquin», en: *RSPHTh* 64 (1980), pp. 491-507; J.-P. Torrell: **Magister Thomas**, Friburgo de Brisgovia 1995, pp. 148-154.

²⁶ Traducción al francés: J. Feder s.j., en: *Missel quotidien des fidèles*, Mame, Tours 1961.

²⁷ Véase sobre este punto P. Descourtieux: «Theologie und Liturgie der Eucharistie beim hl. Thomas von Aquin» en: *Una Voce Korrespondenz* 8 (1978), pp. 18-23.

Además, esta presencia es particularmente congruente en el sentido de que el amor de Dios por el hombre se manifestó en la Encarnación. Era necesario que este amor pudiera continuar y mantenerse en su plenitud incluso después de la vida terrenal de Dios hecho hombre, lo cual es realmente el caso en la presencia permanente y real del propio Cristo.

Pero estas no son más que razones de congruencia: el hecho de la presencia de Cristo ya viene dado de antemano a la teología por las propias palabras de Cristo (Lc 22, 19), por lo que la teología ya no tiene que intentar demostrarlo. Le corresponde más bien intentar profundizar en este gran misterio, reflexionar sobre el modo preciso de la transubstanciación y refutar las posibles herejías.

Cabe señalar aquí que, ya desde la primera *Quaestio*, el propio Tomás refuta la herejía de quienes afirman «que el cuerpo y la sangre solo se encontrarían, en este sacramento, en forma de signo». Se trata de una herejía que hay que rechazar, pues contradice las palabras de Cristo. »²⁸ Si bien, en este punto, Tomás se refería en particular al simbolismo de Berengario, ¿no podemos dejar de ver el carácter totalmente actual de lo que dice! Más adelante (q. 75, a. 2), Tomás, basándose en profundas reflexiones (q. 75, a. 2), refuta la doctrina de la «impanación» defendida por algunos discípulos de Berengario.²⁹ De hecho, esta herejía se basa en la idea errónea —combatida también, con graves consecuencias, por los nominalistas³⁰— según la cual habría un movimiento espacial de Cristo, que vendría del cielo para entrar en la hostia. Según esta doctrina, Cristo ya no estaría en el cielo, sino que habría pasado espacialmente a la sustancia del pan. En este caso, evidentemente, ya no puede hablarse de transformación en el sentido pleno del término. En el mismo sentido, los nominalistas y los escotistas de los siglos ^{XIV} y ^{XV} enseñaban una concepción de la aniquilación³¹ de la sustancia del pan y del vino que también hacía imposible una verdadera transubstanciación (conversión)³², concepción ya refutada por Tomás en el tercer artículo de su cuestión 75.

²⁸ ST IIIa, q. 75 a.1: «*Quae quidam non attendentes posuerunt corpus et sanguinem de Cristo non estén presentes in este sacramento sino como en un signo, lo cual debe rechazarse como herético, por ser contrario a las palabras de Cristo*».

²⁹ Véase Guitmund von Aversa: *De corporis et sanguinis Christi veritate in Eucharistia*, PL 149, col. 1427-1512.

³⁰ Al rechazar la distinción real entre sustancia y accidente, los nominalistas llegaron a afirmar que la presencia de Cristo en la Eucaristía implicaba una identidad espacial entre el lugar del pan y el cuerpo, y entre el lugar del vino y la sangre. Lutero retomó esta idea —sin duda de Pierre d'Ailli— y así llegó a la doctrina de la consubstanciación, condenada por el Concilio de Trento.

³¹ Piolanti: *Misterio eucarístico*, p. 244: «*Para santo Tomás, el concepto de aniquilación excluye el de conversión y viceversa*».

³² De manera muy general, Tomás enseña que Dios nunca aniquila nada por completo —ST Ia, q. 104, a.4: «*Unde simpliciter dicendum est, quod nihil omnino in nihilum redigetur*».

Lo que todas estas doctrinas heréticas no ven es el hecho de que la conversión que enseña el dogma se lleva a cabo de manera diferente a las transformaciones naturales y, más concretamente, «de manera totalmente sobrenatural y por el solo poder de Dios». ³³ En el ámbito de la naturaleza, las transformaciones se refieren siempre y únicamente a la forma, y no a la cosa en su totalidad, cuya esencia última permanece inalterable sea cual sea la transformación.

En cambio, al ser *actus purus et infinitus*, realidad absolutamente ilimitada y causa de toda realidad, Dios puede abarcar la naturaleza íntegra de un ser y transformarla por completo. Esto es precisamente lo que ocurre en la conversión eucarística: *in instanti*, en un instante atemporal, convierte toda la sustancia del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Cristo:

«Esta conversión no es, pues, una conversión de la forma, sino de la sustancia. Tampoco pertenece al género del movimiento natural, sino que puede denominarse, propiamente hablando, "transubstanciación". »³⁴

No deja de llamarnos la atención la importancia fundamental que adquiere aquí la distinción tomista entre sustancia y accidente. Esto queda especialmente claro en lo que respecta al testimonio de los sentidos, que, tras la consagración, siguen percibiendo todas las propiedades del pan y del vino. Pero lo que perciben los sentidos son simplemente los accidentes del pan y del vino, que permanecen sin nada que los sustente; en cambio, la sustancia del pan se ha transformado en la sustancia del cuerpo, y la del vino, en la sustancia de la sangre. Si bien los accidentes, las formas del pan y del vino, son percibidos por nuestros sentidos, es la sustancia la que, propiamente hablando, constituye el objeto de la razón. Pero la fe sobrenatural protege a la razón contra todo error, ³⁵: «Es necesario que la fe ocupe su lugar, pues se consume de manera invisible algo visible, oculto bajo una forma ajena. Gracias a la fe, los sentidos, que solo juzgan según la apariencia exterior que conocen, se ven a salvo de todo engaño». ³⁶

Esta asociación particular de los accidentes del pan y del vino con la sustancia del cuerpo y la sangre de Jesucristo no solo es congruente desde el punto de vista de la recepción — apropiada para el hombre— de este sacramento, sino que, además, favorece los méritos de la fe:

³³ ST IIIa, q. 75 a. 4: «(...) es totalmente sobrenatural, realizada únicamente por la virtud de Dios».

³⁴ ST IIIa, q. 75 a. 4: «Unde haec conversio non est formalis, sed substantialis; nec continetur inter species motus naturalis, sed proprio nomine potest dici "transubstantiatio".»

³⁵ ST IIIa, q. 75, a. 5, ad 2: «Que en este sacramento no hay engaño alguno; pues son, según la verdad de la cosa, accidentes que se juzgan con los sentidos. El intelecto, sin embargo, cuyo objeto propio es la sustancia (...), se preserva del engaño por medio de la fe. » Véase también sobre este punto P.-M. Gy: «El oficio del Corpus Christi y la teología de los accidentes eucarísticos», en: *RSPTh* 66 (1982), pp. 81-86.

³⁶ «Sermón de santo Tomás de Aquino con motivo de la Festividad del Corpus Christi» (= *Opusc.* 57), en: *Breviarum Romanum*, 5, Lectura de maitines: «*Accidentia autem sine subjecto in eodem subsistunt, ut fides locum habeat, dum visibile invisibiliter sumitur aliena specie occultatum; et sensus a deceptione reddantur immunes, qui de accidentibus judicant sibi notis*».

«*Visus, tactus, gustus in te fallitur / Sed auditu solo tuto creditur* — La vista, el tacto y el gusto aquí no hacen más que engañarnos. Pero solo creemos lo que hemos oído» (*Adoro te* 2). Ya en su comentario a las sentencias, el *Doctor Communis* afirma que la fe se ve claramente fomentada en la medida en que este sacramento le lleva a dar su asentimiento «no solo más allá de la razón, sino incluso en contra de lo que perciben

sus sentidos». ³⁷ Y esto no solo se aplica a lo que concierne a su divinidad, sino también en lo que respecta a su verdadera naturaleza humana: «*In Cruce latebat sola Deitas, / At hic latet simul et humanitas, / Ambo tamen credens atque confitens, / Peto, quod petivit latro poenitens* — En la Cruz solo se ocultaba la divinidad, pero aquí también se oculta la humanidad; sin embargo, creo en ambas y lo proclamo, y pido lo que pidió el ladrón arrepentido» (*ibíd.*, 3).

El dogma de la transubstanciación está, como subraya el propio Aquinata, muy estrechamente y necesariamente vinculado al de la presencia real. ³⁸ Así, con lo que dijo sobre la transubstanciación, el Doctor Angélico sentó las bases para un estudio más detallado del modo de existencia de Cristo en el sacramento del altar.

Pero, antes de llegar a eso, debemos aclarar primero dos cuestiones importantes. Veremos, en primer lugar, si realmente se puede calificar a santo Tomás de «inventor» de la doctrina de la transubstanciación, que el Concilio de Trento convertiría posteriormente en dogma. ³⁹ La respuesta es claramente «no», ya que tal afirmación es falsa por ser demasiado general. Y esta perspectiva errónea es, muy probablemente, una de las razones por las que, en una reacción antitomista, Lutero rechazó este dogma, calificándolo de «invención humana», y se extravió en la doctrina heterodoxa de la consubstanciación. ⁴⁰ Desde el punto de vista de la historia de la teología, la afirmación de Pesch es insostenible. El término «*transsubstantiatio*» aparece firmemente establecido ya en el siglo ^{XI} en Lanfranco y, en la teología del siglo ^{XII}, entre otros, en Esteban de Tournai, Pedro Comestor y el maestro Roland. Ya había sido sancionado definitivamente por el magisterio veinte años

antes del nacimiento de Tomás de Aquino. ⁴¹ Por lo tanto, no puede haber en absoluto cuestión de una

³⁷ *IV. Sent. D. 10 q. 1 a. 1: «Et maxime meritum fidei in hoc quod creduntur multa in hoc sacramento quae non solum praeter rationem sunt, sed etiam contra sensum».*

³⁸ Véase V. Cachia: *De natura transsubstantiationis iuxta S. Thomam et Scotum*, Roma 1929, pp. 10-12.

³⁹ Por retomar una expresión de O. H. Pesch, en: *Thomas von Aquin, Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie*, Maguncia 1995, p. 44. Sobre la interpretación de Tomás que ofrece Pesch en general, véase D. Berger: *S. Thoma magistro*, p. 192.

⁴⁰ Véase B. Neunheuser: *Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit* (HDg IV/4b), Friburgo de Brisgovia 1963, pp. 51-55.

⁴¹ En 1202, por el papa Inocencio, en una decretal (DH 782-784); en 1215, por el ^{IV} Concilio de Letrán (DH 802). Sobre esta evolución, véase Neunheuser: *Eucharistie im Mittelalter*, pp. 19-24.

«invención» de Tomás que Pesch, en un curioso anacronismo, califica además de «teoría totalmente modernista». ⁴² Dicho esto, no se puede, por supuesto, negar que nadie antes de Tomás supo explicar como él, de manera especulativa, este dogma preexistente («*¡Dogma datur christianis!*») y que el Concilio de Trento se valió de manera muy notable de sus lúcidas explicaciones.

En segundo lugar, se trata de refutar una objeción que se ha planteado con frecuencia, desde aproximadamente 1950, contra la doctrina de la transubstanciación, según la cual, a la luz de la física moderna, el concepto de sustancia empleado por el Aquinata y el Concilio de Trento sería hoy cuestionable, si no incluso completamente obsoleto, y que, por lo tanto, habría que sustituirlo por otros conceptos. Este razonamiento solo se sostiene, en el fondo, porque se basa en un error de razonamiento: el concepto metafísico de sustancia, que es la base del dogma y que se armoniza de manera absolutamente notable con el *sentido común*, ⁴³ es totalmente independiente de los avances de la física moderna. Esta rechaza el concepto de sustancia «pues solo pretende estudiar los fenómenos, es decir, las manifestaciones medibles de la naturaleza. Por supuesto, la reflexión científica se desarrolla en un plano totalmente distinto al de la filosofía existencial. El enfoque de la física no afirma que no se pueda admitir una sustancia en el plano ontológico». ⁴⁴ Además, se puede incluso decir que la física moderna no conoce absolutamente ningún concepto verdadero de sustancia. Horst Seidl afirma con razón: «Un concepto de sustancia que se reduce a lo accidental, en este caso a lo cuantitativo y a lo cualitativo, no es tal». » Y de ello deduce, con toda razón, que no solo las objeciones al concepto de sustancia carecen de fundamento, sino que, por el contrario, para explicar el dogma de la transubstanciación y de la presencia real, se necesita absolutamente el concepto clásico de sustancia «y esto, en el único sentido posible, el sentido tradicional, con la clara distinción entre sustancia y accidente». ⁴⁵

⁴² Pesch: *Tomás*, p. 44.

⁴³ Garrigou-Lagrange: *De Eucharistia*, pp. 116-120; ídem: *Le sens commun*, París, 1922, pp. 91-98; H. Meyer: *Thomas von Aquin*, Paderborn, 1961, p. 689: «La filosofía de Tomás es la filosofía de la razón natural expresada en términos filosóficos».

⁴⁴ L. Elders: *Die Metaphysik des Thomas d'Aquin*, vol. I, Salzburgo 1985, p. 199.

⁴⁵ H. Seidl: «Zum Substanzbegriff der katholischen Transsubstantiationslehre», en: *Forum Katholische Theologie* 11 (1995), p. 5.

3.2 *El modo de ser sacramental de Cristo en la Eucaristía*.⁴⁶

A la pregunta⁷⁵ de la *Tertia* le sigue una *Quaestio* que trata de la manera en que Cristo está presente en el sacramento del altar. También aquí, santo Tomás subraya expresamente: «El modo de ser en el que Cristo se encuentra en este sacramento es totalmente sobrenatural»⁴⁷ Ni el modo de conocer del hombre, ni siquiera la inteligencia de los ángeles, son capaces de descubrir, por sus propios medios, lo que nos revela la revelación divina y que podemos comprender en el dogma de la Iglesia: «Según la fe católica, es necesario confesar que Cristo está presente en su totalidad en este sacramento.»⁴⁸ Evidentemente, esta presencia es claramente diferente de la presencia de Cristo en toda la liturgia de los demás sacramentos, que hemos descrito anteriormente: «En los demás sacramentos, Cristo no está, como en este sacramento, realmente presente. Por eso, en los demás sacramentos, la sustancia de la materia permanece, pero no en este sacramento».⁴⁹

Para comprender debidamente esta presencia singular, Tomás recurre, como ya hizo anteriormente en la *Summa contra Gentiles* (IV, cap. 64), a la distinción entre *ex vi sacramenti* y *ex naturali concomitantia*, distinción que determinará de manera fundamental todo lo que dirá a continuación. Cristo está presente de dos maneras: «Por un lado, en cierto modo, por la fuerza del sacramento y, por otro, por concomitancia natural. Por la fuerza del sacramento significa, bajo las especies de este sacramento, aquello en lo que se transforma directamente la sustancia preexistente del pan y del vino [es decir, la sustancia de la carne y la sangre]. Por concomitancia natural, esto significa, en este sacramento, aquello que está realmente asociado a él y en lo que dicha conversión tiene su fin.»⁵⁰ Así es como el alma humana de Cristo y su divinidad están presentes por concomitancia real. Sin embargo, la unión hipostática nunca se ha interrumpido y, desde la resurrección, la unión real del cuerpo de Cristo con

⁴⁶ Sobre esta cuestión, véase J. B. Gonet: **Clypeus theologiae thomisticae**, vol. 6, Ed. París 1867, disp. 5 [sobre Gonet, véase D. Berger: «Jean-Baptiste Gonet» en: **Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexicon**, vol. XVII, Hamm 2000, pp. 485-486]; G. Reinhold: *Die Lehre von der örtlichen Gegenwart Christi in der Eucharistie beim hl. Thomas*, Viena, 1893; R. Garrigou-Lagrange: *De Eucharistia*, pp. 129-171; A. de Sutter: «La noción de presencia y sus diferentes aplicaciones en la Suma Teológica de santo Tomás», en: *Ephemerides Carmeliticae* 17 (1967), pp. 49-69; Piolanti: *Mistero Eucarístico*, pp. 290-371.

⁴⁷ ST IIIa, q. 76, a. 7: «*Modus essendi quo Christus est in hoc sacramento, est penitus supernaturalis*».

⁴⁸ ST IIIa, q. 76, a. 1: «*Es absolutamente necesario confesar, según la fe católica, que todo Cristo está presente en este sacramento*».

⁴⁹ ST IIIa, q. 75, a. 2, ad 2: «*En los demás sacramentos no está Cristo mismo de manera real, como en este sacramento; y por eso, en los demás sacramentos permanece la sustancia de la materia, pero no en este*».

⁵⁰ ST IIIa, q. 76, a. 1: «*De un modo, casi por la fuerza del sacramento; de otro modo, por la concomitancia natural. Por la fuerza de cierto sacramento, bajo las especies de este sacramento se encuentra aquello en lo que se convierte directamente la sustancia preexistente del pan y del vino (...) Por la concomitancia natural, en cambio, se encuentra en este sacramento aquello que está realmente unido a aquello en lo que culmina la citada conversión*».

el alma permanece realmente y para siempre: «Y por eso el cuerpo de Cristo está en este sacramento por la fuerza del sacramento, pero el alma de Cristo está en él por concomitancia real. »⁵¹

Debido al estado actual de Cristo resucitado, en el que la sangre no está separada del cuerpo, no es solo el cuerpo de Cristo el que está presente bajo la especie del pan, sino, *concomitantemente*, también su sangre; y, de igual modo, el cuerpo está presente *concomitantemente* bajo la especie del vino (IIIa, q. 76, a. 2).⁵² Sobre la base de esta doctrina, elevada al rango de dogma por el Concilio de Constanza (DH 1198) contra los husitas, se admite comulgar únicamente bajo la especie del pan: «*Caro cibus, sanguis potus: / Manet tamen Christus totus / Sub utraque specie* — La carne de Cristo es alimento, y su sangre, bebida; sin embargo, bajo cada especie permanece Cristo entero» (*Lauda Sion* 14).

Pero esta distinción también desempeña un papel clave en la cuestión de si Cristo está presente en su totalidad en cada parte de las especies del pan y del vino: en este sacramento, en efecto, por concomitancia real, la sustancia del cuerpo de Cristo es, *ex vi sacramenti*, la dimensión espacial. El cuerpo de Cristo está, pues, sustancialmente presente; sin embargo, la naturaleza de la sustancia está presente en cada parte de la dimensión espacial: «Así resulta que Cristo está íntegramente presente en cada parte de la especie del pan».⁵³ En su sermón para la fiesta del Santísimo Sacramento, recogido en el Breviario Romano como quinta lectura de maitines, el santo Doctor dice: «Es comido por los fieles sin ser herido; al contrario, cuando se distribuye, este sacramento permanece intacto en cada una de sus partes. »⁵⁴ Y retoma esta idea de manera llamativa en el *Lauda Sion*: «*Fracto demum sacramento, / Ne vacilles, sed memento, / Tantum esse sub fragmento, / Quantum toto tegitur* — Cuando se parte la Hostia, no te turbes y recuerda que cada fragmento contiene tanto como la Hostia entera» (19).

A continuación de lo que acaba de decir, santo Tomás añade: «En este sacramento, el cuerpo de Cristo no está según el modo propio de la dimensión espacial (...) En efecto, en este sacramento, el cuerpo de Cristo no está como en un lugar »,⁵⁵ sino que no está limitado

⁵¹ ST IIIa, q. 76, a. 1: «*Et ideo in hoc sacramento corpus Christi est ex vi sacramenti, anima autem Christi ex reali concomitantia*».

⁵² Véase también *IV Sent.*, dist. 10, a. 2; 4; *Summa contra Gentiles* IV, cap. 64. *In Johan.* VI, lect. 6; *In I Cor.* 11, lect. 6.

⁵³ ST IIIa, q. 76, a. 3: «*Y por eso es evidente que todo Cristo está presente en cada parte de las especies del pan*».

⁵⁴ «Que sea, pues, consumido por los fieles, pero sin ser en absoluto desmenuzado; es más, una vez dividido el sacramento, persiste íntegro bajo cada partícula de la división».

⁵⁵ ST IIIa, q. 76, a. 5: «*El Cuerpo de Cristo no está en este sacramento según su propio modo de cantidad dimensional (...) pues el Cuerpo de Cristo no está en este sacramento como en un lugar*». Véase también *Summa contra Gentiles* IV, caps. 63-64.

espacialmente, sino a través de las especies sacramentales: «El lugar donde se encuentra el cuerpo de Cristo no está vacío. Sin embargo, tampoco está, propiamente hablando, lleno de la sustancia del cuerpo de Cristo, que no se encuentra allí localmente (...) sino que está lleno de las especies sacramentales.»⁵⁶

De ello se deduce, pues, que, en sentido estricto, Cristo permanece totalmente inmóvil en este sacramento y que solo se traslada de un lugar a otro de forma indirecta, *per accidens*. Pero no hay que subestimar la relación entre los accidentes y la sustancia, pues reviste una importancia primordial en lo que respecta a la permanencia de la presencia real. De hecho, el cuerpo de Cristo «permanece en este sacramento no solo hasta el día siguiente, sino también en el futuro, mientras persistan las especies sacramentales. Si estas desaparecen, el cuerpo de Cristo deja igualmente de estar en ellas, no como si dependiera de ellas, sino porque su relación con dichas especies habrá desaparecido».⁵⁷

Aunque podamos ver con los ojos las apariencias —las especies del pan y del vino—, el cuerpo y la sangre de Cristo, al igual que, en general, toda sustancia, permanecen invisibles. Solo con nuestro cuerpo glorioso, cuando nuestros ojos se vean inundados por la luz sobrenatural, podremos ver el cuerpo de Cristo. La luz de la fe con la que, en adoración, nos acercamos a Él, oculto bajo los velos de la forma del pan, es, en cierto modo, un anticipo en claroscuro de ese maravilloso espectáculo: «*Jesu, quem velatum nunc adspicio, / Oro, fiat illud, quod tam sitio: / Ut te revelata cernens facie, / Visu sim beatus tuae gloriae* —Oh Jesús, a quien ahora contemplo velado, te ruego que cumplas mi ardiente deseo: que tenga la felicidad de verte algún día cara a cara en tu gloria » (*Adoro te*, 7). Jean-Pierre Torrell ha destacado que esta tensión escatológica que se encuentra en la doctrina eucarística es muy original y que apenas tiene equivalente en otros teólogos del siglo XIII.⁵⁸

Esta reserva escatológica se aplica igualmente a la explicación de lo que se denomina los milagros eucarísticos.⁵⁹ «En las apariciones de este tipo, (...) no se ve la forma propia de Cristo, sino una forma milagrosamente formada, ya sea en los ojos de quienes la

⁵⁶ *Ibid.*, ad 2: «*Locus ille in quo est corpus Christi non est vacuus; neque tamen proprie est repletus substantia corporis Christi, quae non est ibi localiter (...) sed est repletus speciebus sacramentorum*».

⁵⁷ ST IIIa, q. 76, a. 7, ad 3: «*El cuerpo de Cristo permanece en este sacramento no solo en el presente, sino también en el futuro, mientras persistan las especies sacramentales; al cesar estas, deja de existir el cuerpo de Cristo bajo ellas, no porque dependa de ellas, sino porque se retira la forma del cuerpo de Cristo de aquellas especies*».

⁵⁸ Torrell: *Magister Thomas*, p. 154.

⁵⁹ Véase P. Browe: «Die scholastische Theorie der eucharistischen Verwandlungswunder» en: *Theologische Quartalschrift* 110 (1929), pp. 305-332.

«se contemplan bien en las dimensiones espaciales del sacramento mismo»; ⁶⁰ esto significa, en este último caso, que aparecen accidentes que permanecen en la cantidad. Sin embargo, incluso en el primer caso, no se puede hablar de ilusión, pues, mediante tales milagros, Dios quiere hacer más explícito el dogma de la presencia real de Cristo en el Santísimo Sacramento del altar. ⁶¹

4. La presencia de Cristo en la Eucaristía y la razón ⁶²

En la exposición especulativa de la doctrina de la transubstanciación y de la presencia real en Tomás, se aprecia el lugar destacado que ocupa el notable y armonioso encuentro entre misterio y razón, entre *fides* y *ratio*. Esto se manifiesta con especial claridad cuando el Doctor Angélico aborda el modo de ser de los accidentes que permanecen (*ST* IIIa, q. 77; *IV Sent. Dist.* 12, q. 1, a. 1; *ScG* IV, cap. 63-3; *Quodl.* 3 a. 1, 9; *In I Cor.* 11, lect. 5).

La distinción real entre sustancia y accidente es un hecho que el *sentido común* no tiene dificultad en percibir. En cambio, en el ámbito de la naturaleza, no conocemos ninguna separación real entre ambos, debido a que el accidente no es autónomo. Lo que parece imposible según la ley de la naturaleza se hace, sin embargo, posible gracias a un privilegio particular de la gracia: ⁶³ los accidentes del pan y del vino que permanecen tras la consagración y que percibimos ya no son portados por las sustancias del pan y del vino, que, de hecho, ya no existen. A primera vista, se podría pensar entonces que a partir de ese momento serían portados por las sustancias del cuerpo y la sangre de Cristo. Pero eso también es imposible: «Pues la sustancia del cuerpo humano no puede verse afectada de ningún modo por estos accidentes; y es igualmente imposible que el cuerpo glorioso e impassible de Cristo sea modificado de tal manera que reciba tales cualidades.» ⁶⁴ Lo único que se puede decir, pues, es que las especies sacramentales, al tiempo que conservan su existencia real anterior, subsisten sin sujeto de inhesión. «En este sacramento, las

⁶⁰ *ST* IIIa, q. 76, a. 8, ad 2: «*In huiusmodi apparitionibus (...) non videtur propria species Christi, sed species miraculose formata vel in oculis intuentium, vel etiam in ipsis sacramentalibus dimensionibus.*»

⁶¹ Véase al respecto Johannes a S. Thoma: *Cursus Philosophicus – Logica*, q. 23, a. 2; Garrigou-Lagrange: *De Eucharistia*, pp. 152-155.

⁶² Sobre esta cuestión, véase C. R. Billuart: **De mente Ecclesiae catholicae circa accidentia Eucharistiae**, Lieja, 1715; Diekamp-Jüssen: **Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas**, vol. III, Münster, 1954, pp. 159-168.

⁶³ *ST* IIIa, q. 77, a. 1, ad 1: «*Nihil prohibet aliquid esse ordinatum secundum communem legem naturae, cujus tamen contrarium est ordinatum secundum speciale privilegium gratiae.*»

⁶⁴ *ST* IIIa, q. 77, a. 1: «*Quia substantia humani corporis nullo modo potest his accidentibus affici; neque etiam est possibile quod corpus Christi gloriosum et impassibile existens alteretur ad suscipiendas huiusmodi qualitates.*»

Los accidentes permanecen sin sujeto. Esto puede suceder, por supuesto, por virtud divina. En efecto, dado que un efecto depende más de la causa primera que de la causa segunda, Dios, que es la causa primera tanto de la sustancia como del accidente, puede, por su poder infinito, mantener en existencia un accidente incluso cuando se ha suprimido la sustancia por la que dicho accidente se mantenía en existencia, como si fuera su causa propia. « »⁶⁵

De hecho, el orden de la gracia se eleva majestuosamente muy por encima del ámbito de la naturaleza, sin por ello eliminarlo ni sustituirlo. La distinción sobrenatural entre sustancia y accidente no puede ser contradicha por la lógica ni resultar imposible a nivel interno; en realidad, la definición del accidente incluye simplemente la necesidad de la existencia actualizante en la sustancia, pero no dicha existencia en sí misma. Sin embargo, tras la transubstanciación sobrenatural, esta necesidad natural no deja de ser « ».⁶⁶

De todo ello se pueden extraer otras conclusiones importantes. En los accidentes, es la cantidad, la dimensión espacial —primer accidente de todo cuerpo—, la que es mantenida directamente por la omnipotencia de Dios. Todos los demás accidentes se encuentran en ella, en la medida en que son sus sujetos próximos y directos (*ST* IIIa, q. 72, a. 2). Además, en la medida en que se mantienen en su estado anterior, las especies conservan sus capacidades anteriores (*ibíd.*, a. 3): no solo pueden modificar otros cuerpos, sino que también pueden ser ellas mismas objeto de la *corruptio*; si esta corrupción llega a tal punto que la sustancia original del pan y del vino queda disuelta, por ejemplo, si la especie del pan se reduce a polvo, la presencia de Cristo cesa (*ibíd.*, a. 4).

Pero tal transformación de las especies no implica en modo alguno una transformación del cuerpo celestial de Dios hecho hombre. Esto se pone de manifiesto, en particular, cuando la forma sacramental de la hostia se parte durante la Santa Misa, que representa metonímicamente «el sacramento del sufrimiento del Señor, que, en el verdadero cuerpo de Cristo, fue real»: «Pero no se puede decir que el cuerpo de Cristo sea realmente partido; en primer lugar, porque es incorruptible e impasible; en segundo lugar, porque

⁶⁵ *ST* IIIa, q. 77, a. 1: «Los accidentes permanecen en este sacramento sin sujeto. Lo cual puede suceder por virtud divina. Puesto que el efecto depende más de la causa primera que de la causa segunda, Dios, que es la causa primera de la sustancia y del accidente, puede, por su virtud infinita, conservar en el ser los accidentes, una vez sustraída la sustancia por la que se conservaban en el ser como por causa propia. » Véase también *Opusc.* 57: «*Accidentia enim sine subiecto in eodem existunt.*»

⁶⁶ Véase P. Sedlmayr: «Die Lehre des hl. Thomas von den accidentia sine subiecto remanentia» en: *Divus Thomas* (F) 3-12 (1934), pp. 315-326.

está contenido en su totalidad en cada parte, lo cual no es compatible con lo que está fragmentado». ⁶⁷

5. Misterio, alegría y adoración

La doctrina de santo Tomás, que manifiesta una unidad tan notable con la de la Iglesia, no es ni, por un lado, el simbolismo de Berengario ni, por otro, la identificación del cuerpo de Cristo con su *figura*; tampoco tiene cabida entre las concepciones heterodoxas de nuestra época. No se trata de un compromiso, sino de un centro más elevado que refleja la verdad divina eterna, como un lago de alta montaña, claro como el cristal, refleja el sol. Aquí, la presencia intemporal de Jesucristo en la Eucaristía «prevalece sobre nuestra conciencia y nuestra inteligencia»⁶⁸; tiene un valor superior evidente, que nada puede hacer tambalear. Con la clara distinción que establece entre sustancia y accidente, la doctrina de la transubstanciación —en la que se fundamenta, mediante una correlación notable, el dogma de la presencia real— no solo satisface a la lógica, sino que, además, mejor que cualquier otra concepción, preserva la realidad objetiva y sobrenatural del misterio e impide que se pueda subjetivizar o hacer comprensible mediante una materialización de lo divino. El hilo conductor de todo este tratado es el siguiente: aunque la sustancia del pan se transforme «*totaliter*» y, propiamente hablando, en el cuerpo de Cristo («*transsubstantiatio conversiva seu proprie dicta*») y aunque Cristo se haga presente realmente, «*totaliter*» y de forma permanente, el cuerpo de Cristo no sufre por ello ninguna transformación ⁶⁹

La especulación tomista se adelanta con audacia y profundidad a la razón iluminada por la fe y, sin embargo, se somete con una humildad incomparable ante el carácter sobrenatural del misterio al que se enfrenta en el dogma de la Iglesia. Al subrayar que, en la sagrada Eucaristía, se trata de un misterio en el sentido más estricto del término, el Aquinata abre las puertas de su reflexión especulativa sobre el dogma y, de igual modo, su teología desemboca en los actos de alabanza y adoración que expresan adecuadamente la actitud ante el misterio.

⁶⁷ ST IIIa, q. 77, a. 7: «Pero no puede decirse que el cuerpo mismo de Cristo se rompa, en primer lugar porque es incorruptible e impasible. – En segundo lugar, porque está presente en su totalidad en cada parte, como se ha dicho anteriormente, lo cual es contrario a la naturaleza de lo que se parte (...) Así, esta fracción de este tipo es el sacramento de la Pasión del Señor, que tuvo lugar en el verdadero cuerpo de Cristo».

⁶⁸ Seidl: *Substanzbegriff*, p. 16.

⁶⁹ Cf. Garrigou-Lagrange: *De Eucharistia*, I.

Ante este misterio inexpressable, ante este «mayor de los milagros realizados por el Cristo»,⁷⁰ a esa «*perfectio omnium perfectionum*»⁷¹ sobrenatural, responde con los maravillosos himnos de la liturgia de la Fiesta del Santísimo Sacramento. Estos son, de manera muy especial, la expresión litúrgica del regocijo y la alegría que colman a quien contempla con humildad el misterio original de la liturgia: la Santa Eucaristía: «*Sacris solemniis juncta sint gaudia / Et ex praecordiis sonent praeconia* —En esta santa solemnidad, dejemos que estalle nuestra alegría, y desde lo más profundo de nuestros corazones entonemos cánticos de alabanza» (*Sacris solemniis* 1). «*Quantum potes, tantum aude: / Quia major omni laude, / Nec laudare sufficis* – Cántalo tan fuerte como puedas, y no temas: Él está por encima de toda alabanza, y nunca lo alabarás lo suficiente» (*Lauda Sion*, 2). «*Sit laus plena, sit sonora / Sit jucunda, sit decora / Mentis jubilatio* – Que nuestra alabanza sea plena, que sea sonora, que sea alegre; y que sean hermosos los cánticos de nuestra alegría» (*ibíd.*, 5).

No son solo los himnos de la Fiesta del Santísimo Sacramento los que lo proclaman. La oración con la que este gran y, sin embargo, humilde Doctor concluyó su vida lo demuestra de manera impresionante. Antes de recibir el viático, rezó así: «Te recibo como rescate de mi alma, te recibo como viático para mi peregrinación; por amor a ti he estudiado, velado y trabajado; por ti he predicado y enseñado; nunca he dicho nada contra ti; pero, si lo he hecho, ha sido sin saberlo, y no me aferro a mi opinión; pero si he hablado mal de este sacramento o de otras cosas, me someto totalmente a la corrección de la Santa Iglesia Romana, en obediencia a la cual abandono ahora esta vida. »⁷²

⁷⁰ *Opusc.* 57: «*Miraculorum ab ipso factorum maximum*».

⁷¹ *IV Sent.* De. 8, q. 1, a. 1, sol. 1 ad 1: «*Fons christianae vitae est Christus et ideo Eucharistia perfecit Christo coniungens, et ideo hoc sacramentum est perfectio omnium perfectionum, unde et omnes qui sacramenta alia accipiunt, hoc Sacramento in fine confirmantur*».

⁷² Guillermo de Tocco: *Vita S. Thomae Aquinatis*, 58: «*Te tomo como el máximo valor de la redención de mi alma, te tomo como viático de mi peregrinación; por amor a ti estudié, velé y trabajé, te prediqué y enseñé; nunca dije nada en tu contra, sino que, si algo dije, lo hice por ignorancia y no por obstinación en mi opinión; pero si dije algo incorrecto sobre este sacramento y otros, lo someto por completo a la corrección de la Santa Iglesia, en cuya obediencia paso ahora de esta vida.* » (Ed. Prümmer, p. 132). Sobre el contexto de esta oración, véase D. Berger: «Die letzte Schrift des hl. Thomas von Aquin» en: *Forum Katholische Theologie* 14 (1998), pp. 221-230.