

Francisco Suárez y los efectos del Sacramento Eucarístico

Si como afirman justamente los Teólogos, los bienaventurados se interesan especialmente por las personas y cosas del mundo con que más se relacionaron, de seguro asistió al reciente Congreso Eucarístico de Granada el espíritu del jesuíta Francisco Suárez. En Granada nació en 1548 y allí vivió hasta cerca de los catorce años¹. Sin duda actuaban sus experiencias infantiles de aquella ciudad, cuando más tarde fijaba la fecha obligatoria de la primera comunión entre los diez y los catorce años moralmente hablando, contra otros que la retrasaban hasta los doce y aun catorce y quince²; pensamos que él, según su contemporáneo Manuel da Veiga, tan precozmente despierto para la virtud y tan temprano instruído religiosa y literariamente³, allí la hizo y por tanto no está lejos el centenario de tal día.

En Granada se encauzó ya a los diez años al sacerdocio. Y allí nació la piedad eucarística del que, al decir en 1572 su primera misa, se propuso celebrar a diario, aunque este uso no era aún general, y ni sus estudios ni su pobre salud se lo estorbaron. «Yo puedo confesar de mí, se le oíría repetir, que siempre que digo misa y tomo en las manos el Smo. Sacramento, me admiro, me confundo y me consuelo tanto como si aquella fuera la primera vez que llegase a los altares.» Y aquel místico que, según se ha dicho, es más admirable por su virtud que por su ciencia y que hablaba con Dios mucho más que lo que hablaba de Dios, debió de tener su centro de gravedad en el altar. «¿Qué mejor consuelo puede tener mi alma, respondería una vez, como el tiempo que estoy con mi Dios? No es para mí trabajo ninguno, sino mucho des-

¹ M. DA VEIGA, S. I., *Vida y costumbres de Francisco Suárez, S. I.* (Madrid) 18. Cf. A. GARMENDIA DE OTAOLA, S. I., *Francisco Suárez, Doctor eximio*: RevPsicGenApl 10 (1955) 328s.

² *De Eucharistia*, d. 70 s. 1 n. 4. Las referencias las tomamos de la edición de L. Vives t. 20-21 (París 1860).

³ DA VEIGA, L. c.; R. DE SCORRAILLE, S. I., *El P. Francisco Suárez* (Barcelona 1917) p. 16-22.

canso; porque no tengo hora en todo el día más llena de consuelo y de deleites celestiales, que la que gasto en decir misa: y cuando me es fuerza dejarla, se seca mi alma, privada de la celestial dulzura»⁴.

Para este teólogo eximio y piadoso hubo de ser un placer especular sobre la Eucaristía. Ya en sus primeras publicaciones de comentarios a la tercera parte de la *Summa Theologica* de Santo Tomás, después de su *De Incarnatione* (a. 1590) y de su *De mysteriis vitae Christi* (a. 1592), editó el *De sacramentis in genere, de Baptismo, Confirmatione, Eucharistia*.

Este tratado *De Eucharistia* es digno del teólogo que, según Grabmann, «es el más fecundo de todos los escolásticos modernos, a la vez que se distingue por la claridad, ponderación, profundidad y circunspección», y va incluido en las obras de Suárez que el mismo Grabmann llamó «verdaderamente clásicas»⁵.

Amplitud por la multitud de cuestiones directas e indirectas que trata sin prisas; riqueza positiva del que ha sido llamado «un erudito prodigioso» y que según Hurter, en erudición patristica «en muchas cuestiones iguala a Petavio, si es que no le aventaja»⁶; y unción honda del santo.

Si de su tratado *De fide* se ha dicho que «es el primer gran tratado, profundamente elaborado, como obra independiente»⁷, lo mismo podría decirse de su *De Eucharistia*. Entre los jesuitas se habían editado antes que el suyo los de Belarmino y Valencia; los de Maldonado y Toledo, escritos antes que el suyo, no se publicaron respectivamente hasta 1677 y 1869s. Años después se editaron los de Vázquez en 1613, de Lugo en 1652, de Tanner en 1618 y de Conink en 1616⁸. Creemos que no hay duda de que el de Suárez, tomado en conjunto y no en el detalle de tal o cual aspecto ni en la elaboración de determinadas cues-

⁴ DE SCORRAILLE, o. c., t. 1 p. 16s, 129s.; t. 2 p. 255.277-279.

⁵ M. GRABMANN, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit* (Freiburg im Br. 1933) 169.

⁶ P. DUMONT, S. L., *Suárez, François II: DTC 14, 2650s.* H. HURTER, S. I., *Notizen über einige berühmtere nachtridentinische Theologen: Kat (I, 1865) 577s.* ID., *Nomenclator litterarius 3^a (Oeniponte) 379s.*

⁷ E. G. MORI, S. I., *Il motivo della fede da Gaetano a Suárez* (Romae 1953) p. 6. 176.

⁸ S. R. BELLARMINO, *Disputationes de controversiis fidei*, 2 (Ingolstadii 1589) contr. 3. G. VALENCIA, *Commentaria theologica* (Ingolstadii 1591). J. MALDONADO, *Opera varia theologica 1* (Lutetiae Paris 1677) p. 80-245. F. TOLEDO, *In Summam Theologiae S. Thomae Aquinatis enarratio*, 4 (Romae 1870) p. 132-355. G. VÁZQUEZ, *In Summam S. Thomae commentaria et disputationes*, 3 (Compluti 1613) d. 177-234. J. LUGO, *Disputationes scholasticae et morales* (Lugduni 1644) 193-598. A. TANNER, *Theologia scholastica*, 4 (Ingolstadii 1627) disp. 5. G. CONINK, E., *Commentaria ac disputationes in universam doctrinam D. Thomae de sacramentis...* 1 (Lugduni 1624) p. 124-288.

tiones o explotación de algunos puntos de vista, se lleva entre ellos la primacía.

Con todo el jurista, el autor de las *Disputationes Metaphysicae*, el teólogo de la fe, la gracia, de la predestinación y de tantos otros campos teológicos, han dejado un poco de lado al teólogo de la Eucaristía, en el que en general al parecer se han fijado poco los teólogos⁹. Pero tiene muchos puntos de interés. Entre ellos uno sin duda de los que más robaron el corazón de su autor es el de los efectos de la Eucaristía como sacramento. Es el que nos proponemos destacar en esta exposición, siquiera sea con más prisa de la que pide el tema, y más a modo de síntesis que como valoración de sus ideas. Para ellas tiene un apartado amplísimo en la disputa 63, pero en parte las deja caer acá y allá a lo largo del tratado.

Unión con Cristo. Es esta unión la base de su concepción. No duda de que éste sacramento es tan excelente en comparación con los demás sacramentos, que casi los anula: «Tantum enim hoc bonum inter cetera eminet, ut comparatione eius pene nihil esse videantur». La razón es obvia: si todos son santificadores, éste contiene al autor de la santidad y por tanto a la misma santidad: «Ipsum sanctitatis auctorem... ipsum sanctitatem in se continet». Pero el milagro de esa presencia supone un fin proporcional. El de unirse inefablemente con los hombres: «Ut ineffabili quodam modo nobiscum uniatur et, añade con San Cipriano, usque ad societatem germanissimam nos sibi coniungat»¹⁰.

Y Suárez sube a pensar que Cristo no intenta menos que englobarnos en lo posible en su misma Encarnación: «Unigenitus Dei, qui humanam naturam ineffabiliter sibi coniunxit, ut per seipsum salutem hominum operaretur, ut tanti mysterii eosdem, quoad fieri potest, participes faceret, seipsum in animae ac corporis mirificam escam... donare non est dedignatus». Por eso cuando se pone a razonar que no convenía instituir este sacramento antes de la Encarnación, dice que por ser él como un complemento del otro misterio («veluti quoddam illius complementum»), y explica: «Quia cum incarnationis beneficium in sola una humanitate perfectum sit, per hoc sacramentum ineffabili quodam modo aliis communicatur». Más, salta Suárez al problema del motivo de la Encarnación y se atreve a preguntar, si caso de que ésta, según la opinión escotista, se hubiera realizado, aunque los hombres no hubieran pecado, Cristo hubiera instituido la Eucaristía;

⁹ Así se ha ocupado de él R. MASI, *La teoría suaresiana della presenza eucaristica* (Roma 1942); de esta obra trata J. HELLIN, S. I., *Sobre la presencia eucaristica en el Doctor Eximio*: EstEcl 22 (1948) 571-581. R. BRUILLARD, R., *Suárez, François*, III: DTC 14, 2702, destaca algunos puntos más bien prácticos de ese tratado.

¹⁰ Proem.; d. 39 s. 2 n. 2.

ve que si el primer problema es oscuro, éste lo es más, y con todo responde: «Non est... improbable Deum non praetermissurum tantum... mysterium». Da como razón la de comunicar la Encarnación a los hombres, pero acentuando que ése ni más ni menos es el fin primario de la Eucaristía: «Praesertim cum hoc sacramentum per se primo... ordinetur... ad contrahendum maius charitatis vinculum et quasi ad communicandum cum ceteris hominibus altissimum incarnationis beneficium per summam quamdam participationem... quia per hoc sacramentum ipsa humanitas Verbo coniuncta realiter coniungitur suo modo ceteris hominibus»¹¹.

Si pues la unión con Cristo es el fin de la Eucaristía, es lógico que su efecto primario en nosotros, el que inmediata y directamente produce, sea el de unirnos con Cristo. Es la base que pone Suárez al hablar de sus efectos: «Dico primo, hoc sacramentum per se ex propria institutione conferre gratiae augmentum, ut magis ac magis hominem cum Christo uniat»¹². Pero no con una unión cualquiera, sino la máxima, la de un ilimitado «magis ac magis». Y al ponderarla se complace en repetir la idea tradicional que, citando a S. Agustín, recoge también Santo Tomás (3 q. 73 a. 3 ad 2) de que, mientras el alimento corporal se convierte en sustancia del que lo toma, el espiritual, que es Cristo, transforma en sí al que lo recibe: «Cibum corporeum esse necessarium, quia mutari debet in alium; cibus vero animae Christus potius mutat alium in seipsum». Y eso le sirve para confirmar su opinión de que puede perdonar *per accidens* los pecados mortales, ya que este alimento, a diferencia del corporal, puede convertir en sí mismo aun al hombre muerto¹³.

Pero esa unión ¿es simplemente individual entre la persona que comulga y el Cristo físico, o es más bien social, la del Cuerpo Místico, por la unión del miembro con su Cabeza y con los demás miembros, de suerte que la individual quede como absorbida en ésta? El Concilio Florentino indica la unión del Cuerpo Místico (D 698). Santo Tomás (q. 63 a. 3; q. 73 a. 3s; q. 74 a. 1; q. 79 a. 5) y otros como S. Alberto Magno y S. Buenaventura ya lo habían subrayado, siguiendo a los SS. Padres¹⁴. Pero fué gran mérito de Suárez el haber insistido tanto

¹¹ Proem.; d. 41 s. 5 n. 1.4.

¹² D. 63 s. 1 n. 1.

¹³ Ibid., n. 11; s. 3 n. 11. S. AGUSTÍN, *Confess.*, 1. 7 c. 10: CV 33, 157. Véase también S. ALBERTO M., *In 4 sent.*, 1.9 a. 4 ad 1.

¹⁴ Cf. Pío XII. Enc. «*Mystici Corporis Christi*»: AAS 35 (1943) 232: «Eucharistia... qua eiusmodi coniunctio (Corporis Mystici) hac in mortali vita velut ad culmen adducitur.» A. LANG, *Zur Eucharistielehre des hl. Albertus Magnus. Das Corpus Christi verum im Dienste des Corpus Christi Mysticum*: DivThom(Fr) 10 (1932) 124-142. S. SIMONIS, *De causalitate Eucharistiae in Corpus Christi Mysticum doctrina S. Bonaventurae*: Ant 8 (1933) 193-228. M. GORDILLO, S. I., *L'Eucharistia, sorgente dell'unità cristiana*: CivCatt 85 (1934) 16-27. J. SALAVERRI, S. I., *La Eucaristia, sacramento de*

en esa idea tan paulina y teológica; la comunión se ordena a la unión del Cuerpo Místico. Repetidas veces apela con los SS. Padres a las palabras: «Quoniam unus panis, unum corpus multi sumus, omnes, qui de uno pane participamus» (1 Cor 10, 17), que, precisamente para probar que aquella unión es la propia de la Eucaristía, interpreta así: «Ex unitate panis colligit unum esse corpus, quia ille panis est Christus, qui hanc in suo corpore efficit unitatem»¹⁵.

Y directamente, al hablar de los efectos eucarísticos y citando el mismo texto, dice que este sacramento está instituido primariamente para promover la unión del Cuerpo Místico: «Hoc sacramentum per se primo ordinatur ad perficiendam unionem cum Christo et corpore eius, iuxta illud, 1 ad Cor 10...». Está seguro de que interpreta fielmente la mente de los SS. Padres: «Illi enim dicunt, unionem quae inter nos et Christum fit per susceptionem huius sacramenti, esse illam, qua totum Ecclesiae corpus Christo ut capiti coniungitur, et quatenus efficitur membra eius: quin etiam dicunt hanc unionem non solum perfici inter nos et Christum, sed etiam inter nosmetipsos, qui sumus membra eius quatenus inter nos coniungimur...»¹⁶

Por tanto el sacramento es signo de esa unión: «Est... signum unionis Ecclesiae visibilis cum suo capite Christo et membrorum eius inter se». Ese simbolismo es para Suárez una prueba de que las especies sacramentales constituyen, al menos parcialmente, la esencia del sacramento: «Significant gratiam et caritatem, quia significant unionem in uno corpore Christi mystico, quae unio caritate perficitur». Y se recrea a menudo en la idea, que toma de S. Cipriano y de S. Agustín¹⁷, y después recogida por otros como S. Tomás (3 q. 74 a. 1), de que como el pan se hace de muchos granos y el vino de muchas uvas, así el Cuerpo Místico resulta de muchos fieles: «Sunt accommodatae (species) ad significandum tam corpus Christi verum quam mysticum... sicut panis ex multis granis conficitur, ita corpus Christi... mysticum... ex multis fidelibus coadunatur. Species autem vini... habet etiam proportionem ad significandum corpus Christi mysticum, quatenus ex multis uvae granis efficitur»¹⁸.

Esta idea de la unión del Cuerpo Místico, como efecto primario de la Eucaristía, que tanto acentúa Suárez, después de él parece olvidarse un tanto; Vázquez apenas la toca; otros como Valencia y so-

unión: EstEcl 26 (1952) 453-465. A. HOFFMANN, *Eucharistia ut sacramentum pacis secundum S. Thomam*: DivThom(Fr) 58 (1955) 111-117. Cf. ALDAMA, n. 276.

¹⁵ D. 64 s. 3 n. 3.

¹⁶ D. 63 s. 1 n. 3; d. 64 s. 3 n. 3.

¹⁷ C. CIPRIANO, Ep. 63 n. 13: CV 3-2, 712. S. AGUSTÍN, *In Io.*, tr. 26 n. 17: ML 35, 1614.

¹⁸ D. 42 s. 1 n. 6; d. 71 s. 1 n. 4; d. 43 s. 1 n. 3; d. 39 s. 3 n. 3; d. 63 s. 1 n. 3; s. 6 n. 3. Véase TOLEDO, *In 3 q. 7 a. 1.*

bre todo Lugo, con su modo de hablar dan ocasión a que se mire como efecto distinto de la unión del individuo con el Cristo físico¹⁹. Modernamente, si bien algunos apenas la subrayan, otros, como De la Taille y Doronzo, le dan gran relieve, si bien no siempre la presentan claramente como fundida con la individual²⁰.

Suárez, aunque de ningún modo admite como otros la idea de que en los demás sacramentos se incluye un voto de la Eucaristía necesario como medio, sí afirma que es fin y consumación de ellos. Y ahora se ve el porqué. Acepta sin dudar con S. Tomás (3 q. 65 a. 3) las palabras que atribuye al Ps. Dionisio de que la Eucaristía «consummatio et perfectio est sacramentorum omnium»²¹, pero en el sentido que, dado que todos los sacramentos se ordenan a la mayor unión con Cristo, ella, que contiene a Cristo, es la que perfecciona y consume tal unión: «Quia vero omnia sacramenta ordinata sunt, ut perfectius Christo uniamur, et ipse Christus in hoc sacramento continetur et per illud mirabili modo haec unio perficitur et consummatur, ideo dicitur hoc sacramentum consummatio ceterorum». Ella pues supera a los demás en cuanto que con su efecto propio y característico perfecciona los efectos de los otros; así p. e. el bautismo nos regenera y asemeja a Cristo, pero la Eucaristía consume esa unión, estrechándonos de modo especial a El, cabeza nuestra: «Eminentiam quamdam... in proprio et specifico effectu hoc divinum sacramentum habet in perficiendis quodammodo effectibus sacramentorum omnium. Baptismus enim nos in Christo regenerat eique facit similes; hoc vero sacramentum nutrit et consummat illam unionem et speciali modo nos affigit Christo ut capiti nostro...»²²

Aumento de gracia y caridad. La unión con Cristo Místico es efecto primario de la Eucaristía. Pero ¿cómo se realiza esa unión? La índole de este sacramento a modo de comida y bebida es la que ha orientado a los teólogos en la puntualización de sus efectos. S. Tomás expresó lo que después diría el C. Florentino (D 698), que todos los efectos de la comida y bebida material (conservar, aumentar, reparar, deleitar) los tiene este sacramento en la vida espiritual (3 q. 79 a. 1).

Empieza pues Suárez, que subraya la conveniencia de que hubiera un sacramento, el principal, en que a modo de manjar se diera Cristo

¹⁹ VALENCIA, In 3 d. 7 punct. 1. LUGO, d. 14 s. 1 n. 4. 6s.

²⁰ M. DE LA TAILLE, S. I., *Mysterium fidei* (Parisiis 1921) 1, 3 c. 1. E. DORONZO, O. M. I., *De Eucharistia* 2 (Milwaukee 1947) 458. G. ALASTRUEY, *Tratado de la Santísima Eucaristía* (Madrid 1951) n. 223-227. J. A. DE ALDAMA, S. I., *Sacrae Theologiae Summa* 4³ (Madrid 1956) n. 271-276.

²¹ PS. DIONYSIUS, *De ecclesiastica Hierarchia*, c. 3: ML 122, 1079s. Donde no se halla literalmente esa fórmula, pero sí parece hallarse en cuanto a su sentido, aunque no esté conforme VÁZQUEZ, d. 163 c. 1 n. 7s. Cf. SUÁREZ, *Proem.*

²² D. 39 s. 2 n. 2; d. 40 s. 1 n. 3.

a las almas, por afirmar que ese sacramento es para alimentar nuestra vida espiritual: «Ad vitam spiritualem nutriendam.» Y ya se sabe que, dado que la gracia (santificante) y la caridad habitual, aunque se distinguen realmente según la opinión más probable²³, son inseparables (C. Tridentino D 799s. 808; S. Tomás, 2. 2 q. 24 a 12), la vida espiritual consiste en la gracia en cuanto que por la caridad nos une en pura amistad con Dios, y por tanto hablar de gracia o de caridad o de amistad divina o de gracia y caridad o de unión con Dios es equivalente. Así pues la vida espiritual que nutre la Eucaristía se resume, según Suárez, en la gracia y caridad. Al probar que la Eucaristía (bajo las dos especies) es un solo sacramento, por ser uno el signo total del efecto, supone que el fruto propio de esa refección se reduce a la gracia y caridad: «Nec refert quod spiritualis refectio eisdem omnino donis in re ipsa perficiatur, scil. gratia et caritate, quae tam famem quam sitim animae extinguant»²⁴.

La vida espiritual de gracia y caridad es el efecto propio de la Eucaristía. Pero de suyo no es para infundirla al que no la tiene; si el alimento corporal no da la vida sino que la supone, el espiritual de suyo tampoco la da, sino que la supone. A Suárez el razonamiento le parece claro: «Cibum natura sua praesupponere vitam, quam possit nutrire et augere; hoc autem sacramentum institutum est per modum cibi ad animam nutriendam; ergo ex ratione suae institutionis praesupponere debet spiritualem vitam, quae est per gratiam et charitatem». Con todo, que la Eucaristía perdona *per accidens* el pecado mortal, lo juzga probable, aunque no lo afirma con tanta decisión como Soto, que lo da por indiscutible, Valencia y después de él Pedro Ledesma, para quien es certísimo, mientras lo negarían otros como Vázquez y Lugo; hoy como dice Pesch, es opinión comunísima²⁵.

Por tanto la función de la Eucaristía es aumentar la vida espiritual («hic cibus datur ad nutrimentum vitae spiritualis») o sea aumentar la gracia santificante («per se ex propria institutione conferre gratiae augmentum») y la caridad («ad contrahendum maius charitatis vinculum») o amistad divina («ad nutriendam et fovendam divinam amicitiam»). Pero con una diferencia a favor del manjar espiritual comparado con el material, que, mientras éste puede alimentar sin aumentar al sujeto incapaz de crecimiento, en aquel alimentar equivale siempre a aumentar, pues la gracia nunca disminuye: «In hoc sacramento idem est nutrire et augere gratiam, quia gratia numquam remittitur, et ubi-

²³ D. 39 s. 1 n. 1.3. Cf. *De gratia*, l. 6 c. 12.

²⁴ *Ibid.*, s. 3 n. 3.

²⁵ D. 63 s. 2 n. 6. 10s. D. SOTO, *In 4 sent.*, d. 11 q. 2 a. 3. VALENCIA, *In 3 d. 7 punct. 1. P. LEDESMA*, O. P., *Suma de los sacramentos* (1598), De la Eucaristía c. 10 p. 74s. VÁZQUEZ, d. 205 c. 3s. LUGO, d. 12 s. 1. CH. PESCH, S. I., *Praelectiones Dogmaticae* 6 (Freiburg im Br. 1914) n. 800.

cumque est nutritio seu additio sine remissione, necesse est fieri augmentum»²⁶.

Es importante notar esta idea; la función característica de la Eucaristía es el aumento de la gracia por sí mismo o en cuanto tal sin un fin primario ulterior. Lugo lo afirmaría después con gran vigor: «Effectum augendi gratiam esse proprium Eucharistiae in sensu formali: hoc est, per se et ex vi propriae significationis... Eucharistia... per se et ex vi propriae significationis ordinatur ad augendam substantiam vitae spiritualis...; respicit ergo immediate et per se ipsum augmentum gratiae... Ordinatur... ad ipsum augmentum sub ratione augmenti...»²⁷. Por tanto, según Suárez, se ordena de primera intención y directamente a alimentar la caridad en cuanto tal y por su propia perfección sin otro fin primario: «Ad nutriendam charitatem propter solam maiorem perfectionem eius», o como le glosará Franzelin: «Ad unionem charitatis propter se ipsam»²⁸.

Es verdad que también aumentan la gracia los demás sacramentos de vivos, como la Confirmación, destinada a aumentar la vida espiritual, pero no se ordenan, dice Suárez, primaria y directamente a aumentar la gracia por sí misma, sino a otros efectos, para cuya consecución aumentan la gracia: «Reliqua sacramenta vivorum non ordinantur per se primo et directe ad nutriendam charitatem propter solam maiorem perfectionem... sed ordinantur ad speciales effectus, propter quos conferunt... aliquod augmentum gratiae». Lugo insiste: «Illa sacramenta... non... ordinari ad illud augmentum gratiae praecise ut augmentum est, sistendo ibi, sed quatenus est principium talium actuum» («qui supponunt vitam»). Y mejor aún Franzelin: «Sacramenta vivorum pertinent quidem ad gratiae augmentum, sed velut propter aliud et ad finem peculiarem a charitate distinctum... Christus in Eucharistia ut cibus... ad perficiendam vitam et unionem charitatis. Ideo etiam in hoc sacramento est unionis per charitatem velut intimum centrum, ad quod quodammodo radii aliorum sacramentorum diriguntur, dum unio cum Christo in aliis sacramentis praeparat ad consummationem unionis in hoc sacramento...»²⁹.

Pues bien, si propio de la gracia y caridad es unirnos con Dios y la Eucaristía de primera y directa intención se ordena a ellas por sí mismas y ellas en definitiva resumen su efecto en nosotros, es que se intenta su aumento, como medio de unirnos con Cristo: «Dico... hoc sacramentum per se ex propria institutione conferre gratiae augmen-

²⁶ D. 63 s. 1 n. 2; s. 2 n. 6; s. 9 n. 2. De esta última idea habla con fuerza LUGO, d. 1 s. 1 n. 9.

²⁷ LUGO, *Ibid.*, n. 7s.

²⁸ D. 63 s. 1 n. 2. J. B. FRANZELÍN, S. I., *De sacramento Eucharistiae* (Romae 1873) th. 17 n. 1.

²⁹ *Ibid.*, n. 3. LUGO, *Ibid.*, n. 8. FRANZELÍN, *Ibid.*

tum, ut magis ac magis cum Christo uniat»³⁰. Es decir, que si el fin primario de este sacramento es unir al hombre con Cristo y el vínculo de esa unión no es sino la gracia y caridad, el sacramento se ordena a aumentarlas con el fin primario de estrechar más y más la unión con Cristo.

Por tanto, si esta unión es el fin primario del sacramento («per se primo ordinatur ad perficiendam unionem cum Christo») y ese fin lo obtiene con la producción de la gracia, ésta será efecto primario suyo como causa eficiente. Y como a su vez por el mero hecho de existir la gracia queda lograda aquella unión, ésta se dirá justamente también que es efecto formal de la recepción del sacramento. Todo esto que por sí mismo es obvio, lo indica Suárez, cuando, al negar, contra muchos que sostuvieron lo contrario, que de suyo se dé más gracia al que comulga bajo las dos especies, dice: «Eucharistia... est tantum unum integrum sacramentum, ordinatum ad eundem finem et formalem effectum unionis cum Christo et fervoris charitatis; ergo habet unum tantum et indivisibilem effectum gratiae... Quia unum sacramentum... unam habet significationem adaequatam fini et formali effectui, ad quem ordinatur; ergo absolute unum etiam habet effectum adaequatam gratiae quasi materialem...»³¹.

Grado del aumento de gracia. Si el efecto primario del sacramento es el aumento de la gracia santificante ¿cómo calibrar el grado de tal aumento? Según Lugo, se puede con razón dudar de que la Eucaristía supere a los demás sacramentos en dar mayor gracia que ellos, a igualdad de adjuntos y de disposiciones, aunque ello se puede piadosamente pensar. Suárez no indica expresamente su sentir en ese punto, pero en diversas frases parece indicar su firme convicción de que da más gracia la Eucaristía. No pierde de vista que Cristo es «ipsum sacramentum» (mientras los demás sacramentos son instrumentos de su gracia) y por tanto «sacramentum... perfectissimum», «Christum Dominum esse cibum animarum», «sanctificantem homines», «omnium gratiarum fontem», y que este sacramento es «efficacissima causa et veluti uberrimus fons gratiae et charitatis»³². Y entre las razones con que pondera la excelencia incomparable de este sacramento sobre los demás menciona sus «fructus et utilitates», de suerte que la unión con Cristo que ellos procuran, éste la perfecciona («mirabili quodam modo perficitur et consummatur») en un ambicioso «más y más» («ut magis ac magis hominem cum Christo uniat») ³³. Tales expresiones subrayan

³⁰ *Ibid.*, n. 2s.

³¹ *Ibid.*, s. 6 n. 10.

³² LUGO, *Ibid.*, s. 2 n. 11. SUÁREZ, d. 40 s. 2 n. 17s; d. 39 s. 1 n. 3; d. 42 s. 1 n. 5; d. 43 s. 6 n. 6; d. 41 s. 5 n. 1.

³³ Proem.; d. 39 s. 2 n. 2; d. 63 s. 1 n. 2.

bien el efecto sustancial del sacramento, aunque sin apreciar su volumen.

Y hay que notar que tan estupendo efecto Suárez no lo reserva a los mejor preparados. Contra Cayetano y otros autores antiguos estima con la opinión común (Bañez, Toledo, Valencia, y luego Vázquez, Lugo) que para obtenerlo basta (supuesta la debida intención en el adulto) el estado de gracia, sin que se requiera devoción actual, ni siquiera el evitar que la misma comunión sea levemente pecaminosa, dado que el pecado venial en ningún caso pugna con la gracia santificante. Es la doctrina que aplica a todo sacramento de vivos, supuesto el estado de gracia³⁴.

Pero, si en todo sacramento cabe aumentar el efecto a proporción de la disposición, cree Suárez que en la Eucaristía se amplían notablemente las posibilidades de utilizar ese principio. Piensa como muy probable («valde probabile») contra muchos a quienes siguieron Toledo, Vázquez y después P. Ledesma, que, mientras dura en el pecho la presencia real de Cristo, aumenta la gracia, si el hombre se dispone mejor: «Si eo tempore quo Christus est realiter praesens intra hominem, ipse homo sese magis ac magis disponat, valde probabile est augeri in illo sacramentalem gratiae effectum». Y ello le parece muy apropiado para excitar la devoción por la esperanza de mayor fruto y por la normalmente mayor facilidad de recogimiento que en la misma comunión. Cristo que tiene virtud santificadora, dice, ¿va a estar allí ocioso? La promesa de gracia en este sacramento se hizo principalmente «propter Christum manducatum»³⁵.

Por la misma razón, aunque cree con S. Tomás (q. 80 a. 12 ad 3) y Belarmino como «solum probabilior magisque rationabilis opinio», que la comunión bajo las dos especies no da mayor gracia que bajo una sola, piensa que el comulgante al asumir el sanguis la recibe mayor, si se prepara mejor después de tomada la sagrada hostia, lo mismo que, si al tomar varias hostias en una comunión moralmente única, aumenta su disposición durante la serie, y otro tanto en el caso difi-

³⁴ D. 63 s. 3; d. 7 s. 4 n. 8-10. CAYETANO, In q. 79 a. 8. D. BÁÑEZ, *Comentarios inéditos a la Tercera Parte de Santo Tomás*. T. 2 *De Sacramentis* (Salamanca 1953) part. 2, q. 79 a. 8. TOLEDO, *Ibid.*, q. 79 a. 8. VALENCIA, *Ibid.*, punct. 3. VÁZQUEZ, d. 206. LUGO, d. 14 s. 2s. P. LEDESMA, *Ibid.*, p. 77s.

³⁵ D. 8 s. 1 n. 5s; d. 63 s. 7 n. 1.4 TOLEDO, *Ibid.*, a. 1. VÁZQUEZ, d. 203 c. 2 n. 19s. Si bien poco después LEDESMA, *Ibid.*, p. 73, había de negar esta opinión. LUGO, d. 12 s. 2 n. 46-66, dice que «licet olim male audierit, iam tamen communiter recipitur et est magis probabilis et pia». Algunos sostienen ese efecto no como *ex opere operato* sino *ex opere operantis*: cf. ALASTRUEY, 230. De ahí la gran importancia de la acción de gracias, según indica Suárez y lo expresa ALDAMA, *Ibid.*, n. 257. Cf. Pío XII, Enc. «*Mediator Dei*»: AAS 39 (1947) 566-568.

cilmente concebible de que la *manducatio* o sea la recepción formal del sacramento no sea instantánea, sino sucesiva, si en el proceso crece la preparación³⁶.

Así pues en todo caso el aumento de la gracia y caridad, cualesquiera que sean las posibilidades más o menos ciertas o probables de intensificarlo, es el efecto primario de la Eucaristía. Pero si se distingue entre caridad habitual o sea el hábito de la caridad (que, como idéntico o al menos inseparable de la gracia santificante, informa el alma del justo, aunque no se actúe, y es capaz de aumento físico) y la caridad actual o sea el ejercicio de actos de caridad más o menos intensos y frecuentes, pero físicamente independientes entre sí y que, según Suárez, suponen gracia actual, ¿entiende él que una y otra son efecto primario del sacramento? La pregunta es interesante. Es ley general que todo sacramento infaliblemente confiere gracia al sujeto dispuesto. Si pues el efecto primario de la Eucaristía es aumentar la caridad tanto actual como habitual, a toda comunión buena infaliblemente acompañarán actos de caridad.

En ocasiones Suárez parece poner en igual línea que la habitual la caridad actual como efecto de la comunión: «Quod (sacramentum) de se et ex peculiari ratione ad fervorem charitatis excitat». «Utraque (species) ordinatur ad nutriendam charitatem et consequenter ad accendendum fervorem eius et efficiendam unionem cum Christo»³⁷. No explica Suárez la fórmula «fervor charitatis» tan cara a Santo Tomás (3 q. 79 a. 4). Luego dice que «est ardor charitatis, quo homo diligit Deum, non solum in necessariis, sed etiam in aliis». Y Billot que «tunc fervet charitas, quando per actum sibi proprium exit quodammodo extra se, referendo ad Deum super omnia dilectum omnes hominis affectus...»³⁸. Es claro que en todo caso indica la caridad en acción y por tanto actos de caridad. ¿Suponen pues esos dos últimos textos suarecianos, que el sacramento se ordena a la caridad actual como efecto primario? De ningún modo. Precisamente el primero lo emplea diciendo a los que exigen para el efecto de la comunión devoción actual, que el pecado venial cometido en la misma comunión «non impedit gratiae et charitatis augmentum», «quia... non pugnat cum gratia habituali, neque cum quocumque augmento eius...», y que la devoción actual no se requiere «ut hoc sacramentum conferat augmentum gratiae et charitatis», pues lo pueden recibir los párvulos y los alienados. Ya se ve que en tales consideraciones no se tiene en cuenta el efecto de la caridad actual como sustancial de la comunión,

³⁶ D. 63 s. 4s; s. 6 n. 8-15. BELARMINO, l. 4 c. 23; pero LUGO, d. 12 s. 3 n. 67-81, no asiente.

³⁷ D. 7 s. 4 n. 2s; d. 63 s. 3 n. 10; s. 6 n. 6.

³⁸ LUGO, d. 12 s. 4 n. 92. L. BILLOT, S. I., *De Ecclesiae sacramentis* 1^o (Romae 1924) th. 52 § 1.

sobre todo porque, como es lógico en la mente de Suárez, valen aun cuando la distracción involuntaria y aun los pecados veniales en cadena ininterrumpida siguieran después del acto de comulgar.

En consecuencia a la objeción de que el fin del sacramento de aumentar la caridad pide no sólo el hábito sino también sus actos, responde que Cristo mirando a la fragilidad humana no manda la devoción actual, y que ello es muy conforme al fin del sacramento, ordenado a aumentar no sólo la caridad actual, sino *primariamente* la habitual: «Quod (Sacramentum) non tantum ad actualem charitatem sed etiam ad habitualement augendam per se primo ordinatur», donde, aunque la gramática podría permitir otra cosa, el contexto pide que el «per se primo» se refiera *sólo* a la habitual. De hecho Suárez, cuando ya expresamente quiere tratar de la caridad actual como efecto de la comunión, dice que todo lo anterior, es decir, todo lo que ha dicho de la gracia como efecto primario del sacramento, se refiere a la gracia habitual y a las virtudes anejas («ad habitualement gratiam et virtutes et dona, quae illam consequuntur») ³⁹.

Así pues, aunque no expresa de palabra la distinción de efecto primario y secundario, mira sólo a la caridad habitual como efecto primario y por tanto infalible del sacramento. Valencia así llama también a la actual; y quizá podría ello aceptarse, ya que ésta por parte del sacramento nunca falla. Pero es más razonable llamar así sólo a la habitual, como indica Vázquez ⁴⁰, ya que la actual puede a veces de hecho no lograrse.

La gracia habitual es pues el efecto fundamental de la Eucaristía, pero no el único. Suárez distingue otros efectos tanto en el alma como en el cuerpo, a los que también se dirige la intención de Cristo al instituir el sacramento. Todos ellos se ordenan en definitiva a la mayor perfección de la unión con Cristo por la gracia habitual, o sea al fin primario del sacramento; se intentan por tanto con subordinación a él y, al menos en cuanto al fin, participan de su naturaleza espiritual. Después de haberlos consignado todos, dice Suárez: «Est certum, ex hac sacramentali manducatione... sequi in his qui digne illam sumunt, spiritualement unionem cum Christo seu perfectionem eius, et omnes effectus supra memoratos, qui omnes ad perfectionem huius unionis tendunt, et ideo spirituales sunt» ⁴¹. Son pues secundarios por esa razón y porque de hecho pueden no lograrse por impedimento del sujeto.

Gracia actual. Menciona ante todo Suárez el principal de ellos, la gracia actual para excitar la devoción y el fervor de la caridad. En sustancia no se trata de si el justo para cada acto bueno necesita

³⁹ D. 63 s. 3 n. 6; s. 9 n. 1.

⁴⁰ VALENCIA, *Ibid.*, d. 7 punct. 1. VÁZQUEZ, d. 206 c. 2 n. 6.

⁴¹ D. 64 s. 3 n. 4.

gracia actual, además de la habitual, sino de que, como quiera que se explique, uno de los fines del sacramento es mover a actos saludables que suponen gracia y a ésta Suárez llama actual. Le hemos oído decir que la Eucaristía se ordena a promover el fervor de la caridad... Lo lleva la misma índole del sacramento que nos une con la Humanidad de Cristo y esto, dice Suárez: «Est quoddam bonum per sese maxime hominibus appetibile et quod valde charitatem fovet et excitat». Si es «ad nutriendam charitatem», es obvio que ayude «ad actus charitatis, devotionis vel similes»⁴².

Ahora pues, mirándolo como efecto distinto del aumento de gracia y caridad habituales, explica directamente que este sacramento es por sí mismo eficaz para excitar la devoción y el fervor de la caridad con especial suavidad y dulzura espiritual: «Dico... hoc sacramentum de se efficax esse ad excitandam animi devotionem et charitatis fervorem cum speciali spiritus suavitate ac dulcedine». El «de se» indica que es efecto *ex opere operato*. No se preocupa Suárez de explicar el valor psicológico y la relación mutua de estos afectos; que como parece indicar S. Tomas (3 q. 79 a. 1 ad 2) y dice Lugo, la dulzura espiritual viene del amor actual a que excita el sacramento⁴³. Pero la devoción por antonomasia, de que aquí habla Suárez, no se concibe sin auténtico afecto de amor, que fácilmente produce gran deleite espiritual; por eso el sentido básico de su fórmula es evidente: el de intenso y delicioso afecto deliberado de unión amorosa con Dios. Ello requiere gracia actual que lo excite, y es la que da el sacramento.

Este efecto en su expresión no parece darlo como cierto («satis probabiliter et sensui Ecclesiae conformiter») pero no hay duda de lo que siente. Si el manjar corporal conforta y deleita al que lo toma, también el espiritual lo hace en su orden, fomentando la amistad divina con ardientes actos de devoción y amor: «Est... hic effectus maxime conveniens fini huius sacramenti, quod ordinatum est ad nutriendam et fovendam divinam amicitiam, quod potissimum fit ferventioribus actibus amoris ac devotionis.»

Pero al punto surgen dificultades. Esa gracia actual no la da infaliblemente el sacramento, pues ella consiste en actos nuestros, y éstos dependen de nuestra libetad. Y sobre todo que, según la experiencia, a menudo el que comulga no siente tales mociones.

A lo primero dice Suárez con fina psicología teológica que esos actos libres se deben al sacramento, en cuanto que por él se nos da, como quiera que sea, la gracia con que es excitada a ellos la voluntad, que sin embargo libremente los pone. Tal efecto si se dan las

⁴² D. 63 s. 3 n. 10; s. 6 n. 6; d. 41 s. 5 n. 4; d. 7 s. 3 n. 4.

⁴³ D. 63 s. 9 n. 2. LUGO, d. 12 s. 4 n. 92s. Véase también BILLOT, *Ibid.*, th. 51 n. 4.

disposiciones necesarias en el sujeto, es infalible por parte del sacramento, pero puede fallar por no cooperar la voluntad con la gracia.

A la objeción de que la experiencia no siempre delata tales mociones, responde atinadamente que no se prometen infaliblemente para el mismo momento de la comunión, sino para el momento en que convenga darlas para excitar la caridad. Ahora bien para recibir las sin falta en tal momento, es menester que el hombre, supuesta la digna recepción del sacramento, no desmerezca después por el pecado la moción divina o que de otro modo (como negligencia, distracción voluntaria o natural), no la impida. Por eso la experiencia de nada sirve aquí, pues no consta con absoluta certeza de la digna recepción del sacramento, o de no haber impedido la moción, o de cuándo es su momento oportuno, y aun al sentirla no siempre se puede discernir lo bastante su índole, su origen, su tendencia y mucho menos si es efecto del sacramento.

Tan finas observaciones son importantes para que las almas que ponen empeño en recibir bien la comunión, ni se entristezcan ni atemorizen, si después de ella no sienten la devoción y el fervor de que hablamos, pues acaso es que no les conviene recibir entonces ese fruto, sobre todo con devoción sensible, o en último caso, porque, sin mediar pecado grave, se puede impedir ese efecto por negligencia o distracción aun natural. Que ciertos efectos no se den siempre al recibir el sacramento, sino a su debido tiempo, caso de que el hombre no lo impida, es norma también de otros sacramentos. Lugo aprueba plenamente esa explicación de por qué no siempre se siente esa dulzura espiritual y de que no siempre conviene dar ese efecto enseguida, sino a veces dejarlo para mejor ocasión ⁴⁴.

Con todo Cayetano arguye, a favor de su opinión de exigir la devoción actual para el efecto de la comunión, que en la hipótesis contraria los sacerdotes que celebran a diario habrán de adquirir gran cúmulo de gracia y por fuerza se habrá de notar en ellos, mientras que la experiencia no siempre lo confirma. Suárez hace una observación de gran alcance práctico: que tal experiencia no tiene valor, porque los hábitos infusos y su aumento la superan, ya que ellos de suyo y por sí mismos ni mortifican las pasiones ni excluyen los hábitos viciosos ni impiden los pecados veniales. Puede ser que un hombre frecuente con recta intención los sacramentos y crezca mucho en gracia, sin que externamente muestre gran progreso en la virtud. Y ahora añade una advertencia capital: si ese hombre persevera largo tiempo sin perder la gracia, ya muestra lo bastante la eficacia de sus comuniones ⁴⁵.

Éstas últimas ideas las repiten vigorosamente Billot: «A morta-

⁴⁴ *Ibid.*, n. 2. 4. LUGO, d. 14 s. 3 n. 46-49.

⁴⁵ D. 63 s. 3 n. 11.

libus... haec ipsa praeservatio foret egregius quidam et maxime proportionatus effectus gratiae sacramentalis in eo continuo acrescentis...» Y antes Lugo, que pondera ese efecto como «non exiguum fructum frequentis communionis» y que la eficacia de la gracia sacramental a veces está oculta «ex defectu materiae» o también «ex multitudinē impedimentorum» (preocupaciones, negocios, atractivos del mundo) que no dejan oír la voz de Dios ⁴⁶.

Esta concepción de la gracia actual eucarística, mientras salva la realidad del efecto sacramental aún entre apariencias que parecen oscurecerlo, amplía indefinidamente la posibilidad de que se nos dé en auxilios oportunos, ya que tal posibilidad responde a la duración de la gracia habitual dada por el sacramento. Tales auxilios se darán por razón del sacramento, cualquiera que sea la causalidad que se le atribuya sobre la gracia sacramental ⁴⁷. Quizá atiende Suárez sobre todo a ese efecto del fervor de la caridad, cuando al probar que para comulgar no se requiere devoción actual ni siquiera por la índole especial del sacramento, «quod de se et ex peculiari ratione ad fervorem charitatis excitat», dice que aquella disposición es muy útil («valde utilis») y que Cristo la pide para mayor fruto («ut utiliore et magis fructuosam, non ut necessariam») ⁴⁸.

Preservación de los pecados mortales. Pasa Suárez a considerar otro efecto de la Eucaristía, que está muy relacionado con el anterior y se puede decir va incluido en él, pero del que nos consta por enseñanza expresa: la preservación de los pecados mortales futuros. «Sumi... voluit (Christus) sacramentum hoc... tamquam antidotum, quo... a peccatis mortalibus praeservemur», dice el C. Tridentino (D 875). Suárez se refiere al mismo efecto, cuando en términos más generales dice que este sacramento da *ex opere operato* auxilios para evitar los pecados y vencer las tentaciones: «Confert etiam ex opere operato actuale Dei auxilium et favorem ad peccata vitanda et tentationes superandas». Esta fórmula se extiende sin duda en la intención de Suárez también a los pecados veniales.

Cree que este efecto ha de integrarse en cierto modo en el don de la perseverancia como una incoación o participación suya y que por tanto, como éste, consiste en auxilios actuales. En ellos incluye todo recurso con que la divina providencia nos ayuda contra las tentaciones,

⁴⁶ BILLOT, th. 52. LUGO, *Ibid.* R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *De Eucharistia* (Torino-Paris 1948) p. 205, dice a propósito de sacerdotes que, aun celebrando a diario, no parecen avanzar mucho en la virtud: «Ad minus non peccant graviter, remanent in statu gratiae, praeservantur por Eucharistiam a peccatis mortalibus, et saltem aliquantulum quotidie augetur in eis caritas...»

⁴⁷ D. 8 s. 3 n. 4; d. 9 s. 2 n. 19.

⁴⁸ D. 63 s. 3 n. 10s.

sea por iluminaciones del entendimiento o mociones de la voluntad, sea por simple remoción de ocasiones externas, sea de otro modo. Por eso aquí valen con más razón sus advertencias a propósito del efecto anterior, de que la experiencia no es buen juez para decidir sobre la infusión de aquellos auxilios, pues aquí se añade que no raras veces consisten en intervenciones externas de la divina providencia, que a menudo no advertimos o aun no podemos advertir⁴⁹. Quizá por esa doble modalidad, positiva o negativa, de los auxilios, los define Suárez como «actuale Dei auxilium et favorem».

Tanto insiste en este efecto eucarístico de preservación de pecados, que a pesar de sostener contra otros muchos (Báñez, Toledo, Valencia, etcétera), que la Eucaristía no es absolutamente necesaria ni de hecho ni en deseo para la perseverancia final, sostiene (él cree que con Santo Tomás: 3 q. 65 a. 4, según Cayetano), que es moralmente necesaria (en el sentido de muy útil y eficaz) para la perseverancia, de modo que quien voluntariamente no la reciba por mucho tiempo, es casi imposible no caiga en pecado grave: «Dico... posse hoc sacramentum quodammodo seu moraliter dici necessarium ad perseverandum in gratia, id est, valde utile et efficax; adeo ut dicere possimus, eum, qui voluntarie diu abstinere ab huius sacramenti perceptione, vix posse moraliter dici perseverare in gratia sine novo peccato mortali». Y después de apelar a S. Tomás y a los SS. Padres, da como razón propia precisamente el hecho de ser este sacramento directamente ordenado, y por tanto constituido como vía ordinaria para ello, a dar auxilios especiales para evitar los pecados mortales y perseverar; por ser la perseverancia tan difícil a la fragilidad humana, se puede pensar que, quien voluntariamente omite este sacramento, fácilmente caerá. Exceptúa, en cambio, al que involuntariamente lo deje, pues tendrá otras suplencias⁵⁰.

Perdón de los pecados veniales. Mención especial hace Suárez también del perdón de los pecados veniales. Lo enseña el C. Tridentino: «Sumi... voluit (Christus) sacramentum hoc... tamquam antidotum, quo liberemur a culpis quotidianis» (D 875), y, aparte de que lo expresan los SS. Padres y los teólogos, da Suárez por evidente que ello está totalmente de acuerdo con la perfección y fin de este sacramento, que directamente lo exige; pues aun la culpa venial repugna algo a la perfección de la amistad y unión de la caridad: «Ideo sacramentum hoc, quod ad hanc unionem perficiendam institutum est, quamlibet culpam directe et virtute sua destruit». Nótese de paso que dice «quamlibet culpam» sin poner limitación.

⁴⁹ *Ibid.*, s. 9 n. 3s; d. 40 s. 2 n. 10.

⁵⁰ BÁÑEZ, *l. c.*, q. 73 a. 3. TOLEDO, *Ibid.*, q. 73 a. 3. VALENCIA, *Ibid.*, punct. 5. Entre los modernos DE LA TAILLE, *Ibid.*, 1. 3 c. 2s; ALASTRUEY, *Ibid.*, p. 226-268. Cf. SUÁREZ, d. 40 s. 2.

Se detiene en el modo. No le satisface la explicación de que el sacramento excita actos de caridad, que bastan por sí solos para borrar el pecado venial; piensa que tal perdón no es *ex opere operato*, a no ser mediatamente, en cuanto que el auxilio lo da el sacramento. En tal hipótesis el acto más que disposición al sacramento sería efecto suyo. Y en todo caso el perdón vendría del sacramento como *per accidens*.

Por eso él insiste en el perdón inmediato, pues el sacramento está instituido de suyo para ello. Y si otros sacramentos tienen tal efecto, mucho más le corresponderá al sacramento que es para robustecer a los débiles y curar sus miserias. La distinción es importante: si sólo hay perdón mediato, podrá ocurrir que no siempre se siga infaliblemente el perdón, al menos tan amplio, de los pecados veniales, al recibir el sacramento, porque o no se infundan entonces los auxilios convenientes, sino en otro tiempo, o por falta de cooperación del hombre sean ineficaces, como, según Lugo, no es improbable. Pero ¿qué disposición se requiere para ello? No tanta que por sí sola baste para el perdón, como sería p. e. un acto de caridad. Suárez cree basta con que no haya afecto actual a dicho pecado, y con él pensaban Toledo y Valencia, mientras otros lo creen insuficiente⁵¹.

Perdón de la pena temporal. Niega Suárez que la Eucaristía la perdona directamente y *ex opere operato*, pues esa pena no va contra la perfección de la caridad, como el pecado venial. Y apela a S. Tomás que, a su entender, sólo admite un perdón indirecto y concomitante, en cuanto que el sacramento excita actos de caridad con que aquélla se perdona a proporción del fervor de dicha caridad. Fuera de que la Eucaristía como sacrificio está de suyo destinada a perdonar dicha pena. Así parecen discurrir comúnmente los teólogos. Suárez no menciona como Lugo el perdón de la pena, en cuanto que el sacramento perdona la culpa venial, sin duda porque igualmente lo juzga un perdón mediato y concomitante y, por tanto, como *per accidens*⁵².

No explana más Suárez los efectos de la Eucaristía en el alma, que, según se ha expuesto, resume, fuera del fundamental de la gracia y caridad, en la gracia actual para excitar el fervor de la caridad, en la preservación del pecado mortal y en el perdón de los veniales. Los tres, como se ve, muy conformes con el básico de conservar y

⁵¹ In q. 79 a. 4; d. 63 s. 10 n. 1s. TOLEDO, In 3 q. 79 a. 3. VALENCIA, *Ibid.*, d. 7 punct. 1. 3. LUGO, d. 12 s. 4 n. 83s. El perdón sólo mediato se le atribuye a S. BUENAVENTURA, In 4 sent. d. 12 p. 2 a 1 q. 3. Y así entienden a Santo Tomás otros como ALASTRUEY, 238 y BILLOT, q. 79 a. 4. LUGO, *De paenit.* d. 9 s. 3 n. 45-47, parece exigir alguna disposición positiva (retracción por lo menos virtual). Y en cuanto a si puesta ella, se perdonan todos los pecados veniales, dice que no consta.

⁵² In q. 69 a. 5; d. 63 s. 10 n. 3. LUGO, d. 12 s. 4 n. 98.

umentar la caridad, ya que fomentan cuanto a ello ayude y destruyen o evitan cuanto lo estorbe. Con eso pasa Suárez a exponer los efectos de la Eucaristía en el cuerpo.

* * *

Sobre la acción de la Eucaristía en el cuerpo Suárez se encontró ante dos opiniones opuestas, que él veía así. Sin citar nombres dice que, según intentaban defender algunos modernos («Aliqui... ex recentioribus»), el sacramento imprime en el cuerpo ciertas cualidades, que le unen con el cuerpo de Cristo, como la gracia une el alma con el Espíritu S. Son como participaciones de las dotes del cuerpo glorioso, que lo disponen a la inmortalidad y son prenda de la gloria corporal, como la gracia lo es de la del alma. Así querían explicar la unión eucarística de nuestro cuerpo con el de Cristo, de que hablan los SS. Padres. Quizá es algo de eso lo que después enseñó Contenson de ciertas cualidades físicas que se imprimen en nuestros cuerpos como raíz de la futura resurrección⁵³.

Acaso pretendía Suárez incluir entre esos autores a D. Francisco de Mendoza, Cardenal de Burgos († 1566), quien, según dice Vázquez, había enseñado en un sermón, que por la comunión se establece entre el cuerpo de Cristo y el nuestro una verdadera unión real, natural y sustancial, y ante la violenta reacción que su idea despertó entre no pocos teólogos, se vió obligado a escribir un libro para explicar aquella unión. El sermón debió de tenerlo entre 1560 y 1562, y su libro, *De naturali quadam cum Christo unitate, quam per dignam Eucharistiae susceptionem fideles consequuntur*, debió de acabarlo unos cinco años después, si bien no ha visto la luz pública hasta nuestros días. Lugo dice que muchísimos teólogos acérrimamente impugnaron su teoría. Vázquez, que sin duda lo conoció, dice que, aunque el autor no explica con la debida claridad su proposición, ésta nada tiene contrario a la fe ni nada de las cosas absurdas que sus adversarios le atribuyeron o creyeron poder deducir de su opinión⁵⁴.

De hecho enseña que aquella unión no es en unidad de naturaleza, ni de persona; ni se realiza por fusión de naturalezas o por mutación

⁵³ D. 64 s. 1 n. 1: V. CONTENSON, *Theologia mentis ea cordis*, I. 11 p. 2 diss. 3 eff. 9. Cf. H. MOREAU, *Communion eucharistique (doctrine générale)*: DTC 3, 513s.

⁵⁴ VÁZQUEZ, d. 204 c. 1 n. 1. FRANCISCI CARD. MENDOZA († 1566), burgensis episcopi, *De naturali cum Christo unitate libri quinque* quos primum edidit prolegomenis criticisque animadversionibus locupletavit ANTONIUS PROLANTI (Romae 1947); de esa edición véase J. BLÁZQUEZ, *La edición romana de la obra «De naturali cum Christo unitate» del Cardenal Mendoza*: Rev-EspT 10 (1950) 433-439. LUGO, d. 12 s. 5 n. 108.

sustancial, sino por mutación accidental. Por ella «mutantur accidentia animae spiritualia et qualitates corporis nostri accidentales, ut tam anima quam corpus christiforme redditum, spiritus et una caro cum eo non unitate essentiae sed unitate gratiae ac corporis dotium communicatione et convenientia unioneque (sint)». Hay pues unión espiritual en un sentir y querer por fe y amor. Y además, hay otra unión natural y sustancial entre la carne de Cristo y la nuestra: «Alia naturalis et substantialis unio inter eandem Christi carnem et eam, quae digne sumentis est..., quae diversa sit ab unione et incorporatione spirituali». Se dice natural y sustancial, porque «est naturae ad naturam, et substantiae ad substantiam, et corporis ad corpus, et carnis ad carnem, et naturae intra naturam..., et corporis intra corpus...» Pero no es que se cambie nuestra carne en el alma o cuerpo de Cristo, o que la carne de Cristo penetre en nuestra alma. Lo que penetra nuestra alma es «gratia quaedam et virtus ex hoc cibo permanens et corpus et animam imo totum hominem... recreat mirifice». «Totus homo... transformatur in Christum..., illius caro nostram carnem adunat sibi...»

Y el efecto son las «qualitates corporis nostri accidentales». Con ellas se prepara nuestro cuerpo para la resurrección gloriosa: «Unitas naturalis... fit per gratiam sacramentalem, quae postquam in animam primum influit, in corpus etiam ex ipsa anima secundario derivatur peculiarique quadam ratione corpus nostrum ad immortalitatem et incorruptionem praeparat, quamobrem etiam a patribus corporalibus appellatur.» Pero surge la dificultad de cómo se puede llamar natural la unión hecha por gracia sobrenatural. Se responde: «Constat naturalem et substantialem vocatam, quia carnis ad carnem est. Quid enim carni naturalius quam carni coniungi? Et licet caro Christi sit gloriosa et divina et medium ipsum sit gratia supernaturalis, tamen quia extrema ipsa specie et natura conveniunt, idcirco dicuntur naturaliter uniri.»⁵⁵

No queda pues claro su último pensamiento. Pero toda la unión natural y sustancial de la carne de Cristo con la nuestra parece reducirse a que, al entrar en el hombre el cuerpo de Cristo, la virtud del sacramento hace participante al nuestro, de un modo que no explica claramente, de sus dotes gloriosas y así lo dispone a idéntica resurrección.

Suárez no conocía esa obra al escribir su tratado, según lo confiesa; pero habría oído hablar mucho de él y quizá al mismo Mancio de Corpus Christi, de quien fué uno de los discípulos predilectos y que sabemos fué uno de los teólogos salmantinos que impugnaron

⁵⁵ De toda la cuestión véase BLAZQUEZ, *Teólogos españoles del siglo XVI: Don Francisco de Mendoza (1508-1566): Su doctrina acerca del Cuerpo Místico*: RevEspT 4 (1944) 257-313.

a Mendoza⁵⁶. Pero, nombrándole, sólo dice de él que, según la opinión que se le atribuía, Cristo recibido por la comunión no sólo está presente en el sitio que ocupan las especies sacramentales, sino que en cierto modo se extiende por todo el cuerpo y se une realmente a todas y cada una de sus partes⁵⁷.

La opinión contraria, dice, sostenía que la Eucaristía no opera nada en el cuerpo, sino sólo en el alma. Todas las promesas de Cristo a los que comulgan son espirituales y, si algunas son para el cuerpo, se refieren a la vida futura. En ese sentido cree habla S. Tomás (3 q. 79 a. 1 ad 3) al decir que el sacramento no obra en el cuerpo sino en cuanto que la gracia redunde en él, «cum exhibemus membra nostra arma iustitiae Dei»⁵⁸.

Ante esas opiniones opuestas empieza Suárez por descartar como temeraria la de las cualidades sobrenaturales que dispongan al cuerpo a la gloria y lo asemejan al cuerpo de Cristo, pues no tiene base sólida ni en la Escritura ni en los documentos eclesiásticos ni en los Santos Padres; ni, aunque se admita sin más su posibilidad, se ve su necesidad o utilidad⁵⁹. Y a continuación se propone examinar el influjo de la comunión en el cuerpo en tres aspectos: mitigación de la concupiscencia, resurrección corporal, unión de nuestro cuerpo con el de Cristo.

Mitigación de la concupiscencia. En lo que se refiere al orden de la virtud, asienta Suárez que el sacramento influye en el cuerpo en dos aspectos: uno negativo, en la disminución de la concupiscencia, y otro positivo, en la excitación de sentimientos buenos que faciliten y hagan grato el ejercicio de la virtud: «Dico... hoc sacramentum habere aliquam efficaciam in corpore digne suscipientis, moderando fomitem peccati et alios bonos affectus in sensitivo appetitu excitando, ut promptius ac iucundius homo virtutem operetur.» Y lo funda en la manera común de hablar de los SS. Padres y teólogos.

Lo difícil es explicar el cómo. Y Suárez se da a excogitar modos aceptables de hacerlo. Decir con S. Tomás (3 q. 79 a. 6 ad 3) y D. Soto⁶⁰, que, al aumentar la caridad, disminuye la concupiscencia, no le satisface a Suárez, aunque ello en sí es real, ya que ello no

⁵⁶ D. 63 s. 3 n. 3. BLAZQUEZ, *Ibid.*, 271. DE SCORRAILLE, 1 p. 84s; 2 p. 430.

⁵⁷ D. 44 s. 3 n. 3. DORONZO, p. 462 s, aún atribuye a Mendoza la peregrina idea de enseñar una unión «etiam physicam et physiologicam, ita ut corpus Christi compenetret et commisceatur corpori communicantis eo fere modo quo cibus commisceatur corpori comedentis».

⁵⁸ *Ibid.*, s. 1 n. 2.

⁵⁹ *Ibid.*, n. 3. Poco conocía a Suárez en este punto DORONZO, 473, al escribir que, según él, por la Eucaristía se producen «in corpore quasdam naturales qualitates quibus ipsa concupiscentia minuitur».

⁶⁰ In 4 d. 11 q. 2. a. 5. También GARRIGOU-LAGRANGE, 204.

supone ninguna acción en el cuerpo. Busca pues modos posibles que sean directamente por alguna acción del sacramento en el cuerpo. E indica dos, que le parecen fáciles y casi idénticos y en definitiva se reducen a una suerte de gracia excitante («ad quamdam gratiam excitantem pertinent»): a) En el primero, el sacramento excita tales afectos de la voluntad, que redundan en el apetito sensitivo y moderan la concupiscencia. b) En el segundo hay una acción directa en la imaginación y en el apetito sensitivo, para que surjan imaginaciones y mociones sensitivas en orden al efecto dicho.

Junto a estos sugiere también como posible, que el sacramento opere, sea por influjo inmediato sea por aplicación de causas naturales, según se suele decir de la Extrema Unción, alteraciones fisiológicas en el organismo, en orden a mitigar la concupiscencia, ya que la excitabilidad de ésta tanto depende de aquel. Tal modo le parece a Suárez piadoso y aun probable. Franzelin lo aprueba y dice que «non debet... videri improbable». El P. Pesch aún acentúa más esa probabilidad al afirmar: «Nihil repugnat ne admittamus *physicum Christi influxum in corpora nostra*, quo per debitam humorum temperationem concupiscentia mitigetur et maior inter corpus et animam harmonia efficiatur»⁶¹.

Pero Suárez lo tiene por incierto.

De esos modos pues no rechaza ninguno. Y más bien de ellos aprovechará lo que pueda. Hace su síntesis con dos elementos: a) Uno interno, de que por razón del sacramento se infundan al hombre auxilios especiales, que hagan surgir en él pensamientos y afectos aptos para mitigar la concupiscencia. b) Otro externo, de una providencia divina singular, que por una parte evite al hombre las ocasiones que pudieran excitar su concupiscencia y haga se le presenten otras que la moderen, y por otra tenga a raya la acción diabólica que la pudiera encender. Así el sacramento física o al menos moralmente dispone mejor al hombre y le conforta para la virtud y superar el mal y se muestra en su propia índole de antídoto contra los pecados, al moderar la concupiscencia que es su fuente principal⁶².

Si pues se advierte que este efecto del sacramento, aun con referirse al cuerpo, es espiritual, por ordenarse a un bien del espíritu y por incluirse en los auxilios gratuitos que preservan del pecado al hombre, nada razonable se puede objetar contra esa explicación, si no es el no dar más cabida en ella al influjo directo del sacramento en el organismo, como lo hace Lugo.

Resurrección e inmortalidad corporal. Mayor dificultad, si cabe, encierra la comprensión de este efecto. Suárez ve que las palabras de

⁶¹ PESCH, *l. c.*, n. 798. FRANZELÍN, *thes.* 19. Véase también LUGO, *d.* 12 s. 5 n. 100s; DE ALDAMA, n. 264. MOREAU, *l. c.*, 513.

⁶² D. 64 s. 1 n. 4s.

Cristo, tomadas tal como suenan en todo el contexto, atribuyen a la Eucaristía la virtud de dar la resurrección e inmortalidad corporal: «Si quis manducaverit ex hoc pane, vivet in aeternum... et ego resuscitabo eum in novissimo die» (Io 6, 52-59). Y es claro que así las ha entendido la tradición. Por otra parte la gloria corporal va aneja a la gloria del alma, y la Eucaristía opera la gloria del alma sólo en cuanto que conserva y aumenta la gracia, a la que aquella se debe; luego parece que la gloria corporal sólo en ese sentido se debe a la Eucaristía. Según eso, por tanto, aunque el sacramento no implicara la promesa de tal efecto, el justo perseverante obtendría ese beneficio; pero quedarse con esa solución parece desvirtuar las palabras de Cristo.

Suárez asienta ante todo, a propósito de una herejía que menciona S. Agustín ⁶³, que no se ha prometido de tal modo a este sacramento la eterna vida corporal, que quien lo reciba una sola vez infaliblemente la alcanzará. Pues el sacramento, según la experiencia y el sentir de la tradición eclesiástica, ni da la impecabilidad (S. Tomás, 3 q. 79 a. 6 ad 1s), ni confirma en gracia, ni da infaliblemente la perseverancia al que comulga una sola vez. La promesa de la vida eterna, como ocurre con otros efectos sacramentales, va condicionada a que el hombre no ponga obstáculo a su colación.

Se presentan pues a Suárez dos opiniones, de las que no cita autores, y que quieren salvar la promesa eucarística de resurrección respecto al cuerpo. Según la primera, se imprimirá por razón del sacramento al cuerpo glorioso del que comulga una especial perfección de gloria e inmortalidad, una singular belleza o cualidad como una suerte de aureola. A Suárez esta opinión, que él califica de piadosa y en sí no improbable, le parece inaceptable por carecer de todo fundamento en la Escritura y en los SS. Padres.

En la segunda opinión la Eucaristía da la resurrección sólo en cuanto va aneja a la gracia que confiere. En ella ve dos hipótesis: a) Una, de que el sacramento, al dar la gracia, da sin más derecho a la vida eterna del alma y del cuerpo. El supuesto es exacto, pero cree Suárez que no basta para llenar las promesas eucarísticas, ya que él se da en todos los sacramentos. b) La otra afecta directamente a este sacramento, que se nos ha dado directamente para perseverar en la gracia, de modo que en tal sentido la consecución de la vida eterna se le puede atribuir de modo particular. Esta explicación con razón la tiene Suárez por muy probable («Valde probabilis»), pues funda una esperanza especial de la gloria. Pero aún no ve que contenga un efecto característico de este sacramento y que no pertenezca a los demás.

Por eso establece una tercera opinión, que sin duda juzga ser suya propia, ya que no menciona ningún patrono a su favor. La resurrección

⁶³ *De civ. Dei*, 1. 21 c. 25 n. 1s: ML 41, 741.

gloriosa es efecto especial de este sacramento, no porque él en ese orden confiera alguna perfección que no se deba ya a la gracia y a la gloria del alma, sino porque se da por un título nuevo y propio, que es la especial unión con Cristo que se da en este sacramento: «Licet ratione illius (specialis effectus) non conferatur corpori aliquod donum, quod ratione gratiae vel gloriae, animae non debeatur, dabitur tamen proprio et special titulo, scil. propter specialem coniunctionem cum Christo factam per hoc sacramentum». Esta concepción supone sin duda en la mente de Suárez, que, si por otro título no se debiera al justo la resurrección gloriosa, por éste sólo se le debería.

Que un don se pueda prometer por varios títulos, lo juzga claro y lo ve en Cristo, a quien la resurrección y gloria corporal se debía por la unión hipostática, por la gracia y gloria del alma y por el título especial de sus méritos. Puesta esa posibilidad, prueba la conveniencia. Era oportuno que Cristo prometiera especialmente la inmortalidad a los cuerpos que se unieran con el suyo, para aumentar nuestra esperanza y devoción al sacramento y para que se mostrara la eficacia vivificante de la carne de Cristo, que ha de ser la próxima causa de nuestra resurrección e inmortalidad. Dado que ella se unió al Verbo, fuente de vida, para que la muerte fuera vencida y nuestros cuerpos obtuvieran la inmortalidad, convenía que ellos por este sacramento se unieran a la carne de Cristo como a su principio de inmortalidad y así esta se les debiera por ese especial título.

Este modo de explicar el efecto eucarístico estima Suárez ser piadoso y probable («pius est et probabilis»). No tiene dificultad, por no implicar un nuevo efecto, sino simplemente un modo de prometer el mismo con un título nuevo. Insiste pues en que los que no comulgan o vivieron antes de ser instituido el sacramento, no carecen en el cielo de ninguna perfección de la gloria corporal o del alma, si no son inferiores en gracia y caridad; sólo carecen de aquel título especial, pues no se les dará la gloria por la promesa del sacramento. Pero esto poco o nada importa para la perfección de la gloria, si no es que acaso se les añada algún gozo accidental a los que hayan comulgado ⁶⁴.

A Lugo no le satisface esta explicación, porque cree que el poseer la gloria corporal por varios títulos no es motivo que atraiga a los hombres al sacramento, como intentaba Cristo al prometer aquella gloria. Y añade que el sacramento no sólo da un nuevo título, sino una cosa nueva, para la cual da el título; pues aumenta la gracia en orden a aumentar esa gloria corporal, y da auxilios actuales para el mismo efecto ⁶⁵. Pero ¿todo esto no está ya realmente incluido en la ordenación del sacramento a conservar y aumentar la gracia santificante? Creemos

⁶⁴ *Ibid.*, s. 2 n. 36. Así otros como FRANZELÍN, *Ibid.*; ALASTRUEY, p. 514; DORONZO, 474.

⁶⁵ *Ibid.*, n. 105-108.

pues que esta explicación de Lugo nada nuevo sustancial añade a la de Suárez, si no es un avance en la armonización de diversos efectos eucarísticos.

Unión con el Cuerpo de Cristo. Por fin entra Suárez a examinar el último efecto de la Eucaristía en el cuerpo, acaso el más difícil de explicar. ¿Se entabla por la comunión alguna unión especial duradera entre nuestro cuerpo y el de Cristo? Nota que los Escolásticos han distinguido entre uso o recepción del sacramento y su efecto (que supone naturalmente el uso como previa condición para existir). Y es claro que el uso de la Eucaristía implica unión corporal o contacto material y cuantitativo entre el cuerpo del que comulga y el de Cristo. Tal unión, que dura mientras no se corrompen las especies sacramentales, es indiscutible. Se trata pues de otra unión distinta del uso como efecto y que dure aun después de cesar la presencia corporal de Cristo en el alma. Y tomándola en ese sentido es como fluirán los razonamientos de Suárez. Es cuestión, dice, que no la trataron expresamente los escolásticos, pero entre los modernos se discute con empeño.

Enfrenta y enjuicia las dos opiniones opuestas tal como él las ve. La primera es la de muchos católicos que, por reacción contra los herejes que niegan la real presencia de Cristo en el sacramento, enseñan sin más que se produce aquella unión, a la que llaman real, natural, sustancial y a veces aun corporal. Con esto alude Suárez, con más o menos conocimiento de que se trata de ella, a la opinión de Mendoza, que ya sabemos era esa y que la propuso su autor para contrarrestar el influjo de Ecolampadio, adversario de la presencia real de Cristo en la Eucaristía, por creer que ella no produce efecto no contenido ya en el Bautismo ⁶⁶. Seguían pues de hecho a Mendoza los modernos que han escrito de la Eucaristía contra los herejes y que todos ellos poco más o menos enseñan aquella unión.

Les urgen mucho las enfáticas expresiones de los SS. Padres, como la de que nos convertimos «reipsa in illam carnem» (S. Juan Crisóstomo), que nos unimos con Cristo como «si quis liquefactae aliam ceram infuderit» (S. Cirilo Alej.), o que el cuerpo de Cristo «cum fuerit intra nostrum, totum ad se transmutat» (S. Gregorio Niseno) ⁶⁷.

Repetimos que Suárez enjuicia esta opinión tal como le suena con sus fórmulas que le parecen exageradas. Y en tal supuesto se adhiere al sentir de los muchos teólogos que la tenían por improbable («improbabilis»). No concibe unión real y física como no sea formal, a modo

⁶⁶ Cf. BLAZQUEZ, *Teólogos españoles...* 269.

⁶⁷ S. JUAN CRIS., *In Io. evang.* hom. 45 n. 3: MG 59, 259: «Ut non solum per dilectionem, sed etiam reipsa, in eandem carnem commisceamur». S. CIRILO ALEJ., *In Io.* l. 4 c. 2; MG 73, 584: «Quemadmodum enim si quis ceram coniuixerit, utique alteram in altera esse videbit...» S. GREGORIO NIC., *Or. catequ.* 37: MG 45, 93.

de composición, o efectiva, por algún influjo eficiente. Pero: a) La formal es inadmisibile; pues nuestro cuerpo y el de Cristo no se unen ni en una naturaleza ni en una persona ni hay cambio del uno en el otro ni tienen otra unión real que los haga una cosa. Nótese que este razonamiento, en sí justo, sólo se explica en Suárez o porque no sabía el alcance de la opinión impugnada o porque acaso veía que algunos de sus defensores exageraban en sus fórmulas. Sabemos que Mendoza nada de eso sentía. b) La efectiva tampoco se entiende, pues es probable que este sacramento no obra directamente en el cuerpo (fuera de que no todo influjo directo basta para la unión efectiva) si no es a lo más en orden a mitigar la concupiscencia, según lo ya dicho. Además, como ocurre en otros sacramentos, tales influjos de la Eucaristía no es necesario se den mientras dura la presencia, sino a su tiempo oportuno; y esto solo no exige unión efectiva.

Por otra parte la cuestión de su duración plantea un serio problema. Es evidente que esa unión no subsiste después de corrompidas las especies. Y con todo los SS. Padres hablan de unión permanente y que no es sino la del Cuerpo Místico, la misma unión permanente en un cuerpo que deduce S. Pablo de la unidad del pan (1 Cor 10, 17) y que ve en la unión conyugal de Cristo y la Iglesia (Eph 5, 30-32). Por tanto dígase que es unión, no corporal, sino espiritual y mística, que es la sola permanente después de corrompidas las especies.

Aún alega Suárez otra razón. Que esa unión no se realiza con todas las partes de nuestro cuerpo, pues la unión corporal supone proximidad e indistancia entre los extremos de la unión. Ni se concibe con sola la parte que recibe las especies, pues no hay motivo de preferirla a otras, sobre todo a las que toca el sacramento. Además tal unión no se entiende como continuación cuantitativa ni por eficiencia sacramental mayor en aquella parte que en otras. Y con esta ocasión rechaza como absurda y más que temeraria («non solum improbabilis et absurda est, sed etiam plus quam temeraria»), tal como él la entiende, la idea arriba mencionada que él había oído atribuir a Mendoza ⁶⁸.

Mira Suárez a la opinión contraria, que, sin duda como reacción contra la de Mendoza, se fué al extremo opuesto, defendida por muchos teólogos: que esa unión corporal desdice de la dignidad del sacramento, que no se ha instituído sino por la unión espiritual: «Non propter corporalem coniunctionem, sed spiritualem, institutum est». Apela a las palabras de Cristo al instituirlo: «Verba quae ego locutus sum vobis spiritus et vita sunt» (Io 6, 64) y a expresiones de SS. Padres ⁶⁹.

Parece que Suárez, según el vigor con que ha rechazado la primera opinión, había de adoptar la segunda. Pero más bien pensó que tal

⁶⁸ D. 64 s. 3 n. 1.3.

⁶⁹ *Ibid.*, n. 2.

como suenan ambas opiniones pueden tener al menos su parte de razón, y aun que bien entendidas difieren más en la formulación que en el fondo. El va pues a intentar una explicación de unión con Cristo, que por una parte sea distinta de la puramente espiritual que parece propugnar la segunda opinión y por otra evite las exageraciones de la primera, tomada tal como a él le sonaba. Su idea será en el fondo como una conciliación de ambas. Cree ser la única probable y conforme a los SS. Padres y a la doctrina católica. Y sin duda piensa que echa por un camino nuevo, ya que ni explícita ni implícitamente cita ningún autor que en ella le haya precedido. Acaso sea de las más personales en su tratado y supone un gran avance teológico.

Para ello resume previamente ciertos principios de doctrina católica sobre este sacramento: a) En él se recibe a Cristo, no en mero símbolo o por sola fe, sino real y verdaderamente. Cree que esto es lo que principalmente indican los Padres mencionados, al hablar de unión corporal, natural, etc. Esa unión se da también en el sacrilego; no es pues propiamente efecto del sacramento, sino mero uso del mismo. b) Da por del todo cierto, que, fuera de esa unión de contacto cuantitativo por las especies, no se da en la comunión otra real y física de orden material, según las razones antes dadas contra la primera opinión. Y tal unión de hecho la excluyen todos los autores defensores de la unión corporal. c) Es cierto que esa unión cuantitativa no se realiza directamente con todas las partes del cuerpo del comulgante, sino con la que recibe las especies. d) Es cierto por fin que los que dignamente comulgan reciben con el aumento de unión espiritual con Cristo todos los demás efectos del sacramento (al menos en cuanto ello depende del sacramento). De todo lo cual infiere que no se da unión real en este sacramento, que añada algo a la recepción de Cristo indicada y a sus efectos ya examinados. Esta observación es muy importante para pensar bien el alcance de la explicación de Suárez y no se tenga sin más por insuficiente. Puesto todo ello ¿no queda ya lugar a hablar de una unión verdadera entre nuestro cuerpo y el de Cristo?

Las fórmulas de los SS. Padres y de ciertos autores modernos le llevan a afirmar que por la comunión se establece tal unión, distinta de la espiritual mirada en sí misma y de la puramente sacramental o recepción cuantitativa de las especies sacramentales. Es que Cristo verdadera y propiamente entra en el que comulga y que éste no lo recibe como quiera, sino con una suerte de abrazo corporal. De ahí que mientras Cristo está allí corporalmente, y al menos atendida la virtud del sacramento, le excita a su amor y a estrecharle con afecto. Y esa unión y contacto corporal hace que, consumidas las especies, quede cierta relación moral entre Cristo y el comulgante, que por razón de aquel contacto pasa a ser por un título especial como algo de Cristo y objeto de sus especiales cuidados, no sólo en cuanto al alma, sino en cuanto a la santificación y glorificación de su cuerpo. Todo esto ciertamente no se

da en quien comulga sacrílegamente o no comulga sacramentalmente: «Quando Christus digne sumitur, realiter coniungitur suscipienti, quia vere ac proprie intra ipsum constituitur, et quasi quodam corporali amplexu apprehenditur. Ex quo fit, ut quamdiu Christus ibi adest, quantum est ex sacramentali virtute eius, excitet suscipientem ut diligat, et affectu etiam complectatur eum, quem corporaliter habet praesentem. Ac rursus ex eadem corporali sumptione... relinquitur etiam post transactam realem Christi praesentiam, moralis quaedam habitudo inter Christum et suscipientem, nam ratione illius contactus, speciali titulo censetur hic esse quasi aliquid Christi, et Christum habere specialem curam non solum animae, sed etiam corporis eius, ut illud sanctificet, suaeque gloriae particeps faciat, quae habitudo non manet in eo qui indigne communicavit...»

Nótese bien esta idea: Cristo por haber entrado en el que comulga, como que toma posesión de él y lo mira ya como algo suyo aun en cuanto al cuerpo. Y que en virtud de este tomarlo como suyo, lo rige con especial providencia santificadora. No explica Suárez en qué consiste esta santificación, pero lo obvio es pensar al menos en el efecto antes mencionado de mitigar la concupiscencia y de excitar en él afectos sensitivos que ayuden a la santificación del alma. Y que en virtud de aquel mismo mirarle como suyo, le hace participante de su gloria o sea de su resurrección gloriosa e inmortalidad.

El que muchos a esa unión la llamen sustancial, por ser entre sustancias, y aun corporal, por ser entre cuerpos, Suárez no lo rechaza en absoluto, con tal que ello se entienda debidamente. Pero no le gusta lo primero, porque entre sustancias puede haber unión accidental, y la unión entre Cristo y su Iglesia (que en definitiva es la que hay entre Cristo y el que dignamente le recibe, como sin duda está suponiendo Suárez) no se puede llamar sino muy impropriamente sustancial. Ni le agrada del todo que se diga corporal y da de ello una razón muy delicada: entre los cuerpos puede haber cierta unión puramente espiritual, aunque en cierto modo una también los cuerpos, como la de Cristo con el Bautista y otros santos antes de la institución de la Eucaristía. Pero admite que aquella unión con Cristo eucarístico se puede decir justamente corporal, en cuanto que se funda en la recepción real del cuerpo de Cristo, y natural o real, en cuanto que supera la mera figura o símbolo y la unión de sola fe y afecto.

Pero propiamente dice que se puede llamar mística o moral; y se puede asemejar a la unión conyugal, como lo hacen los SS. Padres: «Proprie vero potest haec unio vocari mystica seu moralis, fundata aliquo modo in corporali vínculo seu mistione; huiusmodi enim est unitas illa, quae est inter coniuges, per quam explicant hanc unionem praedicti Patres...»⁷⁰ Es bien acertada esta comparación; los esposos

⁷⁰ *Ibid.*, n. 5s.

son *una caro* aun después del acto conyugal, porque en cuanto a los cuerpos son cada uno algo del otro. Así Cristo y el que comulga se unen con una unión de pertenencia corporal por parte de éste respecto a Cristo, que le mira aun en cuanto al cuerpo como algo suyo, y no sólo mientras está en su pecho, sino aun después de consumidas las especies.

No se explica más Suárez, pero lo ha dicho todo. No sabemos si para idear y combinar estas consideraciones se inspiró en otros autores. Lo que sí sabemos es que por ese camino han seguido los posteriores teólogos que han querido explicar nuestra unión eucarística con Cristo. Vázquez, que es acaso quien mejor disertó sobre el tema, creemos que sustancialmente no dijo nada sobre él, que no hubiera indicado concisamente Suárez. Y a lo mismo viene a reducirse lo que brevemente dice Lugo sobre el mismo punto y lo que han dicho otros como Franzelin ⁷¹.

Con esta concepción el mismo Suárez nos ofrece un resumen orgánico de los efectos de la Eucaristía en el cuerpo, que él nos ha expuesto con detalle. Por la unión especial de Cristo con nuestro cuerpo, lo mira como algo suyo, le santifica asemejándole a sí mismo por la mitigación de la concupiscencia y con hacerlo instrumento de vida espiritual y por el derecho a participar de su resurrección gloriosa. El resultado es magnífico.

Consecución de la vida eterna. Cristo prometió al que come su carne y bebe su sangre la vida eterna (Io 6, 55. 59). Por eso la consecución de ésta con razón se incluye y considera entre los efectos de la Eucaristía, como lo hace S. Tomás (3 q. 78 a. 2) y otros autores ⁷². Suárez expresamente supone tal doctrina y ve en la Eucaristía una prenda certísima de la gloria. Al razonar por qué no convenía hacer tal institución antes de la Encarnación, dice también: «Quia... hoc sacramentum... est certissimum pignus gloriae, cuius ianua nondum erat hominibus patefacta» ⁷³. Y si mira la gloria corporal como fruto de la Eucaristía, con más razón ha de mirar como fruto del sacramento la gloria del alma.

Sin embargo no hace un apartado para examinar la obtención de esta gloria como efecto de la Eucaristía. Acaso suponía, como después diría Billot a propósito del artículo de S. Tomás sobre este punto (3 q. 79 a. 2), que ese efecto no es sino ulterior determinación del efecto primario ⁷⁴, pues el sacramento está destinado a conservar y aumentar

⁷¹ VÁZQUEZ, D. 204; véase d. 169 c. n. 31. LUGO, *Ibid.*, n. 108. FRANZELÍN, thes. 19. ALASTRUEY, 247-250. DE ALDAMA, n. 258. MOREAU, 513.

⁷² LUGO, D. 12 s. 4 n. 89. VALENCIA, D. 7 punct. 1. GARRIGOU-LAGRANGE, 197s. ALASTRUEY, 231s. MOREAU, 511.

⁷³ D. 41 s. 5 n. 1.

⁷⁴ Thes. 51, schol.

la gracia hasta su consumación en la perseverancia final, y a esa gracia se le debe la gloria; luego ésta es efecto del sacramento. Sin duda así discurría Suárez, cuando a propósito de la resurrección corporal suponía a modo de objeción, que la Eucaristía no tiene más influjo sobre la gloria del alma que la que tiene sobre la gracia y la caridad. Y sobre todo cuando juzgaba que a este sacramento, por su ordenación especial a la perseverancia en la gracia, se le puede atribuir singularmente la consecución de la gloria ⁷⁵. Así Valencia, que siguiendo a S. Tomás detalla también ese efecto, dice que la Eucaristía da la gloria, no sólo por la razón general de que da la gracia, sino por la particular de que sustenta una vida que de suyo es eterna y porque da fuerzas para llegar a ella. Ni es de creer añade algo sustancialmente distinto Lugo, al decir que la da «speciali titulo, quatenus in ratione cibi ordinatur ad dandam gratiae consummationem» ⁷⁶.

Con esto llegamos al final. Esperamos que esta exposición de los efectos de la Eucaristía según Suárez deja entrever algo de la riqueza doctrinal y de la fineza teológica con que el teólogo granadino ha tratado el tema. Sin duda en él a muchos teólogos les ha señalado el camino y a otros muchos les ha sido fuente de inspiración. Si algo les ha dejado, ha sido acaso y sobre todo la labor de insistir en la sistematización de esos efectos y de reducirlos a mayor unidad jerárquica; aun para eso él ha dado una pauta, al fijar la unión corporal con Cristo de una parte como efecto de la unión espiritual con El y de otra como punto de partida de la mitigación de la concupiscencia y de la gloria corporal. Así Suárez puede presentarse como un teólogo que tuvo algo serio que decir sobre los efectos de la Eucaristía.

Facultad teológica de Oña (Burgos)

JOSÉ SAGÜÉS, S. I.

⁷⁵ D. 40 s. 5 n. 1; d. 64 s. 2 n. 2.5. Cf. GARRIGOU-LAGRANGE, p. 198

⁷⁶ VALENCIA, *Ibid.* LUGO, d. 12 s. 4 n. 89.