

§ 250

La transustanciación y la relación espacial del cuerpo y sangre de Cristo

Si bien la transustanciación nos da a conocer de un modo vital que la Eucaristía es un “misterio de la fe”, nos permite por otro lado considerar clara y expresamente este misterio. Nos muestra

hasta qué punto puede la mente humana penetrar este misterio y cuál sea el límite insuperable para ella.

1. En primer lugar nos ayuda a contestar la pregunta de cómo puede estar presente en el pan de la Eucaristía el cuerpo de Cristo, sin perder nada de su realidad. Es errónea la opinión defendida por algunos teólogos, influídos por la filosofía natural cartesiana, según la cual, el cuerpo de Cristo está realmente presente, pero está de algún modo comprimido, como si dijéramos hecho infinitamente pequeño, algo así como en la retina de nuestro ojo se refleja todo el cielo (un cuerpo en miniatura). Un cuerpo así disminuído sería una caricatura de cuerpo. Igualmente es insostenible la opinión que afirma que los miembros del cuerpo de Cristo se compenetran y confunden entre sí de modo que tuvieran cabida en un lugar infinitamente pequeño, incluso en la más pequeña partícula de pan. De ser así, el cuerpo se convertiría en una masa desorganizada. El defecto principal de los dos intentos de explicación radica en que no distinguen entre el cuerpo natural y el cuerpo sacramental de Cristo. Cristo está presente realmente, pero no en su manera natural de ser, en la que vivió en esta tierra, padeció y murió, sino en una manera de ser sacramental.

Esta distinción es de capital importancia para una profunda inteligencia de la Eucaristía. "En orden a Cristo no son lo mismo su ser natural y su ser sacramental" (Tomás de Aquino, *Suma Teológica* III, q. 76, art. 6). La forma sacramental de ser de Cristo está más cerca de la forma gloriosa que logró con su resurrección que de la histórica (cfr. § 158), aunque no coincide con ella. Como la forma de existencia gloriosa está caracterizada, sobre todo, por no estar sometida a las leyes del espacio y del tiempo.

La distinción de las diferentes formas de ser plantea a nuestra razón, vinculada a la experiencia, grandísimas dificultades. Tenemos aquí el campo de lo sobrenatural radicado más allá de la experiencia con su inmensa plenitud. El que tan sólo admite las formas de ser que se dan en el espacio de la experiencia, se cierra el paso a la fe en el mundo sobrenatural. El que, por el contrario, abandona el pensamiento puramente intramundano y penetra por sobre el mundo de la experiencia en el reino de lo sobrenatural, no encontrará ningún obstáculo insuperable para afirmar el modo de existencia sacramental de Cristo. Por la fe está seguro de la existencia gloriosa de Cristo resucitado y de nuestra propia participación de esta forma de existencia. Ve cómo todo el Universo camina hacia

un estado en el que la existencia gloriosa de Cristo será la forma de existencia de todas las cosas. Reconoce en la forma de existencia sacramental de Cristo un miembro en la rica totalidad de las formas de existencia sobrenatural, que durará mientras la Iglesia peregrina por este mundo. Pierden su premura ante la distinción, entre la forma de ser natural y la sobrenatural, las cuestiones de cómo pueda estar el cuerpo de Cristo en el mismo espacio que el pan, cómo pueda vivir en un espacio demasiado pequeño para un cuerpo humano sin pérdida de su realidad. Al estar más allá de nuestra experiencia la manera de ser sacramental, no la podemos medir con las medidas de la experiencia. Es un misterio. No es la forma de existencia natural bajo el tenue velo del signo externo. Es distinta totalmente al mundo espacio-temporal que a diario nos sale al paso, al que nosotros mismos pertenecemos. La omnipotencia divina es la razón de que esto sea posible; ella transformó también la naturaleza humana de Cristo en la Resurrección.

2. Apoyados en la doctrina según la cual la sustancia del pan y del vino es transformada y solamente ella, podemos intentar *esclarecer* un poco la forma de existencia sacramental. Por la transustanciación se hace presente la esencia del cuerpo y de la sangre de Cristo, no las apariencias de su cuerpo y de su sangre. Las palabras transformadoras se ordenan sólo al núcleo esencial como tal. Aunque los accidentes del cuerpo y de la sangre de Cristo no faltan, debido a su unión con la esencia se hacen también presentes. Pero están allí sólo como acompañamiento de la esencia. Sólo *per accidens* están presentes. Y porque los accidentes están presentes solamente como acompañamiento de la esencia, marginalmente en cierto modo, participan de la manera de ser de la misma esencia, por la que están allí. Lo cual significa que la figura, el tamaño, los órganos, toda la vida corpórea no están presentes en su real extensibilidad y en la realidad condicionada por ella, sino germinal y radicalmente. El cuerpo y la sangre de Cristo no están, por tanto, en su propia figura, sino en una figura extraña, en la del pan y del vino. Podemos intentar llegar a una más exacta comprensión de esto: a todas las cosas por razón de su esencia les corresponden determinadas propiedades. Unas son esenciales, otras, no esenciales. Entre las esenciales está la cantidad, esto es: la mutua relación masiva de los cuerpos y la extensión que nos pone de manifiesto la cantidad. La extensión es el fundamento de la espacialidad del

cuerpo; ella fundamenta la mutación por la que las cosas corpóreas forman el espacio y están en el espacio (cfr. vol. I, § 71).

La *cantidad* consiste propiamente en la ordenación entre sí de las partes. Por la mutua unión sumativa de las partes se origina la masa, materia estructural del cuerpo. Se puede definir al cuerpo como yuxtapuesta ordenación sumativa de muchas partes materiales, que están unidas entre sí de modo puramente cuantitativo, que suman sus propiedades y que por ello consiguen en su conjunto una nueva propiedad global, en la que obran *ad extra*. A consecuencia de la materialidad, la totalidad de las partes ocupa un espacio; tiene, por tanto, extensión. Si las partes no fueran materiales, su todo carecería de extensión. E inversamente: allí donde las partes materiales no están unidas entre sí de modo puramente cuantitativo, esto es: sin formar masa, falta también el ser extenso. Las partes materiales no forman aquí ningún cuerpo. El cuerpo glorioso de Cristo está libre así de la impenetrabilidad y gravedad de la corporeidad (no de la materialidad) y, por consiguiente, no es extenso, aunque esté, al igual que todas criaturas, vinculado a un espacio. El llenar el espacio (ser extenso) y el ser material no significan lo mismo. En la Eucaristía ha ocurrido realmente lo que por lo demás sólo distinguimos según su significación.

La distinción resulta todavía más clara en el organismo. Tenemos aquí en lugar de unas partes junto a otras, miembros junto a miembros. Los miembros están ordenados entre sí. Cada uno sirve al todo y actúa al servicio del todo. En la relación de los miembros entre sí no está incluida la extensión corpórea. Los miembros son extensos si son corpóreos. Es verdad que en nuestro mundo de experiencia sólo se dan miembros corpóreos. Pero la corporeidad no pertenece a la esencia del ser miembro. Podemos incluso decir que la corporeidad, con su pesantez, puede ser un impedimento a que un miembro esté totalmente al servicio del todo y que a la vez alcance su manera propia de ser exhaustivamente al servicio del todo. En los miembros ordenados entre sí de un todo material—tan sólo nos es conocido por la experiencia un todo así—, se da siempre la disposición a la extensión y a la espacialidad corpórea. Más aún: en la naturaleza siempre se da de hecho la disposición a la existencia extensa. Dios impide, por el contrario, en la Eucaristía, este desarrollo extensivo del cuerpo y de la sangre de Cristo. No tenemos nada parecido a esto. Pero quizá pueda representarse gráficamente por medio de un hecho de experiencia. Podemos formarnos una imagen de un objeto inmenso, por ejemplo, de un paisaje,

que no sea extenso. La representación de un monte elevado no es elevada, la representación de una torre empinada no es empinada. Lo que ocurre en el ámbito de la vivencia psíquica, es realidad extraanímica en la Eucaristía.

3. El cuerpo y la sangre de Cristo no ocupan lugar alguno en la Eucaristía, debido a su inespacialidad. Cristo no está presente de modo espacial, de forma que cada una de las partes de su cuerpo correspondiera a una parte del espacio. Pero está vinculado al espacio. Está allí donde antes de la transustanciación estaban el pan y el vino y allí donde están después de la consagración las apariencias, los accidentes de pan y vino, y no en otro lugar, ni a la derecha ni a la izquierda de las apariencias de pan y de vino. Es parecido a como está el espíritu en el espacio (*definitive*, no *circumscriptive*): en un lugar que está circunscrito por una esencia extensa, está presente sin extensión, de modo que sin multiplicarse está presente en cada punto y en todo el espacio. Se puede comparar esta presencia al modo de la presencia de la ley de la gravedad en todo el sistema solar y en cada uno de sus miembros. Sólo que en la última se trata de la presencia de validez, mientras que en la Eucaristía es presencia de realidad.

4. Partiendo de estas consideraciones, se proyecta también luz en torno a la *multilocación* de Cristo. El Concilio de Trento declaró que no significa contradicción el que Cristo esté simultáneamente en el cielo y en las innumerables hostias del mundo. Una tal multilocación o presencia múltiple implicaría contradicción, si se afirmara de la existencia natural de Cristo, pues significaría que está El mismo alejado de sí mismo. El cuerpo de Cristo tan sólo está presente de un modo espacial, esto es: inextenso. Está relacionado extrínsecamente al espacio, lo cual no significa para él un nuevo modo de existir o de comportamiento. Esta relación no afecta a su propio ser intrínsecamente. El cuerpo uno de Cristo entra en nuevas relaciones a un determinado espacio sin variación de su contenido óntico y sin movimiento espacial, al hacerse presente sin extensión y según su esencia allí donde antes de la transustanciación estaba el pan. La múltiple actualización de Cristo en la Eucaristía depende, por tanto, de si son posibles muchos actos de transformación. Si la transustanciación es posible una vez, lo será innumerables veces. Así como Cristo, si tiene el poder de resucitar a un muerto puede resucitar muchos muertos, igualmente puede Dios, si pudo

obrar una vez la transustanciación del pan en el cuerpo de Cristo, podrá realizarlo en muchos lugares y en diferentes tiempos siempre de nuevo. Cfr. vol. V, § 182.

5. Porque el cuerpo de Cristo está presente según su esencia en la Eucaristía, lo está en cada parte de la hostia totalmente, tanto antes como después de la fracción. *Es dogma de fe que Cristo está presente en cada parte de los accidentes de pan y de vino después de la partición* (Concilio de Trento, sesión XIII, can. 3; D. 885). Es muy probable que en la última Cena Cristo distribuyera el pan a sus apóstoles después de haber pronunciado las palabras consecratorias. Es seguro que primero consagró el vino y lo repartió después. Esta doctrina está atestiguada por la antiquísima costumbre de beber la sangre de Cristo de un cáliz común y, además, por las numerosas amonestaciones a no dejar caer en tierra nada del pan consagrado.

No es dogma de fe, pero es teológicamente cierto, que también antes de la separación está Cristo presente en cada parte de los accidentes de pan y vino. La separación no puede ser la causa de la presencia. Por lo que, según ello, Cristo no podría estar presente después de la separación, si no lo fuera antes por causa de la consagración. Además, por razón de la transustanciación Cristo está presente según el modo sustancial. Su sustancia de cuerpo y de sangre está en lugar de la sustancia de pan y vino. Y puesto que antes de la consagración la sustancia de pan y de vino estaba presente en cada una de las partes, lo está también presente la sustancia del cuerpo y de la sangre de Cristo después de la consagración en cada una de las partes.

6. Porque Cristo no está presente en la Eucaristía según el modo espacial, esto es, corporal, *no puede ser percibido por los sentidos ni puede El percibir con sus sentidos*.

a) Por lo que se refiere a la invisibilidad de Cristo, se desprende de ella que el cuerpo de Cristo no está en relación con el mundo exterior según su propia apariencia, sino sólo por medio de las especies de pan y vino. Las apariencias de pan y vino no constituyen el tenue velo bajo el que se oculta su cuerpo. No está bajo ellas como la pepita en la cáscara. Mas bien su cuerpo está presente en una u otra forma de existencia. Para la cual carecemos de potencia de percepción sensible. Nuestros órganos, por los que cap-

tamos la realidad, sólo están apropiados para la realidad espacial, esto es, corpóreo-extensa.

Es verdad que desde la alta Edad Media el deseo de ver a Cristo en la Eucaristía ha llenado fuertemente los corazones de muchos fieles. “A finales del siglo XII y primeros del XIII ocupa un lugar destacado en la piedad eucarística la contemplación. Se guarda el Santísimo en el sagrario, que permite ver a través de una rejilla el cilindro de cristal en el que reposa la sagrada Hostia. Stettin, Danzig y otras ciudades del norte de Alemania fueron las primeras en que se expuso así la sagrada Eucaristía fuera de la Misa para ser contemplada. La elevación de la sagrada Hostia y del Cáliz en la consagración se hace costumbre general en esta época. Para la conciencia del pueblo basta haber visto la sagrada Hostia para haber participado de todo el sacrificio de la Misa... E incluso se entablan controversias acerca de si tiene el mismo valor la recepción de la sagrada comunión y la contemplación de la sagrada Hostia. Se habla de una comunión visual” (J. Herwegen, *Antique, Germanentum und Christentum*, 52 sigs.). Fué equiparada la contemplación de la Hostia a la visión del mismo Cristo. Nos cuenta una leyenda que un caballero perdió un ojo en la batalla y que lo recuperó de nuevo con las siguientes palabras: “No creo que he perdido el ojo, que hoy ha visto al que ilumina todo este mundo.” Hacia la mitad del siglo IX comienzan a propagarse las narraciones de milagrosas apariciones de Cristo en la Hostia. Pascasio Radberto se sirve de ellas para corroborar la presencia de Cristo en la Eucaristía. Se creía que Dios podía quitar los velos de las apariencias sacramentales y manifestar en su realidad natural la carne y la sangre de Cristo. A finales del siglo XII y comienzos del XIII se hacen cada vez más frecuentes los milagros consecratorios. Ya no se trata de milagrosas apariciones pasajeras, sino de milagros permanentes, sobre todo de milagrosas formas consagradas ensangrentadas o de corporales con sangre, a los que incontables hombres peregrinaban desde los más remotos lugares. El más famoso de todos fué el de Wilsnack, en Brandenburgo (cfr. Browe, *Die eucharistischen Verwandlungswunder des Mittelalters*, en “*Römische Quartalschrift*” 37 (1929), 137-169). A menudo se trata de milagros aleccionadores, por ejemplo los que atestiguarán al sacerdote que no puede llegar a creer que por su palabra Cristo esté allí presente. Muchos de estos milagros tienen su fundamento en causas naturales, por ejemplo la acción de los hongos rojos de la hostia, alucinación, e incluso alguna vez falsificación consciente. Por esto la Iglesia se alzó contra ellos al final

de la Edad Media, sobre todo Nicolás de Cusa en sus viajes de re-formación. Prohibió en diferentes ocasiones las peregrinaciones a los lugares donde se guardaban hostias milagrosas" (*Deutsche Thomasausgabe* 30, 421). Según él, son algo pernicioso que va en contra de nuestra fe y que no podemos tolerar sin ofender a Dios. Nuestra fe católica nos enseña que el cuerpo de Cristo está en la gloria y que su sangre gloriosa es totalmente invisible en sus venas, también gloriosas (cfr. Browe, *o. c.* 156). Los teólogos explicaron estos milagros, de cuya realidad en general no dudaron, de dos maneras: o admitían mutaciones obradas por Dios en los órganos sensoriales o mutaciones en los accidentes. En la medida que estos milagros son auténticos contribuyen a consolidar la fe en la realidad del cuerpo y de la sangre de Cristo.

b) En la Eucaristía, Cristo no puede tener vida sensitiva alguna, esto es, no puede hablar, ni oír, ni ver, ni moverse. Estas actividades presuponen a su vez una existencia corpóreo-espacial. Algunos teólogos creen que la dignidad de la humanidad de Cristo exige que por un nuevo milagro debe posibilitarse a Cristo el ver y oír. Esta concepción es insostenible. Cristo ha tomado en sí el ser sacramental, por lo que la vida sensitiva le es incompatible. Es difícil comprender que El mismo suprima nuevamente, por medio de un milagro, la existencia sacramental. Además, es innecesaria la suposición de un tal milagro. Porque incluso si Cristo no se procura la facultad de ver y oír rompiendo su existencia sacramental, a causa de la unión de su naturaleza humana con el Logos sabe todo lo que ocurre en los corazones de sus fieles. La suposición de un tal milagro más bien parece brotar de la necesidad de un más íntimo encuentro humano con Cristo que de consideraciones claramente teológicas.

Debido a la existencia inextensa del cuerpo y de la sangre de Cristo no podemos tampoco atribuirle propiedad alguna que convenga a un cuerpo extenso. Así, por ejemplo, no se puede decir que Cristo sea pequeño o grande. Todas estas representaciones descansan en el error de que Cristo está presente en su forma natural, aunque velada. Como nos lo muestran algunas manifestaciones de la literatura piadosa y algunos devocionarios, llevan fácilmente a desfiguraciones naturalísticas de la fe eucarística.