

EL SACRAMENTO, SIGNO PROFÉTICO DE LA GLORIA FUTURA (cf. *STh.* III, 60, 3)

El retorno a las fuentes ha permitido poner de relieve aspectos “olvidados” de los sacramentos, a lo que contribuyó la recuperación de la noción bíblica de *zikkarôn* (memorial). Una noción que manifiesta algo más que el simple recuerdo subjetivo. En efecto, en el Antiguo Testamento *zikkarôn* señala que Israel es invitado a ‘recordar’ las acciones de Dios (cf. Dt 5,15), no sólo mirando hacia el pasado sino con el propósito de tener presente lo que se debe hacer hoy: cumplir la Ley. Ese ‘recordar’ tiene un lugar privilegiado en el culto. La fiesta de la Pascua es un ‘día de memorial’, al conmemorar ritualmente la liberación de la esclavitud en Egipto (cf. Ex 12,1-20), y hacer que la acción salvífica del pasado se actualice simbólicamente¹. Aún hoy, cada generación de judíos relata esos mismos acontecimientos en presente, de modo que la acción salvadora de Dios se actualiza, y quienes participan en el rito lo hacen, al mismo tiempo, en una liberación marcada por la espera mesiánica.

No es de extrañar que Pablo, al hablar del Bautismo y la Cena del Señor (cf. Rm 6,1-11; 1 Co 10,16-17,21), donde subyace una soteriología participativa, tenga presente la idea del memorial². En efecto, en el Bautismo y la Cena, los cristianos participan realmente en el misterio de Cristo, muerto y resucitado. Se trata de fenómenos ‘escatológicos’ que señalan e introducen en un tiempo nuevo (*eschaton*); ellos pertenecen a esa etapa de la historia en la que el día del ‘primer Adán’ llega a su ocaso, dando paso a la aurora del día de Cristo, el ‘nuevo Adán’, que despunta en el horizonte. Los sacramentos realizan, pues, una mediación entre pasado, presente y futuro, formando parte esencialmente de ese movimiento de recuerdo, actualización y esperanza anticipadora.

La riqueza de la visión bíblica, sin la cual es difícil comprender plenamente el significado de los sacramentos, sugiere centrarse en su aspecto escatológico, dimensión que han recuperado la teología³ y el Magisterio de la Iglesia⁴. Es la razón por la cual me detendré en un enunciado de santo Tomás, donde éste relaciona los sacramentos con las tres dimensiones del tiempo. Sin relativizar las diferencias entre las explicaciones contemporáneas acerca de la

¹ La *Hagadá* lo dice con claridad: “En cada generación hemos de vernos a nosotros mismos como que hemos salido de Egipto...; en consecuencia, hemos de dar gracias y alabar a aquel que sacó a nuestros padres y a nosotros a través de estas maravillas, de la esclavitud hacia la libertad” <<http://www.jabad.org.ar/festividades/pesaj-festividades/en-profundidad-pesaj-festividades-festividades/la-hagada-traducida/>>

² Cf. D. Lincicum, “Sacraments in the Pauline Epistles”, en H. Boersma; M. Levering (eds.), *The Oxford Handbook of Sacramental Theology*, Oxford, University Press, 2015, 105s.

³ No sólo en campo católico, como lo demuestra el estudio de R. Prenter, cf. Id., “Metaphysics and Eschatology in the Sacramental Teaching of St. Augustine”, *STL* 1 (1947/8) 5-26.

⁴ Cf. CEC 1130, 1227-1228, 1334-1335, 1402-1405; *Ecclesia de Eucharistia* 18-20; *Sacramentum caritatis* 30-32.

relación historia–escatología, y el pensamiento medieval⁵, creo que la afirmación en cuestión puede ser una clave para ver cómo Tomás comprendía, teológicamente, la relación entre el tiempo y la eternidad⁶.

1. El significado de los sacramentos en la *Summa Theologiae*

Una vez presentado el misterio del Verbo encarnado, Tomás aborda los sacramentos (III, qq. 60–90). Como es habitual, en la primera cuestión define el objeto a estudiar, cosa que hace recurriendo a san Agustín⁷. Esa opción expresa un cambio en Tomás, al dejar de lado la definición de Pedro Lombardo recogida en el *Comentario a las Sentencias* donde la noción de ‘causa’ era un elemento esencialmente constitutivo del sacramento⁸. Ahora, en cambio, relaciona el sacramento con la santidad bajo el aspecto de ‘signo’ (a. 1), más precisamente, el “*signum rei sacrae inquantum est sanctificans homines*” (a. 2). El sacramento es, pues, el signo de una realidad ‘santificante’ o en ‘ejercicio de santificación’⁹, señalando el acto por el cual Dios nos santifica. Al estructurar su tratado, Tomás sabe que la *res* del *sacramentum* ha sido objeto de todo lo escrito hasta entonces y ahora busca precisar lo que queda por tratar formalmente¹⁰. Por eso, al preguntarse en el a. 3 si el sacramento es signo de una sola realidad, despliega la amplitud de la santificación significada:

Sacramentum proprie dicitur quod ordinatur ad significandam nostrum sanctificationem. In qua possunt considerari, videlicet ipsa causa sanctificationis nostrae, quae est passio Christi; et forma nostrae sanctificationis, quae consistit in gratia virtutibus; et ultimis finis nostrae sanctificationis, qui est vita aeterna. Et haec omnia per sacramenta significantur. Unde sacramentum est et signum rememorativum eius quod praecessit, scilicet passionis Christi; et demonstrativum eius quod in nobis efficitur per Christi passionem, scilicet gratiae; et prognosticum, idest praenuntiativum future gloriae.

La amplitud de la dimensión de significación real o posible, pasada, presente y futura, abarca el íntegro orden de las causas de la salvación¹¹, o, como diríamos hoy, la totalidad y plenitud de la historia de la salvación. Esta afirmación plantea una objeción: “El signo que significa muchas cosas es ambiguo y da ocasión al error, como ocurre con los nombres equívocos”, sin embargo, esta objeción tiene una respuesta:

Quod tunc est signum ambiguum, praebens occasionem fallendi, quando significat multa quorum unum non ordinatur ad aliud. Sed quando significant multa secundum quod ex eis ordine efficitur unum, tunc non est signum ambiguum, sed certum: sicut hoc nomen homo

⁵ Cf. P. Künzle, “Thomas von Aquin und die modern Eschatologie”, *FZPhTh* 8 (1961) 109-120.

⁶ Cf. F. Daguet, “Thomas d’Aquin, Joachim de Fiore et la théologie de l’histoire”, *RThom* 116 (2016) 283.

⁷ Cf. H.-F. Dondaine, “La définition des sacrements dans la *Somme Théologique*”, *RSPPhTh* 36 (1952) 231-243.

⁸ “*Sacramentum proprie dicitur quod ita signum est gratia Dei et invisibilis gratiae forma ut ipsum imaginem gerat et causa existat*” (IV Sent., dist. I, n° 7).

⁹ Cf. J.-Ph. Revel, *Traité des sacrements*, I. 1, París, Cerf, 2004, 489.

¹⁰ Cf. III, q. 60, prae.

¹¹ Si bien la palabra ‘causa’, como ha notado N. Lefler, aparece en el texto una vez, cf. Id., “Sign, Cause, and Person in St. Thomas’s Sacramental Theology: Further Considerations”, *NV* [Eng.ed.] 4 (2006) 394.

significant animam et corpus prout ex eis constituitur humana natura. Et hoc modo sacramentum significat tria praedicta secundum quod quodam ordine sunt unum.

Al responder a la segunda objeción, Tomás ofrece otra precisión: “El sacramento, por el hecho de significar una realidad que santifica, tiene que significar también el efecto producido, que va implícito en la causa santificante en cuanto que es santificante” (ad 2). De este modo, la santidad no se ve reducida al orden de la eficiencia, a la sola acción de Aquel que salva, como en el *Comentario a las Sentencias*, sino que también tiene en cuenta la salvación como resultado (el término del acto) en la persona salvada. De allí que la santificación deba considerarse primero en el orden de la causa final, aquello a lo que estamos destinados: la plenitud de la comunión con Dios en la bienaventuranza. Así como en el orden de la causa formal: la santidad como aquello que nos constituye intrínsecamente en partícipes de la naturaleza divina en esa comunión ya comenzada. Como se sigue del texto, en relación con las causas de la salvación, hay una comprensión teológica del tiempo, que explica porqué los sacramentos son, al mismo tiempo, signos rememorativos, manifestativos y pronósticos o proféticos.

No podemos precisar el conocimiento que Tomás tenía de Agustín en este tema específico¹², sin embargo, ambos tienen una visión cercana de la significación del sacramento, ya que para el Doctor de Hipona la *res sacramenti* no es la ‘gracia’, como afirmarán más tarde los autores medievales, sino el misterio, es decir, la comunión de Dios y del ser humano o, más precisamente, con Cristo, en y por quien se realiza esa comunión¹³. De lo que no hay duda es de que Tomás ha dejado una comprensión mucho más rica del sacramento de la que será habitual en los catecismos post-tridentinos: “signo eficaz de la gracia”.

2. Los sacramentos como signos proféticos

Es posible corroborar en otros textos la visión de Tomás sobre la significación de los sacramentos y, específicamente, la dimensión profética. Así, en la *STh*, al tratar del bautismo, remitiéndose a Dionisio, señala que éste lo definió, además de por su relación con los otros sacramentos –como un cierto principio que dispone para la recepción de las acciones sagradas–, “con relación a la gloria celestial, que es el fin común de los sacramentos, diciendo que es camino que nos lleva al descanso celestial”¹⁴. Y, más claro aún, acerca de la Eucaristía,

¹² Cf. P. Gy, “La documentation sacramentaire de Thomas d’Aquin: quelle connaissance S. Thomas a-t-il de la tradition ancienne et de la patristique?”, *RSPTh* 80 (1996) 425-431.

¹³ Cf. *Carta* 187 (PL 33, 845); *Sermón CCCXLI* (PL40, 1495). Cf., además, R. Prenter, “Metaphysics and Eschatology in the Sacramental Teaching of St. Augustine”, 13-17; P.Th. Camelot, “«Sacramentum». Note de théologie sacramentaire augustinienne”, *RThom* 57 (1957) 443-444; y J.-Ph. Revel, *Traité des sacrements*, I. 1, 438-440.

¹⁴ *STh* III, q. 66, a. 1, ad 1.

el sacramento de nuestra peregrinación hacia la patria y de la esperanza¹⁵, expresado ya en el significado de uno de sus nombres:

Hoc sacramentum habet triplicem significationem. (...) Tertiam significationem habet respectu futuri, inquantum scilicet hoc sacramentum est praefigurativum fruitionis Dei, quae erit in patria. Et secundum hoc dicitur viaticum, quia hoc praebet nobis viam illuc perveniendi. Et secundum hoc etiam dicitur Eucharistia, idest bona gratia, quia gratia Dei est vita aeterna, ut dicitur Rom. VI; vel quia realiter continet Christum, qui est plenus gratia¹⁶.

Tomás no considera la significación escatológica como un aspecto secundario de la Eucaristía, sino como algo que le pertenece formal y expresamente¹⁷. Esto lleva a G. Emery a señalar que, de acuerdo a los diversos textos de Tomás, la Eucaristía libera de lo que impide el acceso a la gloria; prepara la obtención de la gloria, la fruición bienaventurada de Dios en la patria, la herencia eterna, la entrada en el reino de los cielos y en la vida eterna, la gloria del alma y la resurrección del cuerpo¹⁸. Por algo los comentadores han sido concordes al señalar la estrecha relación de esos textos con una de las más bellas expresiones del Tomás poeta: la antífona *O sacrum convivium*: “...in quo Christus sumitur, recolitur memoria passionis eius, mens impletur gratia, et futurae gloriae nobis pignus datur, alleluia”¹⁹.

La clara afirmación de la dimensión profética de los sacramentos, ha planteado la pregunta de si en la *STh* Tomás ha considerado los aspectos rememorativo, manifestativo y profético en un mismo nivel de significación o ha privilegiado, como en el *Comentario a las Sentencias*²⁰, el aspecto manifestativo, es decir, la causa formal de la santificación o gracia. La pregunta vale, ya que entre los comentadores, incluso en el siglo XX, se han dado las dos interpretaciones²¹. No estamos ante una simple cuestión de escuela, sino ante algo más importante, ya que según sea la lectura del a. 3, es posible ubicar a Tomás en la gran corriente de la tradición bíblica y patristica, que él interpretó a la luz del principio de causalidad, o identificarlo, en caso contrario, como el iniciador de una nueva corriente en la teología sacramental, cada vez más alejada de esa tradición. Una acusación de la que Tomás ha sido objeto no pocas veces.

¹⁵ Cf. *STh* III, q. 75, a. 1; q. 79, a. 2. Cf. G. Emery, “Le fruit ecclésial de l’Eucharistie chez S. Thomas d’Aquin”, *NV* 72/4 (1997) 36-38; D. Chardonens, “Éternité du sacerdoce du Christ et effet eschatologique de l’eucharistie. La contribution de saint Thomas à un thème de théologie sacramentaire”, *RThom* 99 (1999) 165-166. 175-180.

¹⁶ *STh* III, q. 73, a. 4.

¹⁷ Cf. *STh* III, q. 74, a. 6.

¹⁸ Expresiones que aparecen en *STh* III, q. 73, a. 4; q. 73, a. 6, arg. 3; q. 74, a. 6; q. 78, a. 3c y ad 3; q. 79, a. 1, ad 3; q. 79, a. 2; q. 80, a. 2, ad 1; q. 83, a. 5; ad. 9; cf. G. Emery, “Le fruit ecclésial de l’Eucharistie chez S. Thomas d’Aquin”, 37.

¹⁹ Cf. P. Gy, “Avancées du traité de l’eucharistie de saint Thomas dans la *Somme* par rapport aux *Sentences*”, *RSPTh* 77 (1993) 225; P. Gorevan, “O sacrum convivium”, *New Blackfriars* 90 (2009) 662-664.

²⁰ Cf. *In IV Sent.*, dist. 1, a. 1, ad. 4.

²¹ Se ha ocupado recientemente B.-D. de la Soujeole, “L’eschatologie à partir des données sacramentelles”, *RThom* 116 (2016) 193-209.

3. Las dos interpretaciones de un mismo texto

a) Los sacramentos significan propiamente la gracia

A. Roguet, traductor y comentador de la *STh* en la edición de la *Revue de Jeunes* (1947), afirmaba en la nota explicativa a la q. 60, a. 3:

Evidentemente el sacramento significa en primer lugar el efecto que produce en el presente: sólo esta significación es considerada en el adagio «los sacramentos producen lo que significan». Las otras dos significaciones son secundarias, derivadas, y pertenecen más a lo simbólico que a la significación propiamente dicha. Pero es necesario tenerlas en cuenta para garantizar en la noción de sacramento toda su amplitud²².

En la nota a la respuesta a la tercera objeción, Roguet señalaba que Tomás distingue entre la perfección primera que es la forma, suficiente para establecer un ser en su esencia (en este caso la gracia conferida por el sacramento), y esa perfección última, que es el fin extrínseco, la causa final propiamente dicha (para el hombre la bienaventuranza eterna). Al ocuparse en el apéndice de las informaciones técnicas²³, Roguet explicitaba su interpretación. En primer lugar, reconociendo que la visión de Tomás reposa sobre una tradición universal de la Iglesia, con sólidos fundamentos en la Escritura, acerca del bautismo (cf. Rm 6,3), y de la Eucaristía (cf. 1 Co 11,26), si bien el mismo Aquinate debió responder a ciertas dificultades. La primera de ellas relativa a la equivocidad de los signos con más de un significado. Después de recoger la respuesta de Tomás a dicha objeción, Roguet señala que es posible entender esa respuesta en el sentido de que la significación sería la de la única santificación, que puede considerarse bajo tres aspectos *ex quo*: su causa, su forma y su fin. Pero, en este caso, hay dos posibilidades: o se consideran estos tres aspectos como tres, y el signo es verdaderamente equívoco, o se lo considera como una sola significación en la que se realizan distinciones de razón, entonces no se ve la razón de ser del artículo. La interpretación que pone en el mismo nivel las tres significaciones presenta, además, la dificultad de contradecir el «*quodam ordine efficitur unum*» del ad l. I, expresión que implica una analogía de atribución que distribuye las tres significaciones sobre diferentes niveles. Por eso la conclusión sería clara:

(...) de nuestras tres significaciones, dos son extrínsecas: la causa y el efecto último o fin. Sola la forma es intrínseca. Ella es, pues, constitutiva en primer lugar de la santificación, más aun porque la santidad pertenece al orden de la causa formal (q. 60, 1, ad 1). Es la forma la que determina exactamente lo que es un ser. La causa y el fin tienen con él un vínculo mucho más débil. Esta triple significación se unifica, pues, en relación con un primer analogado: la forma, que es la misma santificación, consistente en la gracia y las virtudes; la Pasión de Cristo y la gloria sólo son significadas en segundo lugar y por intermedio de la gracia de la que una es la causa primera y la otra su acabamiento²⁴.

²² A.-M. Roguet, “Les Sacrements”, en la *Somme Théologique*, *Revue des Jeunes*, París, 1945, 205.

²³ Cf. *ibid.*, 310-314.

²⁴ *Ibid.*, 310s.

En vista de fundamentar su interpretación, Roguet sostiene que es decisiva la definición de sacramento como “signo de la gracia”, que hace de la gracia la significación más inmediata y que las otras dos se reduzcan a ella. Además, y esto sería más grave, en el signo sacramental, con excepción de la Eucaristía, esa triple significación no se expresaría con claridad. Por tanto, los sacramentos de la Nueva Ley son eficaces en la medida determinada por la forma (la gracia). Ellos no producirían en nosotros ni la Pasión de Cristo, ni la gloria futura porque, por definición, una es pasada y la otra está por venir; si están presentes, es en cuanto al efecto de la Pasión o al germen de la gloria. Pero los sacramentos sólo producen la gracia; sólo ella está actualmente presente; una lectura que le plantea a Roguet una pregunta:

*¿Estamos, pues, obligados a abandonar completamente la conclusión de santo Tomás, a declarar contradictoria la noción de significación que él utiliza en su doctrina sacramental y dejar perder las inmensas riquezas tradicionales que, para la teología, la liturgia, la piedad, en una palabra para la vida cristiana, representa esta doctrina de la triple significación del sacramento?*²⁵.

Para responder a esta pregunta Roguet introduce una distinción en la palabra ‘signo’: un sentido amplio, al que caracteriza como ‘símbolo’, y otro más preciso; ambos mezclados en Tomás al usar la palabra *signum*. En sentido amplio, la palabra se emplearía para expresar una cosa dotada de significación; en sentido preciso, designaría un accidente, una relación expresada por modo de cualidad. Es este segundo sentido el que tendría presente Tomás al decir que el signo es un sustituto de la cosa.

b) Los sacramentos significan todo el orden de la salvación

Una interpretación diferente ofreció más tarde J.-M. R. Tillard²⁶, si bien contando con los antecedentes de Juan de Santo Tomás²⁷, los Samalticenses²⁸, y E. Schillebeeckx en su tesis de 1952²⁹. Tillard ha insistido en que una dimensión esencial de la noción tomasiana de sacramento es la significación de todo el contexto salvífico, el único que puede dar el verdadero sentido al sacramento, más aún si tenemos en cuenta que la gracia, para Tomás, es como el germen, la *inchoatio*, de la gloria³⁰. Por eso los tres significados del signo sacramental se vinculan entre sí en una unidad dinámica. En ayuda de su interpretación, Tillard recurre a diver-

²⁵ *Ibid.*, 313.

²⁶ Cf. J.-M. Tillard, “La triple dimension du signe sacramental”, *NRTh* 83 (1961) 225-254.

²⁷ Cf. *Cursus Theol. De sacramentis in genere*, q. 60, disp., 22, art. 3, dub. unicum.

²⁸ Cf. *Salmant. Cursus Theol.*, t. XVII, tract. 22, disp. 1, dub. 2, par 1, n. 32-34.

²⁹ Cf. E. Schillebeeckx, *L'économie sacramentelle du salut. Réflexion théologique sur la doctrine sacramentaire de saint-Thomas, à la lumière de la tradition et de la problématique contemporaine*, Fribourg, AcademicPress, 2004, 122-129.

³⁰ Cf. *STh* II-II, q 24, a. 3, ad 2.

sos textos de la *STh*, y de los comentarios bíblicos³¹, dando gran importancia a la I-II, 101, 2, que trata de los preceptos ceremoniales:

In veteri enim lege neque ipsa divina veritas in seipsa manifesta erat, neque etiam adhuc propalata erat via ad hoc perveniendi, sicut apostolus dicit, ad Heb. IX. Et ideo oportebat exteriorem cultum veteris legis non solum esse figurativum future e veritatis manifestandae in patria; sed etiam esse figurativum Christi, qui est via ducens ad illam patriae veritatem. Sed in statu novae legis, haec via iam est revelata. Unde hanc praefigurari non oportet sicut futuram, sed commemorari oportet per modum praeteriti vel praesentis, sed solum oportet praefigurari futuram veritatem gloriae nondum revelatam.

Ese artículo revestiría una importancia capital para interpretar el pensamiento tomista en materia sacramental ya que, según Tillard, allí reside la clave que permite vincular los sacramentos con toda la historia de la salvación y, por tanto, con el gran designio salvífico de Dios. Así el tratado de los sacramentos adquiere una profundidad nueva que evita comprenderlo como un apéndice sin unión con la historia de la salvación. Esta perspectiva permite que la visión de Tomás encuentre su arraigo bíblico y patrístico sin el cual no sería auténtica teología cristiana. Luego, Tillard ubica el artículo que nos ocupa en el marco de la tradición de la Iglesia, partiendo de la noción de *zikkarôn* con su triple memorial: de la liberación realizada en el desierto; de la liberación actual de la que son beneficiarios quienes comparten la cena pascual; y, por último, de la salvación definitiva que llegará el día del Mesías esperado. El hecho pasado viene así a tocar el presente para hacerlo ir más allá de sí mismo en la esperanza de aquello por venir. Todo eso es significado en el *zikkarôn*, que ofrece una luz para comprender el sentido de la Eucaristía como memorial de la Pascua de Jesús (cf. Lc 22,16, 18; 1 Co 11,26) e incluso del bautismo en la visión paulina (cf. Rm 6,3-11). No podemos detenernos en todos los testimonios patrísticos y litúrgicos que recoge Tillard³², desde los que vuelve a Tomás con el propósito de señalar su coherencia con la tradición eclesial y expresar su divergencia con la interpretación de Roguet³³.

Después de cuestionar la supuesta distinción en Tomás entre ‘signos’ y ‘símbolos’, y haciendo suya la interpretación de Juan de Santo Tomás y los Samalticenses, Tillard afirma que los sacramentos significan formalmente los tres valores de la Pasión, la gracia, y la gloria; si bien el principal es la gracia³⁴. Recuerda cómo para Juan de Santo Tomás, la naturaleza formal de la gracia sacramental es la de una salvación adquirida por Cristo y consistente en el don de la vida eterna. Por lo tanto, si el sacramento significa la gracia cristiana, no puede no

³¹ Cf. *In IV Sent.*, dist. 1, 1, 1, q. 1, ad 4; dist. 8, 1, 1, q. 3; *In ad Rom.*, cap. 6, lect. 1; *In ad Ephes.*, cap. 5, lect. 8; *STh* III, q. 73, a. 4; q. 74, a. 6; q. 79, a. 2 ad. 1; q. 66, a. 3; II-II, q. 101, a. 2.

³² Cf. J.-M. Tillard, “La triple dimension du signe sacramentel”, 228-244.

³³ Cf. *ibid.*, 244ss.

³⁴ Afirmación que Tillard funda en *Cursus Theol.*, q. 60, disp., 22, art. 3, dub. unicum, cf. *ibid.*, 244-245.

significar “*formaliter et expresse*” una gracia dada por el Cristo pascual y que es el germen de la gloria. Para reafirmar esta interpretación, Tillard seguirá luego otra vía: el dato litúrgico y la unidad del designio de Dios.

La mayor objeción de quienes han señalado la significación formal única del sacramento ha sido que la ‘forma sacramental’ que perfecciona la significación del rito, le aporta su última actualidad y no dice nada acerca de las otras dos significaciones. Tillard pretende ir más lejos: en algunos casos, y particularmente en el bautismo, la ‘forma’ tampoco dice *expresse* que se trata de esa gracia. El fiel que escucha pronunciar la fórmula “yo te bautizo en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo”, sabe que va a recibir la gracia, no a partir de la significación misma de la palabra ‘bautizar’ sino gracias al contexto litúrgico. Esa objeción se funda, por tanto, en una mala concepción del signo sacramental y en un uso distorsionado de las categorías de ‘materia’ y ‘forma’³⁵, que Tomás usó analógicamente para explicar la dupla agustiniana *res et verba*. Esto no impide que en los sacramentos la ‘materia’ esté cargada de un gran simbolismo que evoca, por ejemplo, el significado del agua a lo largo de la historia de la salvación y la relación profunda entre las dos Alianzas (lenta preparación y culminación por eclosión de las virtualidades que las etapas anteriores anunciaban). De allí que el único medio de detectar en profundidad la significación querida por Dios es volver a la historia bíblica del ‘*elementum*’ empleado, ya que Dios conduce la historia de acuerdo a un plan único dotando ciertos elementos de un nuevo simbolismo. Esto se aplica al sentido del agua, cargada de un sentido mesiánico y escatológico, y a la Cena que la tradición bíblica dotada también de una dimensión escatológica que el mismo Cristo ha retomado en su enseñanza en parábolas así como en la última cena con sus discípulos. De allí que, según Tillard, fundado en Tomás, el sacramento sea un verdadero ‘signo de la fe’ o un “signo práctico del hecho que *hic et nunc* el designio divino de salvación, realizado en la Pasión de Cristo, viene a tocar a este fiel para, dándole la gracia, conducirlo a la participación plena de los bienes divinos”³⁶. Toda la historia de la salvación es la que, en ese instante preciso, toca al fiel para conducirlo a la meta que Dios le ha asignado. Así toda esa historia es revelada en el signo sacramental y puede descubrirse fácilmente su triple significación: pascual, actual (lo que opera en el sujeto), y escatológica.

4. A modo de conclusión

Como lo percibía con claridad Y. Congar, santo Tomás tenía un sentido vivo de la referencia escatológica del cristianismo, no sólo como un tratado, sino propiamente como una

³⁵ Cf. *ibid.*, 247.

³⁶ *Ibid.*, 250

visión: todo, “en el orden de la gracia, ha comenzado ‘*in incarnatione Christi*’, como todo, en el orden de la naturaleza, había comenzado ‘*in prima rerum institutione*’; los dos órdenes deben consumarse en la gloria, al fin del mundo”³⁷. Habría que buscar todas las indicaciones de Tomás acerca de esa consumación escatológica de la vida cristiana y de nuestra participación en Cristo en la gloria –la transformación escatológica de las virtudes morales; la actividad de los dones del Espíritu Santo; la transfiguración de la caridad; la consumación de la paz; las bienaventuranzas comprendidas en una perspectiva de esperanza y de seguridad escatológica; la fe que se consumará en la visión-. Pero, según Congar, es en los sacramentos donde Tomás ha expresado de manera más notable la referencia escatológica de la vida cristiana y de las estructuras terrestres de la Iglesia al señalar la triple significación de los sacramentos: memorial, presencia y anuncio de la salvación. Una estructura que responde a la naturaleza del tiempo cristiano, caracterizado por el hecho de que la escatología es anticipada en su causa eficiente –la Encarnación y el misterio pascual-, vivida ya *in mysterio* por la gracia de la fe. Por eso, los sacramentos no sólo significan su fin escatológico y celestial, en cierta medida lo anticipan, y son de ese fin, la causa eficiente como en el presente lo son de la gracia. Así, ellos se manifiestan como las realidades de ese entre dos del tiempo de la Iglesia, que se extiende entre la Pascua y la Parusía del Señor; perteneciendo a esa parte de la economía ya definitiva, pero aún figurativa; son portadores de eternidad si bien, en su forma de celebración sensible, son realidades de este tiempo.

³⁷ Cf. Y.M.-J. Congar, “Le sens de l’“Économie” salutaire dans la “Théologie” de saint Thomas d’Aquin (*Somme théologique*)”, en *Festgabe Joseph Lortz*, t. 2, Baden-Baden, Erschienen bei Bruno Grimm, 1958, 105.