

FACULDADE CANÇÃO NOVA

FRANCISCO FÁBIO NUNES

**A SALVAÇÃO DO HOMEM E A INABITAÇÃO DA TRINDADE SEGUNDO
SANTO TOMÁS DE AQUINO**

**CACHOEIRA PAULISTA
2021**

FACULDADE CANÇÃO NOVA

FRANCISCO FÁBIO NUNES

**A SALVAÇÃO DO HOMEM E A INABITAÇÃO DA TRINDADE SEGUNDO
SANTO TOMÁS DE AQUINO**

Trabalho de Conclusão de Curso
apresentado como exigência parcial para
obtenção do grau de Bacharel em
Teologia na Faculdade Canção Nova, sob
a orientação do Prof. Dr. Lino Rampazzo.

**CACHOEIRA PAULISTA
2021**

FRANCISCO FÁBIO NUNES

**A SALVAÇÃO DO HOMEM E A INABITAÇÃO DA TRINDADE SEGUNDO SANTO
TOMÁS DE AQUINO**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como exigência parcial para obtenção do grau de Bacharel em Teologia na Faculdade Canção Nova, sob a orientação do Prof. Dr. Lino Rampazzo.

Cachoeira Paulista-SP, ____ de _____ de _____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Lino Rampazzo
(Orientador)

Prof. Me. Marcius Tadeu Maciel Nahur
(Examinador interno)

Prof. Me. Rafael Ferreira de Brito
(Examinador externo)

Dedico aos meus pais Anacleto Chagas Nunes (*in memoriam*) e Maria de Lourdes Martiniano Nunes, meus irmãos Carlos, Ricardo e Fátima por serem os primeiros com os quais vivi a *koinonia*, a exemplo da Trindade; e com eles aprendi o primeiro dogma de fé, no qual Deus habita o meu interior. Aos meus amigos que colaboraram para a realização deste trabalho. Enfim, ao mistério trinitário, causas eficiente e final, que inabitando em minha alma antecipa-me o céu.

AGRADECIMENTOS

Início o meu agradecimento com a expressão de São Josemaria Escrivá: “*O único jeito é romper a cantar!, dizia uma alma enamorada, depois de ver as maravilhas que o Senhor operava por seu ministério*” (Caminho, n. 524). De forma semelhante, ao término deste trabalho, enamorado por Deus, agradeço-o por todo o bem e por sua graça que me foram oferecidos no Santo Batismo, de onde originou-se a presença da Trindade na minha alma. À Santíssima Virgem Maria, minha tutora, mestra e mãe amorosa.

Agradeço aos meus pais, Maria de Lourdes e Anacleto Chagas (*in memoriam*) e aos meus irmãos, Maria de Fátima, José Ricardo e José Carlos, que mais do que acreditar em mim, acreditaram na graça transformante de Deus que opera em minha alma.

Na pessoa do padre Alexsandro Freitas, reitor do Seminário Canção Nova neste tempo em que concluo meus estudos formativos, agradeço a todos os meus irmãos de casa que proporcionaram condições adequadas para a elaboração da minha pesquisa. Obrigado pela compreensão e apoio!

Por fim, agradeço ao professor doutor Lino Rampazzo, pelo auxílio e orientação; aos companheiros de caminhada padre Donizete Heleno, Rafael Brito, pela ajuda e paciência para comigo. A cada colaborador da Faculdade Canção Nova, sempre prontos para nos ajudar durante este percurso acadêmico. Que Deus retribua a cada um conforme sua liberalidade.

“Quando um demônio quer fazer mal a um homem, primeiro lhe prejudica a inteligência”
(*Atenágoras de Atenas*, I, 26).

RESUMO

Frente ao dogma da presença da Trindade no homem justificado, este trabalho busca por meio da pesquisa bibliográfica, explicitar a salvação do homem e a inabitação da Trindade segundo Santo Tomás de Aquino. Investigam-se as principais obras do Doutor Angélico e expõem-se as ideias relevantes de acordo com o tema deste trabalho. Dessa forma, primeiro, apresenta-se a salvação como graça comunicada por Deus, já que o homem pela livre escolha em pecar perdeu o seu estado de justiça original. Em seguida, analisa-se a inabitação trinitária como ápice da economia divina na visão de Santo Tomás de Aquino. Expõem-se, pois, os modos de presença de Deus no homem, presença essa que é patrimônio comum às três Pessoas divinas e também a finalidade da inabitação. Por fim, aponta-se a inabitação trinitária como fim último da vida beata; e a bem-aventurança, que é a visão sobrenatural de Deus, de maneira imperfeita já acontece na vida dos justos, e de maneira perfeita se realiza na vida dos santos no céu. Com isso, o homem surge como criatura *capax Dei*, aberta à transcendência e a inabitação trinitária é expressa como completude da vida no Espírito Santo. Conclui-se que o homem, justificado pela graça santificante, é inabitado pelas Pessoas divinas e já vive de forma imperfeita a beatitude divina e a plenitude da vida no Espírito Santo, no projeto divino da salvação da humanidade.

Palavras-chave: Bem-aventurança; Salvação como Graça; Inabitação da Trindade; Tomás de Aquino.

RIASSUNTO

Di fronte al dogma della presenza della Trinità nell'uomo giustificato, questo studio si propone, attraverso la ricerca bibliografica, di spiegare la salvezza dell'uomo e l'inabitazione della Trinità secondo san Tommaso d'Aquino. Vengono indagate le principali opere del Dottore Angelico e vengono presentate le idee principali in base al tema di questa ricerca. In tal modo, in primo luogo, la salvezza è presentata come una grazia comunicata da Dio, poiché l'uomo, per sua libera scelta, peccando, ha perso il suo stato originale di giustizia. Si analizza poi l'inabitazione trinitaria come vertice dell'economia divina nella visione di san Tommaso d'Aquino. Vengono così esposti i modi della presenza di Dio nell'uomo, presenza che è patrimonio comune alle tre Persone divine e anche scopo dell'inabitazione. Infine, l'inabitazione trinitaria è indicata come il fine ultimo della vita beata; e la beatitudine, che è la visione soprannaturale di Dio, in maniera imperfetta, già avviene nella vita dei giusti; e perfettamente nella vita dei santi in cielo. Con ciò l'uomo appare come una creatura capax Dei, aperto alla trascendenza, e l'inabitazione trinitaria si esprime come compimento della vita nello Spirito Santo. Si conclude che l'uomo, giustificato dalla grazia santificante, è inabitato dalle Persone divine e già vive imperfettamente la divina beatitudine e la pienezza della vita nello Spirito Santo, nel disegno divino della salvezza dell'umanità.

Parole chiavi: Beatitudine; Salvezza come grazia; Abitazione della Trinità; Tommaso d'Aquino.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
CAPÍTULO I - A SALVAÇÃO COMO GRAÇA COMUNICADA POR DEUS ..	14
1.1 O homem beneficiário da graça comunicada por Deus	15
1.1.1 <i>A graça santificante, motivo da deificação</i>	15
1.1.2 <i>Filhos e herdeiros de Deus</i>	18
1.2 A graça comunicada por Deus em virtude do conhecimento e amor	20
1.2.1 <i>Operação pela qual o justo alcança a Deus.....</i>	20
1.2.2 <i>A participação do homem no amor divino</i>	22
1.3 O pecado original à luz da graça comunicada por Deus.....	26
1.3.1 <i>A escolha por pecar e a perda da justiça original</i>	27
1.3.2 <i>A mens como sujeito da graça santificante</i>	29
CAPÍTULO II - A INABITAÇÃO TRINITÁRIA COMO ÁPICE DA ECONOMIA DIVINA PARA TOMÁS DE AQUINO.....	33
2.1 Natureza e modo da presença das Pessoas divinas.....	34
2.1.1 <i>A maneira das Pessoas divinas inabitarem a alma.....</i>	35
2.1.2 <i>Missão e doação das Pessoas divinas</i>	41
2.2 Inabitação, patrimônio comum à Trindade	45
2.2.1 <i>As propriedades ou noções do Pai, do Filho e do Espírito Santo.....</i>	45
2.2.2 <i>Patrimônio comum à Trindade.....</i>	48
2.3 A finalidade da inhabitação trinitária	53
2.3.1 <i>A participação na vida divina, o motor e regra dos atos humanos</i>	54
2.3.2 <i>A plena posse e o gozo frutivo da Trindade</i>	59
CAPÍTULO III - A INABITAÇÃO TRINITÁRIA COMO FIM ÚLTIMO DA VIDA BEATA.....	64
3.1 A vida beata, fim último do homem redimido	64
3.1.1 <i>A vida beata consiste na visão sobrenatural de Deus como fim último.....</i>	65
3.1.2 <i>A aquisição da bem-aventurança do homem.....</i>	67
3.2 O homem como “potência obediencial” é capax Dei	69
3.2.1 <i>A inclinação inata da alma para o sobrenatural e o desejo de Deus</i>	69
3.2.2 <i>Harmonia entre sobrenatural e natural dos atos humanos.....</i>	72
3.3 A inhabitação trinitária como plenitude da vida sobrenatural.....	75
3.3.1 <i>A graça é o prelúdio da glória</i>	75
3.3.2 <i>A visão beatífica coroação da vida sobrenatural.....</i>	77
CONSIDERAÇÕES FINAIS	82
REFERÊNCIAS	83

INTRODUÇÃO

Uma das primeiras verdades que a criança escuta de seus pais é que Deus está dentro dela, ou por assim dizer, Deus mora dentro do coração do homem. Esse axioma é aceitável e primário dentro do âmbito cristão. O mistério da inabitação de Deus no homem, que é apresentado desde os primeiros anos para as crianças, depara-se com a dificuldade de explicação. A inabitação é, antes de tudo, uma verdade bíblica, cheia de significado sobrenatural; logo, a explicação do mistério da inabitação trinitária não pode ser compreendida a partir de uma simples reflexão teológica, mas de uma investigação teológica profunda.

Nos tempos atuais, torna-se difícil encontrar uma teologia que aborde o mistério trinitário sem cair em erros doutrinários. O dogma da inabitação trinitária é a base da vida cristã, mas foi deixado de lado por acadêmicos e por aqueles que estão nos púlpitos. Deste modo, a teologia atual precisa que a revelação do dogma trinitário volte a ser motivo de pesquisas e reflexões.

A Teologia Dogmática, em seu tratado trinitário, contempla o que os teólogos denominam de habitação, presença ou inabitação do Deus Trino no homem. Com isso, este trabalho aborda o assunto da salvação e da inabitação trinitária, ambas realidades que estão interligadas.

Esta pesquisa, demonstra, de forma sistemática, a salvação que é comunicada pela graça santificante; além disso, o modo como a Trindade faz morada no homem; por fim, apresenta a inabitação trinitária como fim último da vida beata. Essa demonstração sistemática é realizada aos moldes escolásticos, através de conceitos, fundamentos, definições sobre a natureza deste dogma trinitário.

A figura exponencial, neste trabalho, é Santo Tomás de Aquino. Contudo, são utilizados outros autores que, em geral, desenvolvem o mesmo assunto, e, com isso, trazem contribuições para a reflexão sobre o tema. Dessa forma, apresenta-se uma teologia sistemática sobre o dogma da inabitação e sua relação com a salvação do homem à luz das reflexões de Santo Tomás de Aquino.

No campo acadêmico, particularmente de língua portuguesa, encontram-se poucos trabalhos sobre o tema da inabitação trinitária. Partindo dessa premissa, constata-se a necessidade de resgatar este dogma que, por vezes, foi motivo de reflexão para a teologia escolástica. A relevância da pesquisa sobre o tema da inabitação, encontra-se nas palavras proferidas pelo próprio Senhor Jesus, quando fala da inabitação: “Se alguém me ama, guardará a minha palavra; meu Pai o amará, e nós viremos e faremos nele a nossa morada” (Jo 14,23). O

mistério da Santíssima Trindade, que faz morada no interior do homem já anunciado por Jesus, é condição para a salvação de cada cristão.

A primeira parte deste trabalho, apresenta a salvação como graça comunicada por Deus, pressuposto necessário para que a Santíssima Trindade possa fazer morada na alma do homem, que foi justificado por essa mesma graça. Expõe-se, desta forma, a graça como dom sobrenatural infundido por Deus. O homem, que fora maculado pelo pecado original, é o beneficiário da graça santificante que Deus comunica em vista do conhecimento e do amor.

Em um segundo momento, demonstra-se a doutrina da inabitação trinitária, como ápice da economia divina. Com isso, são apresentadas a natureza e o modo da presença das três Pessoas divinas. Explica-se também que a inabitação é comum à Trindade; ou seja, a inabitação como patrimônio das três Pessoas divinas, mas tomada pelo Espírito Santo por apropriação. Ademais, são expostas a finalidade e a operação da inabitação trinitária.

No terceiro e último momento, é evidenciada a inabitação trinitária como fim último da vida beata. Deste modo, mostra-se que a vida beata é própria do homem redimido e o homem, como potência obediencial, é *capax Dei*. Por fim, apresenta-se a inabitação da Trindade como plenitude da vida no Espírito Santo.

Esses objetivos são atingidos, considerando que o objeto do conhecimento teológico são os dados da fé e o método é a integração entre a fé e a razão. Por isso, este trabalho utiliza a pesquisa documental e bibliográfica: a primeira a partir da Sagrada Escritura, da Tradição, do Magistério e da obra de Santo Tomás; e a segunda considerando significativas as publicações dos teólogos atuais.

CAPÍTULO I

A SALVAÇÃO COMO GRAÇA COMUNICADA POR DEUS

A graça, comunicada por Deus é identificada por alguns nomes que são entre si sinônimos, como por exemplo: graça santificante, graça criada e graça habitual; essa difere da graça incriada que é o próprio Espírito Santo. Com isso, a Trindade é autora dessa graça que deifica o homem através da sua infusão. E somente o homem entre as criaturas é beneficiário desta graça, pois sem a graça o homem não conheceria a verdade, muito menos amaria a Deus.

Cristo é Filho de Deus por natureza, já o homem o é por adoção, fruto da filiação divina que acontece por meio da graça santificante. Há ainda uma operação pela qual Deus se deixa ser possuído pelo homem justificado, que é a virtude do conhecimento e do amor. “Deus existe como conhecido no que conhece, e o amado no que ama”.¹ Dessa forma, Deus comunica a graça em virtude do conhecimento e do amor.

O conhecer e amar são a vida de Deus e por isso, a graça comunicada ao homem, transmite a própria vida de Deus, fazendo-o participante dessa vida divina. A graça é responsável de elevar o homem à ordem do ser, fazendo-o semelhante à divindade. Dessa forma, a graça é a causa formal da participação na natureza de Deus, realizando assim no homem o estado de justificação, condição *a priori* da inabituação.

Participar do amor divino significa dizer que a coisa amada está no amante, enquanto é amada. A participação na vida divina é participação no divino amor. Por isso, quando o homem deixa de amar a Deus, cometendo um pecado, ele perde o vínculo de amizade com a Trindade, perdendo assim a sua justiça original. Perda essa que fora realizada originalmente pelo pecado das origens.

A justiça original consiste na reta razão submetida a Deus. Perder a justiça original, significa a perda da graça santificante, que traz como consequência a desordem na natureza humana; por isso, o homem precisa ser restituído do que fora perdido, tendo com assim a sua justiça restaurada. O pecado original tem seu sujeito na alma do homem, na essência da alma.² Para que aconteça uma reparação na essência do homem, a graça habitual precisa atingir esse mesmo sujeito, é o que Tomás de Aquino chama de *mens*, que é a arte mais nobre da alma, é sua essência.³ Com isso, o pecado original visto sob a ótica da graça é a desordem daquilo que é natural no homem, perdendo assim a amizade com Deus e a vida na graça.

¹ AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. Trad. Aldo Vannucchi et al. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2010, I, q. 43, a. 3, rep.

² *Ibid.*, I-II, q. 83, a. 2, rep.

³ *Ibid.*, III, q. 6, a. 2, rep.

1.1 O homem beneficiário da graça comunicada por Deus

Sabe-se que nenhuma coisa pode ir além dos limites da sua espécie. Sendo assim, o homem que fora atingido pelo pecado, é necessitado da graça santificante para atingir o seu estado de santificação. É a graça o motivo da santificação da criatura racional, tornando-o filho de Deus mediante o dom do Espírito Santo. Assemelha-se em natureza com Deus, o homem que é justificado pela graça santificante, pois torna-se participante da natureza divina.

O homem pelas próprias forças é incapaz de produzir atos divinos. Contudo, a deificação que é fruto da graça no homem, o põe em *divinae consortes naturae*. A participação na natureza divina, faz com que o agir do homem torne-se deiforme. Essa mesma participação na vida divina é entendida tanto como deificação, quanto divinização, e é o primeiro efeito na alma do homem que tornou-se filho adotivo de Deus.

Ademais, o homem que é beneficiário da graça divina, adquire também a filiação adotiva, ou seja, ele torna-se filho de Deus e herdeiro da herança eterna. Essa filiação divina dá ao homem justificado pela graça pleno direito à vida eterna. Na relação entre a paternidade divina e o homem justo, acontece uma adoção. O que Cristo é por natureza, o homem é por adoção, filho de Deus.

Mediante a graça santificante, o homem torna-se agradável a Deus que o ama e o elege como filho e herdeiro. Deus que em sua bondade, através da graça e por meio de Cristo, torna o homem filho, como é entendido na expressão: “Serei para vós pai, e sereis para mim filhas e filhas, diz o Senhor” (2 Cor 6,18). A adoção filial, torna o homem participante por graça da natureza divina e confere à criatura racional a herança dos santos. É um pleno direito por graça, é direito do amor tornar-se coerdeiros de Cristo e dignos da herança eterna.

1.1.1 A graça santificante, motivo da deificação

A graça, como dom do amor divino que é dado ao homem, não é concedida por outra pessoa, senão pelo próprio Deus. Tomás de Aquino utiliza um axioma fundamental para descrever o ato que a graça santificante realiza na alma: “O amor de Deus, ao contrário, infunde e cria a bondade nas coisas”.⁴ Ademais, o Aquinate confirma o que o texto bíblico versa: “Sim, tu amas tudo o que criaste, não te aborreces com nada do que fizeste; se alguma coisa tivesses odiado, não a terias feito” (Sb 11,24). Com isso, nota-se que a graça gera bondade nas coisas. Sendo assim, a vontade humana, ou o amor humano, não é a causa eficiente da bondade, mas o

⁴ *Ibid.*, I, q. 20, a. 2, rep.

próprio Deus o é. Encontra-se aqui a real distinção, entre o amor divino e o humano. Por isso Deus, em sua Trindade, é o autor da graça, é Ele que infunde no homem o dom santificante.

O Doutor Angélico afirma ainda que “Nenhuma coisa pode agir além dos limites de sua espécie. Pois é, necessário que a causa seja superior ao efeito. Ora, o dom ultrapassa toda a potência da natureza criada”.⁵ Consequentemente, nada é mais sublime que a graça santificante, à exceção da Trindade. O homem se assemelha à natureza divina, porque está em comunicação com Deus, por meio do Espírito Santo, que é doado ao homem por meio da justificação através da graça santificante, como nota-se: “A deificação que converte o homem em filho de Deus, não tem explicação suficiente se não pela graça incriada, quer dizer, pela comunicação de Deus a alma mediante o dom do Espírito Santo [...]”.⁶ Há um nexos indissolúvel entre a graça santificante e a missão da terceira Pessoa da Trindade, como foi explicado acima. Com esse consórcio entre a terceira Pessoa divina e a alma, tem início o processo de deificação do homem.

O Aquinate trata ainda da graça santificante e seu efeito de assemelhar e deificar o homem, quando escreve: “Com efeito, a graça é uma participação na natureza divina, a qual ultrapassa toda outra natureza. Eis porque nenhuma criatura pode ser causa da graça. Somente Deus pode deificar, comunicando um consórcio com a natureza divina, por uma participação de semelhança”.⁷ É a graça santificante, o motivo da semelhança do homem com Deus e também da filiação divina, pela qual cada pessoa justificada é tomada como filho por adoção e passa a dar frutos, como expressa o Evangelho: “Permanecei em mim, como eu em vós. Como o ramo não pode dar fruto por si mesmo, se não permanece na videira, assim também vós, se não permanecerdes em mim” (Jo 15,4).

Infundida a graça santificante na alma, ela eleva o homem à ordem do ser, fazendo-o semelhante à divindade, como escreve Tomás:

E do mesmo modo que pela potência intelectual o homem participa do conhecimento divino pela virtude da fé, e que pela potência da virtude ele participa do amor divino pela caridade, assim pela natureza de sua alma, ele participa, com uma certa semelhança, da natureza divina por uma espécie de geração ou de criação novas.⁸

Tudo isso não torna o homem igual a Deus, mas deiforme, semelhante. A graça santificante comunica uma vida semelhante à de Deus. É o que afirma a epístola de São Pedro: “*divinae consortes naturae*”⁹. A graça é a causa formal da participação da natureza divina. Em Cristo realiza-se a união hipostática, fazendo dele, Homem-Deus. No homem essa participação

⁵ *Ibid.*, I-II, q. 112, a. 1, rep.

⁶ MATEO-SECO, Lucas. *Dios Uno y Trino*. 2. ed. Pamplona: EUNSA, 2005, p. 735.

⁷ AQUINO, 2010, I-II, q. 112, a. 1, rep.

⁸ *Ibid.*, I-II, q. 110, a. 4, rep.

⁹ “[...] a fim de que assim vos tornásseis participantes da natureza divina” (2 Pd 1,4).

na natureza divina, diferente de Cristo, faz o beneficiário divinizado. Esta realiza ações deiformes, aquela divino-humanas ou teândricas.¹⁰

Este dom criado confere à alma a caridade que ordena o agir. Por assim dizer, a graça habitual tem ação na *mens*¹¹, e a caridade nas suas potências, isto é, na vontade. Logo, o dom santificante não é a perfeição das potências, mas a excelência da própria *mens*.¹² Portanto, a graça de Deus como participação da natureza divina, realiza na alma um consórcio entre a natureza divina e a humana, por meio de uma participação de semelhança comunicado por Deus, isto é, a deificação.¹³

Com a graça, dá-se início aos méritos dos homens. Sendo a luz da graça a participação na natureza divina, por meio do processo de deificação, o homem torna-se agradável a Deus e une-se a Ele, por meio da graça – *gratia gratum faciens* –, a alma é ordenada à divindade.¹⁴ A união que acontece pela participação na bondade de Deus, é alcançada pela “afeição, que se realiza pela caridade, a qual, de certo modo, faz o homem um com Deus”.¹⁵ Essa união é também o meio pelo qual Deus habita no homem, como apresenta São João: “[...] aquele que permanece no amor permanece em Deus e Deus permanece nele” (1Jo 4,16).

O estado de graça que acontece no homem é a condição da inabitação do Pai, do Filho e do Espírito Santo na alma justificada. Esse estado de justiça, condição *a priori* da presença das Pessoas divinas, por meio do Espírito Santo, exerce no homem o mistério da santificação. Ademais, é a doutrina da *circumincessão*¹⁶ que garante a mútua inabitação das Pessoas trinitárias. Logo, pode-se afirmar que onde está o Espírito Santo, estão o Pai e o Verbo. E com o envio da terceira Pessoa, tanto o Pai, quanto o Filho se tornam igualmente presentes.¹⁷

É relevante notar que o processo de deificação, ou seja, a produção de atos divinos, não acontece por meio das forças humanas, mas como dito acima, por meio da participação na vida divina. É por meio da graça santificante que o homem torna-se correalizador. Ambroise Gardeil, frade dominicano em consonância com Tomás de Aquino, afirma que: “A graça santificante é a mesma natureza de Deus, transmitida a nós, na medida em que somos capazes dela, naturalizada, acomodada, enxertada em nossa natureza e de tal modo que a transforma

¹⁰ Cf. TANQUEREY, Adolphe. *Compêndio de Teologia Ascética e Mística*. São Paulo: Cultor de Livros, 2017.

¹¹ Conceito importante para o entendimento sobre a graça santificante e o local da sua presença. Será melhor esclarecido sobre o local – *mens* – em que a graça santificante habita no homem, no ponto 1.3.2 deste trabalho.

¹² Cf. MARÍN, Antonio Royo. *Teología de la perfeccion cristiana*. 4. ed. Madrid: BAC, 1962a, tomo I.

¹³ Cf. AQUINO, 2010, I-II, q. 112, a. 1, rep.

¹⁴ *Ibid.*, q. 111, a. 1, rep.

¹⁵ AQUINO, Tomás de. *Compêndio de Teologia*. Trad. D. Odilão Moura. Rio de Janeiro: Presença, 1977, I, c. 214.

¹⁶ A doutrina da *circumincessão* será apresentada no ponto 2.2.2 deste trabalho.

¹⁷ Cf. PLUS, Raul. *Deus em nós*. Trad. Alexandrino Monteiro. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1940.

interiormente, que a vida divina é capaz de brotar de nossa alma divinizada como de uma fonte”.¹⁸

O que outrora fora prometido pela serpente no livro do Gênesis – “sereis como deuses” –¹⁹, por meio da graça realiza-se na vida do homem. É a participação na vida divina, que também é entendida como divinização, resultado da graça santificante, é o primeiro efeito realizado na alma. Além do mais, a graça faz dos homens, verdadeiramente filhos adotivos de Deus.

1.1.2 Filhos e herdeiros de Deus

A filiação divina, como efeito da graça, torna-se mais compreensível quando tomado o texto bíblico que diz: “Vede que manifestação de amor nos deu o Pai: sermos chamados filhos de Deus. E nós o somos!” (1Jo 3,1). O sujeito beneficiário da graça torna-se filho de Deus e filho de fato. Por meio de uma adoção intrínseca, em que a alma recebe física²⁰ e formalmente uma realidade divina, fazendo-se assim, participante da vida sobrenatural de Deus.²¹

Além da filiação adotiva, efeito da graça na alma do homem, o beneficiário desta graça, torna-se apto para desfrutar já da herança eterna. É o que Tomás de Aquino apresenta quando responde que de acordo com a obra meritória, da qual procede a ação da graça do Espírito Santo, o homem tem pleno direito à vida eterna.²² É um direito segundo a adoção de filho de Deus. A epístola aos Romanos retrata essa realidade: “E se somos filhos, somos também herdeiros; herdeiros de Deus e co-herdeiros de Cristo, pois sofremos com ele para também com ele sermos glorificados” (Rm 8,17). Com isso, já realiza-se no homem o início da glória, pois “a graça e a glória se referem ao mesmo gênero, porque a graça não é outra coisa senão um início da glória em nós”.²³

A adoção divina permite o homem chamar Deus verdadeiramente de Pai, identificando-O como “*Abbá*”. Tornando-se filho não por natureza, mas por participação. É o que Arinterro afirma:

Em virtude de nossa *adoção* se restabelece ou reintegra a remota imagem divina que por natureza tínhamos, e se comunica a nós, pela vida da graça, outra nova imagem tão fiel que na realidade, ficamos *deificados* e feitos como vivas reproduções ou

¹⁸ GARDEIL, Ambroise. *La verdadeira vida cristiana*. Trad. Eugenio S. Melo. Buenos Aires: DESCLÉE, 1946, p. 84-85.

¹⁹ Cf. Gn 3,5.

²⁰ Em Teologia, quando fala-se física, não quer dizer material, mas sim real.

²¹ Cf. MARÍN, Antonio Royo. *Teologia da perfeição cristã*. Anápolis: Magnificat, 2020.

²² Cf. AQUINO, 2010, I-II, q. 114.

²³ *Ibid.*, II-II, q. 24, a. 3, sol. 2.

representações do Deus vivo, participantes de sua própria natureza, de seu Espírito e de seu divino viver.²⁴

A graça comunicada por Deus e infundida no homem, tornando-o o único beneficiário de tal dom, é capaz de fazer do beneficiário um deus, como aponta o que está escrito no salmo: “Eu declarei: vós sois deuses, todos vós sois filhos do Altíssimo” (Sl 82,6). Aqui a premissa de natureza e participação aplica-se novamente. Somente a Trindade é Deus por natureza; ademais, pela ação da graça, o homem é inserido na vida divina e feito deus por participação. Deus é o deificador, o ser humano justificado o deificado. Agostinho retrata essa realidade quando comenta o mesmo trecho do salmo supracitado:

É evidente, portanto, que chama os homens de deuses, deificados por sua graça, não nascidos de sua substância. Santifica aquele, pois, que por si mesmo é justo, não por meio de outro; e diviniza quem é Deus por si mesmo, não por participação. Quem justifica diviniza, porque justificando faz filhos de Deus. [...] Se nos tornamos filhos de Deus, também nos tornamos deuses; mas pela graça da adoção, não por geração natural.²⁵

A filiação divina acontece como pode-se notar por meio da adoção. Apenas Cristo é filho de Deus por natureza, já o homem o é por adoção. Prova disso são os pressupostos adotivos. O primeiro deles é que o sujeito precisa ser de natureza semelhante ao Pai; o segundo é o amor gratuito e a livre eleição, não existindo obrigatoriedade em nenhum dos lados; por fim, faz-se necessário, de fato, um direito à herança, caso contrário, a adoção é apenas fictícia.²⁶

Somente o homem com sua natureza semelhante à de Deus é capaz de receber tamanha graça, ser transformado, inabitado pela divindade e feito templo divino. Pode-se constatar tal afirmação no enunciado: “há em nós uma semente divina; trazemos a Deus em nosso corpo; o espírito de Deus nos anima e nos conduz; o divino nos transforma, como o fogo transforma o ferro, e, repletos da divindade, somos os templos de Deus vivo”.²⁷ Não é uma metáfora, ou alegoria, mas verdadeiramente o homem beneficiário da graça, leva em si Deus, como afirma o Apóstolo Paulo: “Trazemos, porém, este tesouro em vasos de argila [...]” (2 Cor 4,7).

Ademais, o dom criado e a caridade, pelos quais Deus inabita o homem e o torna conhecido e amado; não se dão por meio de um conhecimento filosófico, natural e nem mesmo pelo conhecimento sobrenatural da fé, como do fiel em pecado grave. Mas é necessário conhecê-los pela fé viva e pelos dons do Espírito Santo em união com a caridade.²⁸

²⁴ ARINTERO, Juan Gonzalés. *A evolução mística: e o desenvolvimento e vitalidade da Igreja*. Rio de Janeiro: CDB, 2019, p. 161-162.

²⁵ AGOSTINHO. *Comentário aos salmos*. São Paulo: Paulus, 2014, 49, 2.

²⁶ Cf. MARÍN, 2020.

²⁷ PLUS, *op. cit.*, p. 104.

²⁸ Cf. GARRIGOU-LAGRANGE, Reginald. *As três idades da vida interior*. São Paulo: Cultor de Livros, 2018a, tomo I.

1.2 A graça comunicada por Deus em virtude do conhecimento e amor

O homem justificado pela graça santificante pode atingir a Deus através do conhecimento e do amor. Isso acontece, porque a Pessoa divina existe como conhecido naquele que conhece e o amado no que ama. É o conhecimento e o amor que tornam capaz a comunicação da vida íntima entre Deus e o homem, sendo assim, apenas o homem justificado e o anjo são capazes de tal comunicação.

Não se pode conhecer a coisa, sem que ela esteja ao seu alcance. Diante disso, como o amado está no amante, pelo Espírito Santo em conexão com a caridade, o homem chega ao conhecimento de Deus pela fé viva. A amizade divina, que é fruto da graça santificante, permite que feito amigo de Deus, ao homem justo possa ser confidencializado os mistérios do seu Amigo. Dessa forma, o viver de Deus é conhecer e amar; o conhecimento e amor são a própria vida divina, vida esta que é comunicada através da graça santificante a criatura racional que foi justificado.

A caridade é o vínculo que permite o homem participar do amor divino. De igual forma que a potência intelectual o homem participa do conhecimento divino pela fé, a caridade move o amante em direção ao amado. Há uma aptidão natural no homem que possibilita conhecer a Deus; a criatura racional justificada pela graça divina, conhece e ama de maneira atual conforme a graça.

A deificação que acontece pela graça santificante, une o homem a Deus. Dessa forma, a alma justificada torna-se deiforme, ou seja, semelhante a Deus por participação. Diante disso, participar da vida sobrenatural é participar do amor divino. É a Santíssima Trindade que comunica à alma sua vida pela graça, mediante a isso, sabe-se que a vida de Deus é conhecer e amar; logo, participar da vida divina é também conhecer e amar de forma nova, a vida sobrenatural.

1.2.1 Operação pela qual o justo alcança a Deus

Convém às Pessoas trinitárias serem enviadas mediante a graça santificante, já que esta dispõe a alma para a acolhida das Pessoas divinas. Além da maneira comum da presença de Deus nas coisas que são por essência, poder e presença, há outro modo especial no qual a Trindade existe naquele que a possui. Na criatura racional e somente nela, “Deus existe como

o conhecido no que conhece, e o amado no que ama”.²⁹ Essa é a operação na qual Deus se deixa ser possuído pelo homem que foi justificado.

Como resultado da presença da Trindade na alma do justo por meio da graça criada, o homem justificado entra em contato com a divindade através da operação de conhecimento e amor, oriunda da mesma graça.³⁰ A participação sobrenatural, na vida íntima de Deus, consiste na operação de conhecimento e amor a Deus como a Si mesmo. Com isso, entende-se que não há participação na vida trinitária sem que haja tal operação pela qual o justo alcança a Deus.

A comunicação da vida íntima de Deus não pode acontecer sem que na criatura se encontre o conhecimento e o amor. “Esta é a razão pela qual toda criatura, exceto o anjo e o homem, está fechada à comunicação da vida íntima de Deus”.³¹ É conveniente notar que essa comunicação acontece em dois graus – aos que já gozam plenamente da visão beatífica –, a vida beata³²; e o outro – aos que durante o caminho cristão, aspiram de longe – é para aqueles que estão na caminhada da vida cristã propriamente dita.

Tomás de Aquino é enfático ao afirmar que nada além da graça, faz com que as Pessoas trinitárias estejam na criatura racional como por meio da operação de conhecimento e amor, como nota-se no enunciado que ele faz: “deve-se dizer que fora a graça, perfeição alguma acrescentada à substância faz com que Deus esteja em alguém como objeto conhecido e amado. Por conseguinte, somente a graça determina uma singular maneira da presença de Deus nas coisas”.³³

Na *Suma Contra os Gentios*, o Aquinate escreve ainda que Deus ama acima de tudo aqueles que são amantes pela graça incriada. E prossegue: “Ora, todo amado está no amante. Logo, é necessário não só que Deus esteja em nós pelo Espírito Santo, como também nós em Deus”.³⁴ O que outrora foi dito, pode ser entendido quando o evangelista João, escreve: “aquele que permanece no amor permanece em Deus e Deus permanece nele” (1 Jo 4,16b). O amor apresenta-se aqui como o vínculo unitivo entre as Pessoas divinas e a criatura. Reiterando a necessidade do conhecimento e do amor na comunicação da Graça, Garrigou-Lagrange afirma que: “É preciso poder conhecê-lo pela fé viva e os dons do Espírito Santo em conexão com a caridade”.³⁵

²⁹ AQUINO, 2010, I, q. 43, a. 3, rep.

³⁰ Cf. MARÍN, 2020.

³¹ GARDEIL, 1946, p. 74.

³² A questão da vida beata será apresentada no capítulo terceiro deste trabalho.

³³ AQUINO, 2010, I, q. 8, a. 3, sol. 4.

³⁴ *Id.*, *Suma contra os Gentios*. Trad. D. Odilão Moura. 2. ed. Campinas: Ecclesiae, 2017, IV, 21, 3.

³⁵ GARRIGOU-LAGRANGE, 2018a, tomo I, p. 124.

O conhecimento e o amor não são uma operação distante do homem e simplesmente representada, como assegura Garrigou-Lagrange, são “como uma realidade presente, possuída, e da qual podemos usufruir desde já”.³⁶ Com efeito, santo Tomás de Aquino esclarece que não é suficiente qualquer conhecimento, se não somente o que é recebido segundo um dom apropriado à pessoa, mediante o qual produz no homem justificado pela graça, a união com Deus, isto é, mediante o amor. Sendo assim, este conhecimento torna-se como que experimental.³⁷

Na amizade, por exemplo, o amigo revela ao outro os seus segredos. Assim, da mesma forma acontece na relação de Deus com o homem justificado. O Doutor Angélico esclarece que “como é pelo Espírito Santo que somos feitos amigos de Deus, convenientemente se diz que é pelo Espírito Santo que são revelados os mistérios divinos aos homens [...]”.³⁸ Sendo assim, Deus revela os segredos divinos, aos que estão em relação de amizade com Ele. Pode-se notar essa afirmação no texto bíblico que relaciona a amizade com o conhecimento da vontade divina: “Já não vos chamo servos, porque o servo não sabe o que seu senhor faz; mas vos chamo amigos, porque tudo o que ouvi de meu Pai vos dei a conhecer” (Jo 15,15).

Arintero, na esteira do Aquinate, explica que Deus é um Deus vivo – *Vivens Pater* – afirma que, “seu viver é conhecer e amar; o conhecimento e amor são sua própria vida; e o termo adequado de suas ações é a própria Divindade. N’Ele há uma simplicidade absoluta, com perfeita identidade entre o ser e o agir”.³⁹ Portanto, quando a Trindade comunica a graça divina, Ela comunica a própria vida. Continua Arintero: “o ser é o viver, e o viver é agir, e suas ações não só são *vitais*, mas são *Vida*”.⁴⁰ Deus torna o homem justo participante da extraordinária vida sobrenatural, ao realizar nele a deificação, fazendo com que o homem não só possua a vida divina, mas também o agir de Deus.

1.2.2 A participação do homem no amor divino

A filiação adotiva faz com que o homem participe de forma semelhante à filiação natural. Na natureza humana, essa condição de filho se realiza por apropriação ao Pai, fonte e princípio da filiação natural, e pelo dom do Espírito Santo que é a manifestação do amor do Pai

³⁶ *Ibid.*, p. 124.

³⁷ Cf. AQUINO, Tomás de. *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo: el misterio de la Trinidad*. Pamplona: EUNSA, 2002, I-I, d. 14, q. 2, a. 2, ad. 3.

³⁸ *Id.*, 2017, IV, 21, 4.

³⁹ ARINTERO, *op. cit.*, p. 130.

⁴⁰ *Ibid.*

e do Filho.⁴¹ Ademais, é por meio da graça que a natureza humana é elevada e feita filha de Deus.

Tomás afirma que “do mesmo modo que pela potência intelectual o homem participa do conhecimento divino pela virtude da fé, pela potência da virtude ele participa do amor divino pela caridade”.⁴² Essa participação do amor divino, faz com que a coisa amada esteja no amante, enquanto é amada. Com isso, Deus está em si mesmo, como o amado no amante, de igual forma aquele que conhece tem em si a coisa conhecida. O Príncipe da Escolástica explica essa sentença da seguinte forma: “O amante é, de certo modo movido pelo amado por algum impulso intrínseco. Como o movente deve estar em contato com a coisa que recebe o movimento, assim é necessário também que o amado esteja intrinsecamente no amante”.⁴³

São três as formas da imagem do Amado naquele que ama e conhece, isto é, no homem. A primeira, enquanto aptidão natural, aptidão residente na natureza da alma, para conhecer e amar a Deus, é comum a todos os homens. Na segunda, o homem que conhece e ama de forma atual ou habitual: trata-se da imagem em conformidade com a graça, mesmo que de maneira imperfeita. A terceira, é quando o homem conhece e ama a Deus atual, segundo a semelhança da glória e de maneira perfeita. É mister saber que a forma primária encontra-se em todos os homens, a secundária apenas nos justos e a terciária nos bem-aventurados.⁴⁴

Portanto, por sua natureza humana, o homem, embora de maneira análoga, já apresenta em si a imagem de Deus. Com efeito, a alma conhece e ama a verdade e o bem, que são vestígios da Trindade. Contudo, o conhecimento e o amor, unicamente no plano natural, consistiria sempre numa imperfeição. Sendo assim, o conhecimento e o amor, na criatura racional, não alcançariam a Deus em Si. Em contrapartida, quis o Criador elevar o ser humano à ordem sobrenatural, à vida, e essa operação à ordem divina; quis Ele que os homens fossem deuses, filhos do Altíssimo (cf. Sl 82,6). Tamanha mudança acontece pela graça comunicada por Deus em virtude da operação de conhecimento e amor.⁴⁵

É a graça santificante que realiza na alma do justo a própria justificação e vivifica-o, trazendo-o da morte à vida; santifica e deifica, fazendo com que no homem coincidam o ser e o agir. Além disso, inabitando Deus no íntimo do ser humano que foi alcançado pela graça, faz com que aconteça uma união crescente no conhecimento verdadeiro e no amor filial. Estando o homem em Deus e Ele no justo, as funções – conhecer a Deus como é em Si e amá-lo com o

⁴¹ Cf. AQUINO, 2010, III, q. 3, a. 5, sol. 2.

⁴² *Ibid.*, I-II, q. 110, a. 4, rep.

⁴³ *Id.*, 1977, part. I, c. 45.

⁴⁴ *Id.*, 2010, I, q. 92, a. 4.

⁴⁵ Cf. ARINTERO, *op. cit.*

mesmo amor com que Ele se ama e ama o homem redimido – características da vida eterna, realizam-se cada vez melhor.⁴⁶

A partir da deificação realizada por meio da graça habitual, o homem une-se à Santíssima Trindade, fazendo com que a alma se torne deiforme, semelhante a Deus por participação. Com isso, a alma tem em Deus todo o seu agir.⁴⁷ Ademais, todas as operações realizadas da alma, a saber: entendimento e amor, são operadas pelas três Pessoas trinitárias. “Nisto consiste a transformação da alma nas três divinas Pessoas, em poder, sabedoria e amor; nisto também se torna a alma semelhante a Deus, e para chegar a esse fim é que foi criada à sua imagem e semelhança”.⁴⁸

O Aquinate afirma ainda que a missão invisível de uma Pessoa divina, realiza-se segundo o processo de crescimento da graça. E é nesse crescimento que a pessoa agraciada passa para um novo estado de graça ou um novo ato.⁴⁹ Sendo assim, a relação entre as Pessoas trinitárias e o justo verifica-se por meio das operações de conhecimento e amor. O homem justificado passa da vida natural para a vida sobrenatural por meio do conhecimento e amor que lhe são concedidos pela graça santificante.

A participação na vida sobrenatural de Deus é participação no seu divino amor. Essa vida é a graça de Deus na alma do homem. Dessa forma, “Deus comunica à alma sua vida pela graça, e como a vida de Deus é entender e amar, ao fazê-la participante de sua vida pela graça, comunica-lhe um entender e um amar novos”.⁵⁰ A novidade apresentada por meio do entendimento e do amor, concedidos ao homem justificado, é imensamente diferente de qualquer outra experiência na vida natural. Fruto deste entendimento e amor sobrenaturais, é o gozo espiritual, que faz com que a alma possa usufruir dessa posse divina.⁵¹

O gozo espiritual, fruto da presença da vida divina no homem justificado pela graça, tem como fonte a fruição⁵² do bem possuído. “Fruir implica relação da vontade com o último fim, enquanto a vontade tem algum objeto como último fim”.⁵³ Deus é o repouso definitivo e absoluto do homem, n’Ele está o gozo pleno. A fruição considera-se perfeita, “quando se tem

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Cf. MARÍN, 2020.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 66.

⁴⁹ Cf. AQUINO, 2010, I, q. 43, a. 6, sol. 2.

⁵⁰ SAN JOSE, Valentin. *La inhabitacion de Dios em el alma justa*. 4. ed. Sevilla: Apostolado Mariano, 1995, p. 28.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² Sobre o gozo frutivo, será melhor explicitado no ponto 2.3.2 deste trabalho.

⁵³ AQUINO, 2010, I-II, q. 11, a. 4, rep.

não só na intenção, como também na realidade”.⁵⁴ Dessa forma, o fruir perfeito do fim realiza-se quando ele é realmente possuído, ou seja, em plenitude na visão beatífica.

Por fim, nota-se a seguir a relação do fruir com a felicidade, do qual somente a criatura racional tem perfeita fruição.

Algo faz feliz de dois modos: ou *efetivamente*, como Deus; e deve-se gozar apenas d’Ele, como do próprio objeto; ou *formalmente*, como a brancura faz o branco; e se deve gozar deste, formalmente falando: e assim, a felicidade se faz feliz por si mesma.⁵⁵

É notório compreender que o amar a Deus acima de todas as coisas é conatural ao homem. Sabe-se também que cada coisa deseja e ama aquilo que é conforme a sua aptidão natural. Ora, se o amor a Deus era conatural ao homem em seu estado de natureza íntegra e ele amava a Deus mais do que a si mesmo, pode-se afirmar que o ser humano não tinha necessidade de nenhum dom da graça. Contudo, corrompida a natureza, a vontade do homem já não corresponde plenamente à sua disposição natural. Assim, ele deixa de buscar o amor de Deus para buscar bens privados, conforme explica o Aquinate:

Portanto, deve-se dizer, que o ser humano no estado de natureza íntegra não necessitava de um dom da graça acrescentado aos bens naturais para amar a Deus naturalmente sobre todas as coisas. Se bem que necessitava do auxílio de Deus que o movia para tal. Mas, no estado de natureza corrompida o ser humano tem necessidade também do auxílio da graça que cura a natureza.⁵⁶

Conforme dito anteriormente, a alma tem em Deus todo o seu agir. Porém, em relação à vontade humana, existe a necessidade de um duplo auxílio para que o homem aja retamente, que são: “Uma prepara-a para agir bem, e para saborear a Deus. Essa preparação da vontade não pode realizar-se sem um dom habitual da graça. [...] A outra predisposição dispõe a vontade humana a receber o próprio dom da graça habitual”.⁵⁷

Após conhecer a dupla necessidade de auxílio divino, no artigo 9 da questão 109 da I Seção da II Parte, Tomás continua a desenvolver o raciocínio sobre a reta ação do homem, que embora com a graça santificante, o homem justificado carece da ajuda de Deus. Para esclarecer a razão deste socorro divino, Tomás aponta duas razões:

Primeiro, por uma razão geral, já indicada, nenhuma coisa criada pode chegar a um ato a não ser em virtude da moção divina. – Segundo, por uma razão especial: a condição do estado da natureza humana, que embora curada quanto à alma, permanece corrupta e infectada quanto à carne, que serve à lei do pecado [...].⁵⁸

⁵⁴ *Ibid.*, I-II, q. 11, a. 4, rep.

⁵⁵ *Id.*, 2002, I-I, d. 1, q. 1, a. 1.

⁵⁶ *Id.*, 2010, I-II, q. 109, a. 3, rep.

⁵⁷ *Ibid.*, I-II, q. 109, a. 6, rep.

⁵⁸ *Ibid.*, I-II, q. 109, a. 9, rep.

Com isso, ressalta-se na vida do homem a necessidade de Deus dirigir e proteger a pessoa justificada, embora ela esteja sob a influência da graça santificante. Portanto, sabendo que regenerado pela graça, participante da natureza divina e filho adotivo de Deus, o homem deve recorrer em súplica a Deus como escreve o evangelista: “E não nos submetas à tentação, mas livra-nos do Maligno” (Mt 6,13). Neste sentido, como é possível notar, a graça santificante faz-se necessária devido à queda do ser humano em pecado, conforme será melhor abordado no ponto subsequente.

1.3 O pecado original à luz da graça comunicada por Deus

O homem foi criado em estado de graça e, após pecar, ele perde esse estado, com isso tem sua faculdade apetitiva desordenada, devido à natureza corrompida pelo pecado original, resultando assim na falta de justiça. Anterior a queda do homem, a sua natureza estava em ordem e a tendência ao pecado não existia; porém, a atual situação da natureza humana é a da concupiscência. Na condição do homem, o estado de pecado depois da queda é recorrente sem a graça de Deus.

O pecado corrompe a natureza do homem e com isso, ele fica privado de realizar plenamente o bem, embora possa realizar algum bem de forma particular. Em sua natureza humana corrompida, o homem busca bens indevidos, errando assim, o seu fim último. Para sanar essa desordem, a criatura racional precisa ser restaurada pela graça santificante. Reorganizar novamente sua natureza é a única saída para que o homem possa outra vez desejar o supremo Bem e evitar o pecado. O jugo do pecado está sobre o homem até que venha em seu auxílio a graça habitual e esta opere em sua alma.

A ação da graça santificante é de tamanha grandeza para a salvação do homem que sua atuação precisa ser no “lugar” mais nobre da alma que é chamada mens. Entende-se que o homem em estado de pecado, não pode ser inabitado por Deus, pois a Trindade faz morada em condição semelhante a sua, daí a vida divina precisa ser comunicada à natureza do homem. Sendo assim, é a graça santificante torna o homem sujeito capaz de ser inabitado pelas Pessoas divinas. É a essência da alma – mens – que sofre o efeito deificante da graça divina.

A mens como esse receptor da graça é conferida uma vida sobrenatural, e pela caridade o agir do homem é ordenado. Caridade essa que reside nas potências da alma, por assim dizer, na vontade. Dessa forma, a graça que atua na essência da alma ordena todo o ser do homem, e como resultado, o impulsiona a aquisição dos bens devidos e da visão beatífica.

1.3.1 A escolha por pecar e a perda da justiça original

A teologia aceita que o pecado original é entendido como pecado fundamental da humanidade. O pecado de “Adão” é o pecado de todo homem. Tomás de Aquino ao discorrer sobre o pecado original, define-o como sendo: “[...] materialmente a concupiscência, mas formalmente é a falta da justiça original”.⁵⁹ Sendo assim, compreende-se que o oposto da justiça original é o pecado original.

O primeiro homem, do qual descende toda a humanidade, foi criado na graça, ou seja, em perfeita relação com Deus. Tomás escreve que “essa retidão consistia em que a razão estava submetida a Deus, as forças inferiores à razão, e o corpo à alma”.⁶⁰ Contudo, dotado de livre arbítrio, o homem escolhe pecar e perde a justiça original. Além disso, priva-se também da graça santificante. Esta falta fez com que o homem herdasse as consequências más, por exemplo, a diminuição do bem.

Entende-se que, a partir de então, o ser humano carece da restituição do que fora perdido. O apóstolo Paulo esclarece o conceito de participação no pecado original quando afirma: “Eis por que, como por meio de um só homem o pecado entrou no mundo e, pelo pecado, a morte, assim, a morte passou a todos os homens, porque todos pecaram” (Rm 5,12). Todo homem está sob o jugo do pecado original, até que seja alcançado pela graça santificante e, com isso, seja restituída sua amizade com Deus.

Uma vez que o homem peca, e com isso entra em desordem nas suas potências, ele precisa ser restaurado pela graça santificante, sendo devolvida assim, a presença do Espírito de Deus. Como assegura Paulo: “[...] aquele que ressuscitou Cristo Jesus dentre os mortos dará vida também a vossos corpos mortais, mediante o seu Espírito que habita em vós” (Rm 8,11). A graça torna capaz a presença do Espírito na alma, e com isso devolve a originalidade do homem.

O pecado original encontra seu sujeito na alma. Ele está na alma segundo a forma instrumental; mais especificamente ainda, encontra-se na parte da alma que é a causa motora do mesmo. Logo, o sujeito primeiro do pecado original é a essência da alma.⁶¹ Assim sendo, com a falta do primeiro homem e a perda da justiça, da ordem e da graça, o sujeito é diminuído em seu bem, ficando com seu intelecto e vontade inclinados a fins indevidos. Além disso,

⁵⁹ *Ibid.*, I-II, q. 82, a.3, rep.

⁶⁰ *Ibid.*, I, q. 95, a. 1, rep.

⁶¹ *Ibid.*, I, q. 83, a. 2.

quanto mais a vontade adere a esses fins, tanto mais difícil será o retorno para os fins próprios e devidos, entrando dessa forma, em hábitos viciosos.⁶²

Tomás de Aquino, ao tratar da graça santificante – habitual ou criada –, o faz em vários momentos e em distintas obras. Sendo assim, faz-se necessário uma visão no mínimo panorâmica dessas obras para um melhor entendimento no que se refere à graça habitual. As obras em que ele apresenta a graça são: a *Summa contra Gentiles* (1259-1265), o *Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi* (1252-1254) e a *Summa Theologiae* (1266-1268).

Na *Suma Contra os Gentios*, entende-se que a graça é um auxílio dado ao homem gratuitamente por iniciativa divina, sem que haja méritos precedentes, razão pela qual é chamada de graça. Além disso, ela é o que faz a alma agradável a Deus – *gratia gratum faciens* –, também por esse motivo, compreende-se como graça. Por fim, ela é algo no homem gratificado, como forma de perfeição, que o dirige para o fim.⁶³

Outrossim, no *Escrito sobre os Livros das Sentenças do Mestre Pedro Lombardo*, Tomás apresenta a graça como algo criado e que acrescenta algum efeito na alma. Ele faz ainda a distinção entre graça criada e incriada, esta última é o próprio Espírito Santo. Tomás diz ainda que ela é acidental. Isso porque a graça dirige-se à alma; logo, não é algo próprio da sua essência.⁶⁴

Por fim, na *Suma Teológica*, a graça infunde naquele que move, formas e qualidades sobrenaturais, a fim de alcançar o bem sobrenatural eterno. Essas formas e qualidades, permitem que a alma receba sua moção divina para a aquisição do bem eterno. Por isso, o dom da graça é uma qualidade⁶⁵. Partindo desse conjunto de conceitos específicos, pode-se compreender a definição elaborada por teólogos posteriores a Tomás.

Desse modo, define-se a graça santificante como “uma qualidade sobrenatural inerente à nossa alma, que nos dá uma participação física e formal, embora análoga e acidental, da própria natureza de Deus”.⁶⁶ Vale lembrar que o conceito de qualidade é diversamente amplo. Contudo, deve-se entendê-lo como a determinação de um objeto. Mais especificamente, como hábito que é estável e duradouro.⁶⁷

A graça, como dom dado por Deus, é imerecida e tampouco pode ser reclamada. É o que as Sagradas Escrituras expressam: “Pela graça sois salvos, por meio da fé, e isso não vem

⁶² *Id.* *Suma contra os Gentios*. Trad. D. Odilão Moura. 2. ed. Campinas: Ecclesiae, 2017, III, 12, 2-4.

⁶³ *Ibid.*, III, 150, 1, 2.

⁶⁴ *Id.*, 2002, II-II, d. 26, a. 1, 2.

⁶⁵ *Id.*, 2010, I-II, q. 110, a. 2, rep.

⁶⁶ MARÍN, 2020, p. 117.

⁶⁷ Cf. ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Trad. Ivone Castilho Benedetti. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

de vós, é o dom de Deus; não vem das obras, para que ninguém se encha de orgulho” (Ef 2,8). Tomás evidencia que a graça é dom habitual, inculcado na alma do homem por vontade de Deus com o propósito de ajudá-lo.⁶⁸ Por isso, ela é um auxílio extremamente necessário para alcançar um fim específico.

Igualmente a graça santificante, no que diz respeito ao sobrenatural, deve ser entendida como princípio formal da vida natural.⁶⁹ É ainda dentre as realidades criadas, a de mais alto escalão, muito acima dos homens e dos anjos. Nenhuma realidade encontrada no reino mineral, vegetal, animal, na esfera natural ou sobrenatural é em maior grau do que a graça. Em virtude de sua realidade, ela faz parte do plano da divindade, não havendo nada de superior a não ser a própria Trindade.⁷⁰ Tomás afirma que: “[...] o bem da graça é, para o indivíduo, melhor que o da natureza de todo o universo”.⁷¹ A graça é a mais perfeita criatura, por isso, o menor grau de participação nela, já produz elevadíssimos efeitos na alma.

Além disso, é esse dom gratuito de Deus que possibilitará a passagem da mera vivência humana a uma tão superior, com um novo princípio vital. Atinge-se assim, a substancialidade da alma humana e a comunhão com as Pessoas trinitárias, conforme expõe o Apóstolo Paulo: “A graça do Senhor Jesus Cristo, o amor de Deus e a comunhão do Espírito Santo estejam com todos vós!” (2 Cor 13,13). Tomás ao comentar essa passagem de Coríntios, diz que a graça é um presente, pelo qual os pecados são perdoados. E as realidades divinas são comunicadas pelo Espírito Santo, pois Ele é o distribuidor dos dons espirituais.⁷² Além da graça habitual ser uma qualidade e um princípio sobrenatural, ela é também inerente à substância da alma.⁷³ A graça é o que retirará o homem da condição de pecador, elevando-o à condição divinizada.

1.3.2 *A mens como sujeito da graça santificante*

Tomás de Aquino, para tratar sobre o “lugar” exato da ação da graça, assume a teoria de Aristóteles que apresenta a alma em graus. Estes são: vegetativa, sensitiva e racional. E divide ainda a alma em partes potenciais, deixando claro que a *mens*, também entendida como intelecto, é a parte mais nobre da alma⁷⁴. Essa divisão é constitutiva de cinco gêneros de

⁶⁸ Cf. AQUINO, 2010, I-II, q. 110, a. 2, rep.

⁶⁹ Cf. MARÍN, 2020.

⁷⁰ Cf. TANQUEREY, 2017.

⁷¹ AQUINO, 2010, I-II, q. 113, a. 9, sol. 2.

⁷² *Id. Comentario a la segunda epístola a los Corintios*. Cuauhtémoc: Tradición, 1986.

⁷³ Cf. TANQUEREY, 2017.

⁷⁴ Cf. AQUINO, 2010, III, q. 6, a. 2, rep.

potências: nutritiva, sensitiva, intelectual, apetitiva e locomotora.⁷⁵ A *mens* é o sujeito da graça santificante, por meio da qual o homem supera todos os animais em sua natureza.

Ambroise Gardeil ao comentar o Aquinate, afirma que o espírito do homem sendo *capax Dei*⁷⁶, tem a *mens* como sujeito receptor mais apropriado à graça divina: “O espírito humano é capaz de Deus: não é capaz de conhecê-lo face a face, mas ele é naturalmente o sujeito receptor em que, pelo poder de Deus, essa visão pode ser realizada.”⁷⁷ É a recepção da graça santificante que torna o sujeito receptor possível da visão beatífica. Esse processo de conhecimento é narrado também pelo texto bíblico: “Sabemos que por ocasião desta manifestação seremos semelhantes a ele, porque o veremos tal como ele é” (1 Jo 3,2b).

Tomás, quando discorre sobre a participação do homem na vida divina – divinização –, afirma que: “Assim, quando se diz que alguém possui a graça divina, compreende-se que há nesta pessoa algo sobrenatural que vem de Deus.”⁷⁸ Isso torna o homem partícipe da natureza divina. A partir do sujeito receptor da graça santificante, a *mens*, sucede que a alma é movida por Deus a conhecer, querer e agir. O homem é ajudado por vontade de Deus através do dom infundido na alma, de tal forma que o bem sobrenatural move a criatura – expressão da metafísica do bem e do agir – para a conquista do bem eterno.⁷⁹ Isto é, o ser age segundo o seu próprio modo, em virtude dos princípios que o constituem. Com isso, uma vez que a graça santificante atualiza os princípios do agir, põe em movimento para o bem de Deus sem que haja violência. Assim, as ações sobrenaturais são as que têm, como objeto, o querer, o conhecer e o amar a Deus.

Gardeil esclarece que a afirmação de Tomás tem como base a sabedoria e a bondade da providência. Além disso, funda-se na ordem harmoniosa que existe nas organizações naturais e sobrenaturais, por causa do fim último mais elevado, que é a vida beata. O ponto de partida para esse entendimento está na organização da psicologia natural do homem.⁸⁰

Tomás de Aquino prossegue e afirma que o sujeito da graça é a essência da alma, da qual sua natureza torna o homem semelhante à natureza divina:

Portanto, resulta que como a graça é anterior à virtude, é preciso que seu sujeito seja anterior às potências, isto é, seja a própria essência da alma. E do mesmo modo que pela potência intelectual o homem participa do conhecimento divino pela virtude da fé, e que pela potência da virtude ele participa do amor divino pela caridade, assim

⁷⁵ *Id.* *Questões disputadas sobre a alma*. Trad. Luiz Astorga. São Paulo: É Realizações, 2014.

⁷⁶ Sobre a abertura do homem de conhecer a Deus e de acolher o dom que Ele faz de Si mesmo, será melhor trabalhado no ponto 3.2 deste trabalho.

⁷⁷ GARDEIL, Ambroise. *La structure de l'ame et l'expérience mystique*. Paris: Gabalda, 1927a, tomo I, p. 19.

⁷⁸ AQUINO, 2010, I-II, q. 110, a. 1, rep.

⁷⁹ *Ibid.*, I-II, q. 110, a. 2, rep.

⁸⁰ *Cf.* GARDEIL, 1927a, tomo I.

pela natureza de sua alma, ele participa, com uma certa semelhança, da natureza divina por uma espécie de geração ou de criação novas.⁸¹

Na resposta ao artigo quarto da questão cento e dez, encontrado na I Secção da II Parte da *Suma Teológica*, o Aquinate apresenta a diferença entre a essência da alma e as suas potências, da qual esta não pode ser o receptor da graça. Ele alega que a graça precede as virtudes. Estas têm sua participação na vida divina, mas em dependência da graça santificante da qual emanam. Analogicamente o sujeito da graça precisa ser também anterior às potências, isto é, a própria essência da alma. A partir do que foi exposto, verifica-se que a graça criada é propriedade da alma, mais especificamente da *mens*; e esta é sujeito receptor daquela.⁸²

Algo semelhante é o que Royo Marín afirma quando diz que “a regeneração afeta antes a essência da alma que as potências, porque a ação generativa termina na essência. Logo, a graça reside na essência da alma.”⁸³ A graça santificante confere a ela um ser sobrenatural e reside na essência da alma, ou seja, na *mens*, como explicado anteriormente. Já a caridade é ordenadora do agir. Ela reside nas potências da alma, ou seja, na vontade. Por isso, a graça santificante não pode residir em outro lugar a não ser na essência da alma.⁸⁴

Tomás escreve ainda que o desejo natural consiste na ação do intelecto especulativo, ou seja, a bem-aventurança não está na ação do intelecto prático. Com isso, a vida contemplativa é a condição do homem comunicar-se com Deus. Logo, a mais perfeita bem-aventurança que se espera da vida futura está totalmente na contemplação,⁸⁵ podendo a princípio, ser entendida também como o fim último do homem.

A partir disso, surge a questão: “será possível o intelecto criado ver a essência de Deus?”. Tomás segue um raciocínio um tanto quanto simples a esse respeito: “Todo objeto é cognoscível à medida que se encontra em ato. Deus, que é ato puro sem mistura nenhuma de potência, é portanto cognoscível ao máximo.”⁸⁶ O Aquinate com frequência faz uso da comparação da luz como auxílio para o ato de conhecer. É o que ele chama de “Luz da Glória”, fazendo assim analogia à graça santificante concedida ao homem. É o que igualmente está evidenciado no Salmo 35: “com a tua luz nós veremos a luz”. Ele expressa ainda, em seu compêndio teológico que: “Por esta luz a nossa inteligência é aperfeiçoada por Deus, pois só

⁸¹ AQUINO, 2010, I-II, q. 110, a. 4, rep.

⁸² *Ibid.*, I-II, q. 110, a. 4.

⁸³ MARÍN, 2020, p. 121.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ Cf. AQUINO, 2010, I-II, q. 3, a. 5, rep.

⁸⁶ *Ibid.*, I, q. 12, a. 1, rep.

Ele possui por natureza a sua própria forma. De modo semelhante, a disposição calorífica não pode preparar algo para receber a forma do fogo, senão pela ação do próprio fogo.”⁸⁷

O desejo natural do homem em conhecer o sobrenatural, acontece por meio de bens que a vontade busca. Esses bens são relacionados com a bem-aventurança última, pela qual, o homem adere a Deus. A realização do homem não está nos bens particulares, exceto no Bem universal.⁸⁸ Ambroise Gardeil reitera que: “A natureza da criatura intelectual é feita de tal maneira que só pode descansar na visão de Deus. É, portanto, que a visão de Deus é para nossa natureza um fim da natureza”.⁸⁹

Em se tratando da graça que fora perdida mediante o pecado e que deixou o homem privado da amizade com Deus e desordenado em sua natureza o homem carece de ser restituído na sua originalidade. Frente a isso, o homem torna-se o sujeito necessário e o único beneficiário da graça que Deus comunica àquele é a sua imagem.

Em suma, no que fora entendido até o momento, a constatação dessa perda da graça santificante, pelo pecado original, faz com que o homem busque reatar a justiça original que fora rompida, fazendo dele novamente participante da vida divina, filho e herdeiro dos bens trinitários. Essa é a condição a priori para que a Santíssima Trindade inabite no homem, a sua justificação. Com isso, a inabitação trinitária é o ponto alto da vida do homem, é o ápice da economia divina, realizada no e para o homem.

⁸⁷ AQUINO, 1977, part. 1, c. 105.

⁸⁸ *Id.*, 2010, I, q. 82, a. 2, rep.

⁸⁹ GARDEIL, 1927a, tomo I, p. 274.

CAPÍTULO II

A INABITAÇÃO TRINITÁRIA COMO ÁPICE DA ECONOMIA DIVINA PARA TOMÁS DE AQUINO

A economia divina, em seu processo de salvação na história do homem, tem o seu ápice na inabitação trinitária, quando o homem, que foi justificado pela graça santificante é inabitado pela própria Trindade. É Deus que traz à existência, somente Ele cria do nada e, após criar, ele mantém a criatura. Deus é o autor da vida. Com isso, Tomás de Aquino apresenta três modos de presença de Deus nas coisas.

O primeiro modo é como causa eficiente. Nesse caso, Deus está em toda a criação. O segundo, é como objeto de operação que está naquele que opera, ou seja, o objeto conhecido está no sujeito que conhece, assim como o objeto desejado em quem o deseja.⁹⁰ Ora, deste segundo modo, Deus está especialmente na criatura racional, que o conhece e o ama atual ou habitualmente. E com isto, a criatura o tem pela graça, como a seguir se verá que dizemos que Deus está nos santos pela graça. Por fim, o terceiro modo acontece apenas em Cristo com a união hipostática. A criatura, além de unir-se pela sua atividade, ela une-se a Deus também em seu ser.⁹¹

As Pessoas divinas são reconhecidas a partir das suas noções ou propriedades. Cada Pessoa divina comporta uma origem, é a partir desta origem que se conhecessem as suas noções. As noções encontradas na Trindade são a Paternidade, a Inascibilidade, a Comum Expiração, a Filiação e a Processão.⁹²

É importante ainda saber que a inabitação trinitária é realidade comum às três Pessoas divinas. É a graça santificante que torna o homem sujeito da inabitação. Tanto o Pai, quanto o Filho e o Espírito Santo se fazem presentes na alma por graça.⁹³ A princípio, existem duas finalidades da presença da Trindade na criatura racional. A primeira, é fazer do homem participante da vida divina;⁹⁴ e a segunda, é ser motor e regra dos atos humanos.⁹⁵

Ao final, apresenta-se a posse das Pessoas da Trindade e também o seu gozar e fruir, o qual pertencem ao amor ou ao prazer. Tomás apresenta três definições para o desfrutar de uma coisa: a primeira é o gozar algo como de um objeto, a segunda um hábito que emite o ato de

⁹⁰ Cf. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. Trad. Aldo Vannucchi et al. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2010, I, q. 8, a. 3, rep.

⁹¹ *Id.* *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo: nombres y atributos de Dios*. Pamplona: EUNSA, 2002. v. I-II, d. 37, q. 1, a. 2.

⁹² *Id.* *Compêndio de Teologia*. Trad. D. Odilão Moura. Rio de Janeiro: Presença, 1977, part. 1, c. 57.

⁹³ *Id.*, 2010, I, q. 43, a. 5, rep.

⁹⁴ *Ibid.*, I-II, q. 110, a. 4, rep.

⁹⁵ Cf. MARÍN, Antonio Royo. *Teologia de la perfeccion cristiana*. 4. ed. Madrid: BAC, 1962a, tomo I.

prazer e a terceira é o gostar como um instrumento de alegria.⁹⁶ A primeira, corresponde ao gozo de Deus; a segunda, diz respeito ao desfrute da felicidade criada e da caridade; e a terceira, está vinculado à posse cuja a alegria é o ato. Sendo assim, a alma beatifica não quer outra coisa senão a posse e a perfeita fruição da Trindade.

2.1 Natureza e modo da presença das Pessoas divinas

A ação divina é o que concede o sentido da presença das Pessoas trinitárias nas coisas. É necessário que tudo o que existe, receba de Deus o ser. Sendo assim, Deus está presente nas criaturas por potência, presença e essência. Dessa forma, Deus confere além do movimento, a vida e o ser. O sagrado texto afirma: “Pois nele vivemos, nos movemos e existimos” (At 17,28).

Já a presença da Trindade na criatura racional por meio da graça, é infinitamente superior e mais íntima do que em qualquer outra presença. Além das Pessoas trinitárias inabitarem no homem justificado, a presença de Deus permite que possuindo-O, Ele seja gozado e usufruído. Em suma, Deus na alma do homem se realiza como Pai, amigo, colaborador e santificador, Ele é a causa eficiente e exemplar da vida interior da criatura racional. Com essa posse de Deus, o homem torna-se um verdadeiro portador de Deus.

As Pessoas da Santíssima Trindade são enviadas em missão e doadas à criatura racional em virtude da graça santificante. Os sagrados textos expressam o envio do Espírito Santo e do Filho (cf. Jo 14, 26; 15, 26; 16, 7; Gl 4,6). Em relação com a missão, está a procedência da Pessoa divina que fora enviada. Além do mais, expressa-se também que as Pessoas divinas são dadas (cf. Jo 14, 15-16; Rm 5, 5) e devido a essa doação, acompanha-lhes a posse e o fruir.

A missão de ser enviado está relacionada à autoridade de alguém sobre aquele que é enviado. Por isso, convém ao Filho e ao Espírito Santo serem enviados de forma estrita. No que diz respeito ao Pai, ele acompanha as outras Pessoas divinas, pois quando se diz de uma atividade *ad extra*, fala-se de uma ação da Trindade toda. Assim, entende-se que a primeira Pessoa trinitária é enviada em sentido *lato*, já que na Trindade não há separação; Deus é uno e trino, por isso, a missão da Trindade é uma missão comum. No mistério trinitário, não entende-se o Pai sem o Filho e sem o Espírito Santo e vice-versa.

⁹⁶ Cf. AQUINO, 2002, I-I, d. 1, q. 2, a. 1, rep.

2.1.1 A maneira das Pessoas divinas inabitarem a alma

Para o entendimento da presença de Deus nas criaturas é imprescindível compreender certos aspectos introdutórios da doutrina do Ser do Aquinate. Antes de tudo é evidente aceitar que o “primeiro efeito de Deus nas coisas é o próprio ser, pressuposto para todos os outros efeitos, e sobre o qual eles se fundamentam”.⁹⁷ Em seguida, é “necessário, com efeito, que tudo que de algum modo existe receba de Deus o ser. [...] Logo, convém que Ele seja a causa primeira da existência de todas as coisas que têm ser”.⁹⁸

Em outro momento, Tomás de Aquino afirmar ainda que “Deus é a causa exemplar primeira de todas as coisas”.⁹⁹ E ainda, Ele além de ser sua essência, é também o seu ser, com isso, Ele é o próprio ser subsistente.¹⁰⁰ Sendo assim, certamente “o que é por essência é causa de tudo o que é por participação, [...]. Ora, Deus é ente pela sua essência, porque é o próprio ser. Mas todo outro ente é ente por participação, porque o ente que se identifica com o seu ser não pode ser senão um só”.¹⁰¹ Sendo assim, Deus está nas criaturas segundo a doação do seu ser e sua conservação, como em um consórcio.

Ainda seguindo a trilha que atesta Deus como a causa primeira da existência de todas as coisas, Tomás de Aquino utiliza-se da afirmação do Pseudo Dionísio Areopagita que declarando que o nome Ser é realmente próprio de Deus. Além disso, o mesmo também “conclui a processão de Deus, como Princípio de todo ser, em direção a todos os seres”.¹⁰² As Sagradas Escrituras igualmente relatam Deus como aquele que é, fazendo, assim, relação com o Ser dito pelo Areopagita (cf. Ex 3,14).

A inabitação é um dos modos de presença de Deus, que é entendido como “formalmente uma união física e amistosa entre Deus e o homem, *realizada pela graça*, em razão da qual Deus, uno e trino, dá-se à alma e está pessoal e substancialmente presente nela, fazendo-a participante de sua vida divina”.¹⁰³ Segundo Tomás de Aquino, são três os modos de presença de Deus em uma coisa. O primeiro modo da presença de Deus, é como agente presente naquilo em que age. O outro modo é como objeto de uma operação que está naquele que opera. E o terceiro modo é quando a criatura se une a Deus segundo o ser.

⁹⁷ *Id.*, 1977, part. I, c. 68.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Id.*, 2010, I, q. 44, a. 3, rep.

¹⁰⁰ *Ibid.*, I, q. 3, a. 4, rep.

¹⁰¹ *Id. Suma contra os Gentios*. Trad. D. Odilão Moura. 2. ed. Campinas: Ecclesiae, 2017, II, 15.

¹⁰² AREOPAGITA, Pseudo Dionísio. *Obras Completas: Los nombres de Dios*. Madri: BAC, 2007, c. 5, l. 1.

¹⁰³ MARÍN, Antonio Royo. *Teologia da perfeição cristã*. Anápolis: Magnificat, 2020, p. 61.

No primeiro modo de presença¹⁰⁴, o Doutor Angélico descreve-o como *modum causae agentis*, ou seja, como causa eficiente. Nesse caso, Deus está em toda – *ubicuidade* – a criação.¹⁰⁵ Tomás continua: “Há com efeito, uma só maneira comum pela qual Deus está em todas as coisas por sua essência, seu poder e sua presença: como a causa nos efeitos que participam de sua bondade”.¹⁰⁶ Entende-se por essência, a ação de Deus que doa o ser a tudo o que existe ininterruptamente. Um brevíssimo instante sem essa doação, a criatura desapareceria – *ipso facto* –, resultado da ação conservadora da divindade. Já por poder, acredita-se que Deus mantém todas as criaturas sob seu império e poderio. Enfim, quando se diz por presença, compreende-se que as criaturas estão sob o olhar de Deus e nenhuma delas foge à sua visão, como apresentam as Escrituras: “E não há criatura oculta à sua presença. Tudo está nu e descoberto aos olhos daquele a quem devemos prestar contas” (Hb 4,13).

No segundo modo, é como o objeto de operação que está naquele que opera. Isso é próprio da alma, em que o objeto conhecido está no sujeito que conhece, assim como o objeto desejado, naquele que deseja.¹⁰⁷ Nota-se que a presença de Deus na criatura racional é dada pelo segundo modo. Essa O ama e O conhece em ato ou *habitus*. Sabe-se que a divindade que habita na criatura racional é um modo especialíssimo e distinto do modo comum conforme apresentado na primeira maneira de presença. Sendo assim, o Aquinate prossegue: “E, porque conhecendo-o e amando-o a criatura racional atinge por sua operação o próprio Deus, segundo este modo especial, não somente Deus está na criatura racional, mas ainda nela habita como em seu templo”.¹⁰⁸ Sobre esse tipo de presença, Tanquerey afirma que “Na ordem da natureza, Deus está em nós como Criador e soberano Senhor, e nós não somos senão seus servos, propriedade e coisa sua. Mas na ordem da graça, dá-se-nos Ele como, nosso Pai, e nós somos seus filhos adotivos”.¹⁰⁹

O terceiro modo é apresentado no *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo*. O Aquinate escreve desta forma os três modos de união de Deus com as criaturas: “O primeiro modo, somente segundo a semelhança, na medida que na criatura se encontra uma semelhança da bondade divina, sem que tal semelhança seja Deus mesmo segundo a substância. Esta união se encontra em todas as criaturas [...]”.¹¹⁰ Há nesse modo por parte das criaturas, uma imitação

¹⁰⁴ É o que autores mais modernos chamam de presença de imensidão (*essentiam, potentiam e praesentiam*).

¹⁰⁵ Cf. AQUINO, 2010, I, q. 8, a. 3, rep.

¹⁰⁶ *Ibid.*, I, q. 43, a. 3, rep.

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ TANQUEREY, Adolphe. *Compêndio de Teologia Ascética e Mística*. São Paulo: Cultor de Livros, 2017, p. 84.

¹¹⁰ AQUINO, 2002, I-II, d. 37, q. 1, a. 2.

à bondade divina, fazendo com que Deus esteja nelas por essência, presença e potência. O segundo modo, “a criatura se une a Deus considerado segundo a sua substância, e não só segundo a semelhança. Isto acontece por meio da atividade: quando alguém com fé adere ao próprio Deus como verdade primeira, e com a caridade se une a Ele quanto à suma bondade”.¹¹¹ Esse é o modo pelo qual Deus está substancialmente somente nas criaturas racionais consideradas santas.

Por fim, o terceiro e último modo apresentado pelo Doutor da Escolástica é realizado apenas em Cristo pela união hipostática, como nota-se no texto a seguir:

a criatura se une a Deus não apenas de acordo com a atividade, mas também de acordo com o ser. Aliás, não há prova de que o ser é o ato da essência, visto que a criatura não pode passar para a natureza divina; mas na medida em que é o ato da hipóstase, em cuja união a criatura foi assumida.¹¹²

A teologia ensina que o Verbo é enviado ao mundo para unir a si toda a humanidade. O Espírito Santo é enviado aos corações dos homens para unir o homem a Cristo, com isso, unir a toda a Santíssima Trindade. A razão da inabituação na alma da criatura racional é o estado de graça, condição *a priori* para que aconteça a posse das Pessoas trinitárias.

Na narrativa da Última Ceia encontra-se a promessa em que Cristo diz que o Paráclito será enviado para permanecer para sempre com o homem que ama a Deus e observa os seus mandamentos, como nota-se: “Rogarei ao Pai e Ele vos dará outro Paráclito, para que convosco permaneça para sempre, o Espírito da Verdade, [...] Vós o conheceis, porque permanece convosco” (Jo 14,16-17). Nesse contexto, fica claro que a recompensa das almas justas será a presença de Deus nela.

Não somente os dons da terceira Pessoa da Trindade são enviados e atuam na alma, mas o próprio Espírito Santo e com Ele as demais Pessoas trinitárias – ação *ad extra*¹¹³ –, como pode-se notar: “Entretanto, no próprio dom da graça santificante tem-se o Espírito Santo que habita no homem. Assim, o próprio Espírito Santo é dado e enviado”.¹¹⁴

É a graça santificante que aperfeiçoa a alma para receber a divindade na *mens*. Ela é a causa, ou seja, o que dispõe a alma para ter a posse das Pessoas Trinitárias, como afirma Tomás de Aquino: “deve-se dizer que a graça santificante dispõe a alma a possuir a Pessoa divina: é isso que significa quando se diz que o Espírito Santo é dado pelo dom da graça. Entretanto, este próprio dom que é a graça provém do Espírito Santo”.¹¹⁵

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ Conceito que será melhor entendido no ponto 2.2 deste trabalho.

¹¹⁴ AQUINO, 2010, I, q. 43, a. 3, rep.

¹¹⁵ *Ibid.*, I, q. 43, a. 3, sol. 2.

As Sagradas Escrituras e a Tradição da Igreja apresentam acréscimos ao conhecimento a respeito da presença de Deus nas criaturas, especialmente na criatura racional. Os Padres da Igreja desde o início do cristianismo já relatavam e reconheciam esta presença, e muitas vezes os homens de Deus eram reconhecidos como portadores - *Theofóros* - de Deus.

O Novo Testamento apresenta referências a respeito da inabitação trinitária de duas maneiras, uma de forma *estática* e outra *dinâmica*. O aspecto estático é apresentado quando referencia-se a união de amizade do homem com Deus, na união por conhecimento e amor, da qual tem como resultado o gozo e a fruição. Quanto ao aspecto dinâmico, os textos bíblicos fazem referência à graça e santidade, conhecimento e aumento do amor e também fonte de dons e carismas, que são resultados desta presença.¹¹⁶

No Evangelho de São João aparece o clássico texto que expressa a inabitação, quando Jesus diz: “Se alguém me ama, guardará minha palavra e meu Pai o amará e a ele viremos e nele estabeleceremos morada” (Jo 14,23). O dado fundamental nessa passagem é o amor, que é o vínculo comunicativo entre Deus e o homem. Para esse entendimento, o próprio São João esclarece: “[...] Se nos amarmos uns aos outros, Deus permanece em nós, e o seu amor em nós é realizado. Nisto reconhecemos que permanecemos nele e ele em nós: ele nos deu o seu Espírito” (1 Jo 4,12-13).

O Apóstolo Paulo apresenta textos bíblicos que trazem entendimento para o dogma da inabitação, essa presença especial de Deus nos justos, como pode-se notar: “E se o Espírito daquele que ressuscitou Jesus dentre os mortos habita em vós, aquele que ressuscitou Cristo Jesus dentre os mortos dará vida também a vossos corpos mortais” (Rm 8,11). Outra passagem é na carta aos Coríntios: “Não sabeis que sois templo de Deus e que o Espírito de Deus habita em vós?” (1 Cor 3,16). Paulo recorda ainda a presença de Deus na Arca da Aliança e no Templo de Jerusalém, como pode-se notar: “Ora, nós é que somos o templo do Deus vivo, como disse o próprio Deus: Em meio a eles habitarei e caminharei, serei o seu Deus, e eles serão o meu povo” (2 Cor 6,16).

Além da doutrina do Doutor Angélico, a Tradição da Igreja de maneira semelhante pela boca dos Padres, nos primeiros anos do cristianismo, mas também ao longo dos séculos até os dias atuais, tem ensinado de várias formas sobre a presença de Deus que se encontra dentro do homem, como será apresentado a seguir.

No século II, Inácio de Antioquia era conhecido como Portador de Deus – *Theofóros* -, mas também reconhecia muitos outros homens como portadores de Deus e do Espírito Santo,

¹¹⁶ Cf. PIKAZA, Xavier; SILANES, Nereo. *Dicionário teológico: o Deus cristão*. São Paulo: Paulus, 1998.

expressões que são recorrentes em suas cartas: “Sois todos companheiros de viagem, portadores de Deus e do templo, portadores de Cristo e do Espírito Santo, portadores dos objetos sagrados, ornados em tudo com os mandamentos de Jesus Cristo”.¹¹⁷

No século IV, Basílio de Cesareia escreve que o Espírito Santo que está presente em tudo e de maneira particular naqueles que o acolhem, é único e comunica a sua graça: “[...] o Espírito está presente, como se fosse o único, a cada um dos que são capazes de acolhê-lo; permanece intacto e comunica graça suficiente para todos”.¹¹⁸ Outros Padres como Atanásio na *Carta a Serapião*, Cirilo de Alexandria em seus *Diálogos* também discorreram sobre a presença e união íntima de Deus com o homem justo.

No século V, Agostinho de Hipona faz uma afirmação clara sobre a presença da Trindade no homem: “A caridade, portanto, que vem de Deus é Deus, é propriamente o Espírito Santo, pelo qual é difundido em nossos corações o amor de Deus, mediante o qual toda a Trindade habita em nós”.¹¹⁹ Sendo assim, pode-se notar que, desde o início da Igreja, a doutrina da presença de Deus no homem era comum para os cristãos. Percebe-se que tanto os Padres gregos, como os latinos, comungam da mesma teologia quando se trata da inabitação de Deus na alma do homem.

Em tempos mais próximos, o Papa Leão XIII (9 de maio de 1897), em sua Encíclica sobre o Espírito Santo, *Divinum illud munus*, apresenta a doutrina da inabitação da Santíssima Trindade na alma do homem justificado, em que fez eco a Tomás de Aquino, quando exhibe o ensinamento desta forma:

[...] Deus está presente em todas as coisas, e que nelas está o “pelo poder, enquanto tudo está debaixo de seu poder; pela presença, na medida em que tudo se encontra nu e aberto a seus olhos; pela essência, na medida em que está presente a tudo como causa do ser”. Mas, no homem, Deus não está presente apenas como nas coisas, mas muito mais é por ele conhecido e amado; porque, guiados pela natureza, amamos espontaneamente o bem, o desejamos e buscamos. Além disso, por causa da graça, Deus habita na alma do justo como no templo, do modo mais íntimo e singular.¹²⁰

Seguindo o desenvolvimento histórico, o Papa Pio XII (29 de junho de 1943), descreve na sua Encíclica *Mystici Corporis*, sobre o Corpo Místico de Cristo, que a inabitação é um modo íntimo e singular, transcendente à natureza humana:

Diz-se que as Pessoas divinas habitam nas almas criadas dotadas de intelecto, na medida em que, presentes nelas de modo imperscrutável, por elas são atingidas por

¹¹⁷ ANTIOQUIA, Inácio de. *Carta aos Efésios*. Trad. Ivo Storniolo; Euclides M. Balancin. 2. ed. In: Coleção Patrística. 1, São Paulo: Paulus, 1995, 9.

¹¹⁸ CESARÉIA, Basílio de. *Tratado sobre o Espírito Santo*. Trad. Roque Fragiotti; Monjas Beneditinas. In: Coleção Patrística. 14, São Paulo: Paulus, 1998, c. IX, 22.

¹¹⁹ AGOSTINHO. *A Trindade*. Trad. Agostinho Belmonte. In: Coleção Patrística. 7, São Paulo: Paulus, 1995, l. XV, c. 18, 32.

¹²⁰ LEÃO XIII. Carta Encíclica *Divinum illud munus*. In: DENZIGER, H. Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral. Trad. José Marino; Johan Konings. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2007, n. 3330.

via do conhecimento e do amor, num modo porém absolutamente íntimo e singular, que transcende a natureza humana.¹²¹

Ainda o Papa João Paulo II (18 de maio de 1985), na Encíclica *Dominum et Vivificantem*, sobre o Espírito Santo na vida da Igreja, apresenta que:

Pelo dom da graça, que vem do Espírito Santo, o homem entra “numa vida nova”, é introduzido na realidade sobrenatural da própria vida divina e torna-se “habitação do Espírito Santo”, “templo vivo de Deus”. Com efeito, pelo Espírito Santo, o Pai e o Filho vêm a ele e fazem nele a sua morada.¹²²

Para finalizar esta explanação de teólogos que estão em consonância com a doutrina de Tomás de Aquino e escreveram a respeito da inabitação trinitária, relata-se alguns nomes que fizeram parte do Concílio Ecumênico Vaticano II. Exponentes dentro do pensamento católico, como por exemplo von Balthasar, Karl Rahner, Juan L. Ruiz de La Peña e Joseph Ratzinger. Esses teólogos realizaram contribuições como peritos do Concílio Ecumênico Vaticano II.

Ao tratar a respeito da morada do Absoluto, von Balthasar diz que “Essa habitação pelo Espírito de Deus, [...], pressupõe o mistério trinitário no próprio Ser absoluto: o milagre da habitação mútua (*circumcessio*) das Pessoas trinitárias sem que Suas peculiaridades sejam ameaçadas”.¹²³ Balthasar escreve ainda que a contemplação tem como núcleo a habitação de Deus: “uma vez que todos os profundos mistérios da contemplação cristã giram em torno dessa habitação do Espírito de Deus na alma do homem, torna-se claro, mais uma vez, que a contemplação, já desde a sua possibilidade, repousa totalmente sobre o dogma trinitário”.¹²⁴

Karl Rahner, quando trata da comunicação entre as três Pessoas da Trindade, escreve que essa comunicação divina deve ser entidade desta forma:

Cada uma das três Pessoas divinas se comunicam, em cada caso com ela mesma, em sua particularidade pessoal e em sua diversidade, ao homem em livre graça, e esta comunhão trinitária – “a inabitação” de Deus, a “graça incriada” não só como comunicação da “natureza” divina, mas ocorre em um ato livre, espiritual, pessoal, ou seja, de pessoa para pessoa, entendido também e até principalmente como comunicação de “pessoas” [...].¹²⁵

Rahner continua a detalhar sobre a natureza desta inabitação, como sendo “um ato livre, espiritual, pessoal, ou seja, de pessoa para pessoa, [...] – é a razão ontológico-real da vida da graça no homem”.¹²⁶

¹²¹ PIO XII. Carta Encíclica *Mystici Corporis*. In: DENZIGER, H. Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral. Trad. José Marino; Johan Konings. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2007, n. 3815.

¹²² JOÃO PAULO II. Carta Encíclica *Dominum et Vivificantem*. In Encíclicas de João Paulo II. São Paulo: 1997, n. 58.

¹²³ BALTHASAR, Hans H. von. *A oração contemplativa*. Trad. Ney Vasconcelos. São Paulo: Paulus, 2019, p. 40.

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ RAHNER, Karl. *Escritos de Teologia*. Madrid: Taurus, 1962, tomo IV, p. 126-127.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 127

O teólogo Ruiz de la Peña apresenta a inabituação sob uma tríplice forma de presença, a saber: presença operativa, presença intencional e presença quase-formal. *Operativa* porque “Deus está ali onde atua; a presença divina é, sempre e necessariamente, uma realidade dinâmica. Bem, *no justo* Deus atua de forma especificamente diferente de como atua em qualquer outra criatura. *Intencional* porque “Deus está no justo como o conhecido no que conhece e o amado no que ama. [...] uma vez que o conhecimento e o amor são atos pelos quais dois seres pessoais se entregam reciprocamente”. *Quase-formal* porque “Se o justo conhece e ama a Deus em sua realidade pessoal – em seu mistério trinitário –, se tal conhecimento e amor captam a Deus como sujeito, não como simples objeto de operações intelectuais, é porque está atuando ou quase-informado, pelo próprio Deus”.¹²⁷

Joseph Ratzinger esclarece que a inabituação é algo real, pessoal e não simplesmente resultado de uma ação, como percebe-se: “De qualquer forma, necessita-se entender que a *inhabitatio Spiritus Sancti*, como relativo ao envio do Espírito pelo Pai e o Filho, se trata de uma inabituação real e pessoal do Espírito no homem e na Igreja, e não só de um resultado de sua ação”.¹²⁸ O cristão recebe toda a sua vitalidade e seu aspecto moral próprios desta presença trinitária.

2.1.2 Missão e doação das Pessoas divinas

A Revelação é responsável por comunicar que as Pessoas tanto do Filho, quanto do Espírito Santo são enviadas ao mundo, como pode-se notar: “[...] eu não estou só, mas comigo está o Pai que me enviou” (Jo 8,16). E ainda: “Mas o Paráclito, o Espírito Santo que o Pai enviará em meu nome, vos ensinará tudo [...]” (Jo 14,26). A relação entre envio e missão é estreitíssima, como ver-se-á a seguir.

O termo missão, deriva de *ἀποστέλλω* – *apostello* –, que tem como significado enviar, em latim *mittere*, que origina o substantivo *missio*¹²⁹. Além dessa derivação, aparece também a palavra *πέμπω* – *pémpro* – com o mesmo significado. Ambos os termos são utilizados bíblicamente para designar o envio tanto do Verbo como do Espírito Santo.

Alguns textos do Evangelho de João, são fundamentais para a reflexão tomasiana sobre o envio das Pessoas divinas, como nota-se neste paralelo a presença do Filho e do Pai, pois onde está o Filho está o Pai:

¹²⁷ RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *El don de Dios*. Santander: Sal Terrae, 1991, p. 333-344.

¹²⁸ AUER, Johann; RATZINGER, Joseph. *Curso de Teología Dogmática: el evangelio de la gracia*. Barcelona: Helder, 1982, tomo V, p. 131.

¹²⁹ Cf. TAMAYO, Juan. *Novo Dicionário de Teologia*. Trad. Celso Márcio Teixeira et al. São Paulo: Paulus, 2009.

[...] μόνος οὐκ εἰμί, ἀλλ' ἐγὼ καὶ ὁ πέμψας με πατήρ.

[...] solus non sum sed ego et qui me misit Pater

[...] eu não estou só, mas comigo está o Pai que me enviou (Jo 8,16).

Em outra passagem de João, o escritor utilizará o verbo *ἀποστέλλω* para designar o envio do Verbo Eterno, enquanto utiliza *πέμπω* para indicar o envio dos discípulos. Tal caso pode ser notado neste outro paralelo:

εἶπεν οὖν αὐτοῖς [ὁ Ἰησοῦς] πάλιν εἰρήνη ὑμῖν καθὼς ἀπέσταλκέν με ὁ πατήρ, κάγω πέμπω ὑμᾶς.

dixit ergo eis iterum pax vobis sicut misit me Pater et ego mitto vos

Ele lhes disse de novo: "A paz esteja convosco! Como o Pai me enviou, também eu vos envio" (Jo 20,21).

A missão de uma Pessoa divina, pode acontecer de duas formas: a primeira “na medida que ela existe em algo de maneira nova”;¹³⁰ a segunda forma realiza-se “na medida em que é possuída por alguém”.¹³¹ Tanto “um e outro caso só acontece pela graça santificante”.¹³² Esse é o modo especial pelo qual a Trindade inabita na criatura racional, de maneira particular na *mens*.

Enfaticamente afirma Tomás de Aquino que “Assim, pois, a não ser pela graça santificante, nenhum outro efeito pode ser razão de um novo modo de presença da Pessoa divina na criatura racional. Portanto, é somente pela graça santificante que há missão e processão temporal da Pessoa divina”.¹³³ É a graça santificante que dispõe a alma para receber as Pessoas divinas, tornando assim, o homem como um templo para ser inabitado pela Santíssima Trindade.

O Aquinate diz que existe uma dupla relação quando se trata de missão, entre aquele que é enviado e quem envia: “A razão de missão implica uma dupla relação: do enviado com quem o envia, e do enviado com o fim para o qual é enviado”.¹³⁴ Além disso, discorre ainda de como a presença se realiza na alma do homem justificado: “Trata-se de aí começar a estar, de algum modo; seja porque antes nunca estivera lá para onde é enviado; seja porque começa a estar aí de um modo distinto do que antes estivera”.¹³⁵

¹³⁰ AQUINO, 2010, I, q. 43, a. 3, rep.

¹³¹ *Ibid.*

¹³² *Ibid.*

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ *Ibid.*

Quando fala-se da relação daquele que envia e de quem é enviado, ou seja, daquele que é enviado como dom, duas características surgem no que diz respeito à missão divina. A primeira é a dimensão eterna da missão e a segunda é o aspecto temporal da missão das Pessoas divinas. Ambos os aspectos são encontrados quando trata-se da missão das Pessoas da Trindade. Diz-se que a missão é eterna quando compreende-se que o Filho procede do Pai; e diz-se temporal quando aquele procede para ser homem por sua missão visível na encarnação, como nota-se a afirmação de Tomás de Aquino: “Com efeito, de toda a eternidade, o Filho procede para ser Deus. No tempo, ele procede para ser também homem por sua missão visível, ou ainda para existir no homem por sua missão invisível”.¹³⁶

Ademais, quanto ao envio das Pessoas divinas, no *Comentário às Sentenças*, Tomás de Aquino afirma que a missão de ser enviado, convém ao Filho e ao Espírito Santo. Isso acontece porque toda missão requer uma autoridade de alguém sobre o enviado. Porém, nas Pessoas divinas, essa autoridade acontece somente pela origem. Sendo assim, para ser enviada, a Pessoa divina necessita proceder de outra. Logo, o Filho e o Espírito Santo são enviados.¹³⁷

Como fora afirmado, ao Filho e ao Espírito Santo convém que sejam enviados. Contudo, deve-se entender que o Pai não é enviado em sentido *stricto*, mas em sentido *lato*. Ele acompanha as outras Pessoas da Trindade, pois a mesma é una. Tomás de Aquino esclarece este fenômeno com o conceito da processão, de origem, assim ele explica: “A razão de missão implica processão de um outro; [...] Portanto, como o Pai não procede de outro, não lhe convém de modo algum ser enviado, mas só ao Filho e ao Espírito Santo, aos quais corresponde proceder de um outro”.¹³⁸

A relação íntima entre as Pessoas trinitárias acontece, pois o Pai envia o Filho, em que este tem origem naquele; e o Espírito Santo procede do Pai e do Filho, do qual aquele tem origem em ambos. Considerando os efeitos da graça pelo envio das Pessoas da Trindade, a missão divina do Filho é distinta da missão divina do Espírito Santo. O Filho ilumina a inteligência e o Espírito abrasa o amor, acendendo a vontade.¹³⁹ Um não pode existir sem o outro, não há separação das Pessoas e ambas as missões não acontecem sem a graça santificante.

É por esse motivo que o Doutor Angélico deixa claro que a habitação da divindade na alma do homem justificado é realizada por toda a Trindade, ação da graça santificante:

Pela graça santificante é toda a Trindade que habita na alma, [...]. Por isso, convindo ao Filho e ao Espírito Santo habitar na alma pela graça e proceder de um outro, a ambos convém ser enviados invisivelmente. Ainda que ao Pai corresponda habitar na

¹³⁶ *Ibid.*, I, q. 43, a. 2, rep.

¹³⁷ *Id.*, 2002, I-I, d. 15, q. 2.

¹³⁸ *Id.*, 2010, I, q. 43, a. 4, rep.

¹³⁹ *Ibid.*, I, q. 43, a. 5, sol. 3.

alma pela graça, entretanto, não lhe corresponde proceder de um outro, nem por conseguinte ser enviado.¹⁴⁰

É conveniente agora apresentar os motivos pelos quais Santo Tomás de Aquino justifica as missões invisíveis, pois, com isso, pode-se determinar algumas características da inabituação da Trindade. O primeiro motivo é a santificação da criatura, como ele afirma: “Ora, toda criatura que tem a graça é santificada. Portanto, a missão invisível se realiza em toda a criatura que tem a graça”.¹⁴¹ E o segundo é uma certa inovação por obra da graça.¹⁴²

A missão de santificar a criatura como dito acima, é o primeiro motivo do envio das Pessoas divinas. Como entendido até o momento deste trabalho, “o Espírito Santo nos torna amigos de Deus, e faz com que Deus habite em nós, e nós, em Deus, como foi demonstrado”.¹⁴³ E ainda como é próprio da amizade consentir naquilo que o amigo quer, e sabe-se que a vontade de Deus é manifesta em seus mandamentos divinos que estão expressos nas Sagradas Escrituras. Dessa forma, “como somos constituídos amantes de Deus pelo Espírito Santo, também somos por ele, de certo modo, impulsionados para que as nossas ações sejam os mandamentos de Deus”¹⁴⁴ e com isso, cada homem alcançado pela graça do Espírito Santo torna-se um cumpridor desses mandamentos.

Por fim, a missão das Pessoas trinitárias é uma missão comum. Embora pode-se mencionar o Pai e o Filho sem o Espírito Santo, ou o Pai e o Espírito sem o Filho, em nenhum momento está excluída a participação da terceira ou da segunda Pessoas da Trindade, pois quando refere-se à divindade, a missão pertence ao mesmo tempo às três Pessoas.¹⁴⁵ “Ademais, nem se pode entender o Deus Pai sem o Verbo e o Amor, e vice-versa. Por isso, os três estão entendidos em um dos três. Eis por que, às vezes é mencionado só o Filho no que é comum aos três”.¹⁴⁶

Além disso, a missão implica quando “o enviado, ou começa a estar onde antes não estava, como acontece nas coisas criadas; ou começa a estar de maneira nova lá onde estava”.¹⁴⁷ Diante disso, duas são as realidades que faz-se importante notar naquele que se realiza a missão: “a habitação da graça e certa inovação por obra da graça”.¹⁴⁸ É dessa forma que Tomás de Aquino afirma que o “Espírito Santo, procedendo como Amor, lhe é próprio ser o Dom da

¹⁴⁰ *Ibid.*, I, q. 43, a. 5, rep.

¹⁴¹ *Ibid.*, 2010, I, q. 43, a. 6, s.c.

¹⁴² *Ibid.*, I, q. 43, a. 6, rep.

¹⁴³ *Id.*, 2017, IV, 22, 2.

¹⁴⁴ *Ibid.*, IV, 22, 3.

¹⁴⁵ *Ibid.*, IV, 22, 4.

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ *Id.*, 2010, I, 43, a. 6, rep.

¹⁴⁸ *Ibid.*, I, 43, a. 6, rep.

santificação. O Filho, sendo princípio do Espírito Santo, pertence-lhe ser o autor dessa santificação”.¹⁴⁹ Assim, o Filho foi enviado como autor da santificação e o Espírito Santo como sinal visível dessa mesma santificação.

2.2 Inabituação, patrimônio comum à Trindade

A teologia cristã afirma que Deus é uno e trino. Um Deus em três Pessoas consubstanciais entre si; Pai, Filho e Espírito Santo. Essas três Pessoas são distintas, porém de uma mesma natureza, essência ou substância. Como em Deus há três Pessoas, faz-se necessário a distinção delas. Dessa forma, são os números de propriedades ou noções que as diferenciam. Logo, a causa da distinção acontece devido às suas relações de propriedades.

Ao Pai atribui-se três propriedades, *Paternidade*, *Inascibilidade* e *Comum Expiração*. Ao Filho são atribuídas duas propriedades, a *Filiação* e a *Comum Expiração*. E ao Espírito Santo é conferida somente uma propriedade que chama-se *Processão*. Com isso, são cinco as propriedades relativas à Trindade: *Paternidade*, *Inascibilidade*, *Comum Expiração*, *Filiação* e *Processão*.

A revelação apresenta como certeza que na vinda do Espírito Santo, está também o Filho e o Pai, como narra o texto bíblico: “[...] porque eu não estou só, mas comigo está o Pai que me enviou” (Jo 8,16). Com escritos que estão em concordância com esse dado revelado, o Aquinate escreve que toda a Trindade habita o homem por causa da graça santificante, assim como a vinda do Espírito Santo também corresponde a todas as três Pessoas trinitárias.¹⁵⁰

2.2.1 As propriedades ou noções do Pai, do Filho e do Espírito Santo

Para uma compreensão adequada das propriedades e das noções das Pessoas da Trindade, é necessário considerar cada Pessoa trinitária em particular. É através dos respectivos nomes próprios do Pai, do Filho e do Espírito Santo e das relações que cada Pessoa divina exerce que se entendem as suas noções, como será realizado a seguir.

A noção é a razão pela qual se conhece uma Pessoa divina. E é a origem das Pessoas divinas que assegura o número dessas Pessoas. Cada “origem comporta um princípio, *do qual procede o outro, e em termo, o que procede do outro*. Segundo esses dois modos pode-se conhecer uma pessoa”.¹⁵¹ O Pai não pode ser reconhecido como o que procede de outro,

¹⁴⁹ *Ibid.*, I, 43, a. 7, rep.

¹⁵⁰ *Id.*, 2002, I-I, d. 15, q. 2, rep.

¹⁵¹ *Id.*, I, q. 32, a. 3, rep.

contudo o que não procede de nenhum outro. Sendo assim, a noção devida é a *inascibilidade*; de outra forma, as outras duas Pessoas que procedem dele, são conhecidas de duas maneiras: quem procede do Pai enquanto Filho é conhecido pela noção de *paternidade*; já o Espírito Santo que procede do Pai é identificado pela noção de *espiração comum*.¹⁵²

Dessa forma, o Filho procede de outro por nascimento, e é reconhecido pela *filiação*. Além disso, outro procede dele, o Espírito Santo e é reconhecido do mesmo modo do Pai, pela *espiração comum*. Por fim, o Espírito Santo é reconhecido por proceder tanto de um quanto de outro, e é reconhecido pela *processão*. E nenhuma Pessoa procede do Espírito.¹⁵³

Importante apontamento a ser feito é sobre a distinção pessoal do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Essa distinção acontece por meio das propriedades atribuídas a cada Pessoa divina. Ao Pai são atribuídas três propriedades, ao Filho duas propriedades e ao Espírito Santo, somente uma. Contudo, como será visto, a Comum Expiração e a Inascibilidade se repetem quanto ao Pai e ao Filho juntos, como ao Filho e ao Pai juntos. Sendo assim, essas duas propriedades só serão abordadas uma única vez.

A primeira pela qual o Pai diferencia-se do Filho é chamada de *Paternidade*. A outra, pela qual distingue-se das outras duas Pessoas, ou seja, do Filho e do Espírito Santo, denomina-se *Inascibilidade*, pois o Pai não procede de nenhuma outra pessoa. A terceira propriedade é aquela pela qual o Pai junto com o Filho, distingue-se do Espírito Santo, chamada de *Comum Expiração*.¹⁵⁴

Como dito acima, o Filho e o Espírito Santo totalizam três propriedades, sendo duas idênticas às do Pai. A primeira do Filho, pela qual distingue-o do Pai, chama-se *Filiação*. Já o Espírito Santo apresenta uma única propriedade pela qual diferencia-se do Pai e do Filho, que é a *Processão*.

Uma questão a ser pensada é se os nomes Pai, Filho e Espírito Santo são dados adequadamente às três Pessoas da Trindade? O nome próprio de uma pessoa é o que a distingue de outras. Com isso, a relação que o Pai tem sobre o Filho é de paternidade e isso o distingue das outras duas, por isso, o nome próprio da primeira Pessoa é Pai.¹⁵⁵

Ademais, há três modos de paternidade que a primeira Pessoa trinitária pode exercer em relação ao sujeito. Primeiro, Deus é chamado Pai de criaturas, em razão da semelhança, é o caso das criaturas irracionais. Segundo, de outras criaturas, em razão da semelhança de imagem, é o

¹⁵² *Ibid.*

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ *Id.*, 1977, part. 1, c. 57.

¹⁵⁵ *Id.*, 2010, I, q. 33, a. 2, rep.

caso das criaturas racionais; esses são chamados filhos por adoção, devido ao dom da graça santificante. E terceiro, a relação de paternidade perfeita que acontece entre Deus Pai e Deus Filho, pois ambos têm uma mesma natureza e glória.¹⁵⁶

Para falar da segunda Pessoa da Trindade, Tomás de Aquino diz que Ela recebe três possíveis nomes: Verbo, o Filho e Imagem.¹⁵⁷ O nome Filho é em razão do Pai, sendo assim, analisar-se-á o Verbo e a Imagem. A respeito do nome Verbo, Tomás escreve: “Em Deus, o nome Verbo, tomado no sentido próprio, é um nome pessoal; [...] Portanto, Verbo, segundo se diz em sentido próprio, em Deus significa algo que procede de outro, o que é da razão dos nomes pessoais de Deus [...]”.¹⁵⁸ O Aquinate em outra obra afirma que o nome Verbo é devido apenas à segunda Pessoa trinitária e nunca à terceira, como pode-se perceber:

[...] se o verbo é tomado pessoalmente, é conveniente somente ao Filho e não ao Espírito Santo, já que o Espírito Santo procede por meio da vontade; e, portanto, é chamado propriamente de amor e dom. Mas, o proceder por meio da natureza ou do entendimento convém ao Filho; então, ele é propriamente gerado e se chama Verbo.¹⁵⁹

Em relação ao nome Imagem, o Aquinate afirma que a imagem encontra-se em outro de duas maneiras: “Seja em algo da mesma natureza segundo a espécie, como a imagem do rei se encontra em seu filho. Seja em algo de natureza diferente, como a imagem do rei se encontra no dinheiro”.¹⁶⁰ Sendo assim, é como a primeira maneira que o Filho é a imagem do Pai, não uma imagem imperfeita como apresenta a segunda forma, mas Ele é a perfeita imagem do Pai.¹⁶¹ O homem pode ser reconhecido como imagem da Trindade, embora uma imagem imperfeita. Já a segunda Pessoa trinitária, como dito acima, é imagem perfeita do Pai, é da sua mesma natureza.

Para encerrar o raciocínio sobre os nomes dados às Pessoas da Santíssima Trindade, Tomás de Aquino escreve que o nome Espírito Santo é próprio da terceira Pessoa divina. Entende-se que “a processão em Deus não tem outro nome próprio ou especial senão o de *geração*. Por isso, a processão que não é geração ficou sem nome especial. Pode-se, no entanto, chamá-la *espiração*, pois é a processão do *espírito*”.¹⁶² Ademais, “a maneira segundo a qual Deus está em Deus denominamos Filho, que é o Verbo de Deus, assim também a maneira

¹⁵⁶ *Ibid.*, I, q. 33, a. 3, rep.

¹⁵⁷ *Ibid.*, I, q. 34.

¹⁵⁸ *Ibid.*, I, q. 34, a. 1, rep.

¹⁵⁹ *Id.*, 2002, I-II, d. 27, q. 2, a. 2, r. 2.

¹⁶⁰ *Id.*, 2010, I, q. 35, a. 2, sol. 3.

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² *Ibid.*, I, q. 27, a. 4, sol. 3.

segundo a qual o amado está no amante expressamos pelo nome *Espírito*, que é o Amor de Deus”.¹⁶³ Diante disso,

Deus procedente segundo amor não procede como gerado. E também não pode ser chamado Filho. [...] Convém, pois, a Deus, que procede segundo o amor, ser chamado de Espírito, como se fosse uma expiração. [...] com conveniência o Deus procedente segundo o amor é chamado de Espírito Santo, pois também segundo o costume é chamado de santo o que é atribuído a Deus.¹⁶⁴

A conveniência do nome Espírito Santo à terceira Pessoa da Trindade, acontece por dois motivos: primeiro, devido ao uso comum do Espírito Santo para ambas as Pessoas trinitárias, pois tanto o Pai quanto o Filho são espíritos, assim como, são também santos; segundo, nas criaturas corpóreas, a causa do movimento e do impulso chama-se espírito; como é próprio do amor, mover e impulsionar o amante para o amado. E a santidade, como já foi dito, é atribuída às coisas dedicadas a Deus.¹⁶⁵ Sendo assim, “como há uma pessoa divina que procede como amor, do amor pelo qual Deus se ama, convenientemente se denomina Espírito Santo”.¹⁶⁶

2.2.2 Patrimônio comum à Trindade

Sabe-se que o Pai está no Filho, e o Filho no Pai, e ambos no Espírito Santo. Ao mesmo tempo entende-se a presença do Pai e do Filho na vinda do Espírito Santo. Essa sentença é confirmada pelo texto: “[...] porque eu não estou só, mas comigo está o Pai que me enviou” (Jo 8,16). Tomás de Aquino ratifica esse pensamento quando escreve: “Pelo que tanto a vinda quanto a inabitação interior convém a toda a Trindade: e estas coisas se dizem em razão do efeito que nos une à mesma Trindade; embora, em razão da apropriação, o efeito pode levar mais a uma Pessoa que a outra”.¹⁶⁷

Tanto o Pai, como o Filho e o Espírito Santo estão presentes na alma do homem que fora justificado pela graça. Embora em alguns textos bíblicos seja mencionado apenas o Pai e o Filho sem o Espírito Santo, ou o Pai sem o Filho, deve-se entender como as três Pessoas, porque são um só Deus. “Ademais, nem se pode entender o Deus Pai sem o Verbo e o Amor, e vice-versa. Por isso, os três estão entendidos em um dos três. Eis por que, às vezes, é mencionado só o Filho no que é comum aos três”.¹⁶⁸

¹⁶³ *Id.*, 1977, part. 1, c. 46.

¹⁶⁴ *Id.*, 2017, IV, 19, *passim*.

¹⁶⁵ *Id.*, 2010, I, q. 36, a. 1, rep.

¹⁶⁶ *Ibid.*

¹⁶⁷ *Id.*, 2002, I-I, d. 15, q. 2, rep.

¹⁶⁸ *Id.*, 2017, IV, 23, 4.

Sendo assim, por meio da graça santificante, o homem é inabitado pelas três Pessoas trinitárias. É Deus que faz morada na alma da criatura racional como em um templo, como nota-se:

Pela graça santificante, é toda a Trindade que habita na alma, como se diz no Evangelho de João: “Viremos a ele e nele faremos nossa morada”. [...] Por isso, convindo ao Filho e ao Espírito Santo habitar na alma pela graça e proceder de um outro, a ambos convém ser enviados invisivelmente. Ainda que ao Pai corresponda habitar na alma pela graça, entretanto, não lhe corresponde proceder de um outro nem por conseguinte ser enviado.¹⁶⁹

Acontece na alma uma assimilação à Pessoa que foi enviada. Dessa forma, o Espírito Santo é Amor, o Filho é o Verbo que expira o amor. Quando o intelecto é instruído, acontece assim a percepção da presença das Pessoas divinas por meio do conhecimento experimental, conforme explica Tomás: “Assim, para que uma Pessoa divina seja enviada a alguém pela graça, é preciso que a alma seja assimilada à Pessoa que é enviada por algum dom da graça”.¹⁷⁰ Sobre a assimilação da alma a uma Pessoa divina, continua a esclarecer o Aquinate: “E porque o Espírito Santo é Amor, é o dom da caridade que assimila a alma ao Espírito Santo. Por isso, é pelo dom da caridade que se considera a missão do Espírito Santo”.¹⁷¹

Sobre a segunda Pessoa trinitária, nota-se o seguinte:

O Filho é o Verbo, não qualquer um, mas o Verbo que espira o Amor: “O Verbo que procuramos declarar”, diz Agostinho, “é um conhecimento com amor”. Portanto, não há missão do Filho por um aperfeiçoamento qualquer do intelecto, mas somente quando ele é instruído de tal modo que irrompe em afeição de amor [...].¹⁷²

O Pai, o Filho e o Espírito inabitam a alma do homem justificado pela graça santificante, como pode-se entender até este momento. Porém, por vezes, nota-se que há uma expressividade da terceira Pessoa trinitária quando se fala dessa presença no homem. Isto acontece devido à apropriação do Espírito Santo. Para entendimento deste acontecimento mútuo das Pessoas divinas, o Concílio de Florença (1439-1445), na Bula *Cantate Domino*, fazendo eco à fórmula professada por Anselmo de Cantuária, expressa o seguinte: “Por esta unidade, o Pai está todo no Filho, todo no Espírito Santo; o Espírito Santo está todo no Pai, todo no Filho”.¹⁷³

A inabitação é atividade comum a toda a Trindade como expressa, Tomás de Aquino: “Tanto a vinda como a inabitação interior convém a toda a Trindade: e estas coisas se dizem em razão do efeito que nos une à mesma Trindade; embora, em razão da apropriação, o efeito

¹⁶⁹ *Id.*, 2010, I, q. 43, a. 5, rep.

¹⁷⁰ *Ibid.*, I, q. 43, a. 5, sol. 2.

¹⁷¹ *Ibid.*

¹⁷² *Ibid.*

¹⁷³ DENZINGER, Henrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. Trad. José Marino; Johan Konings. São Paulo: Loyola, 2007, n. 1331.

pode levar mais a uma Pessoa que a outra”.¹⁷⁴ É na apropriação que está o fator chave para compreender a delegação da inabituação em grande parte à terceira Pessoa da Trindade.

O Doutor Angélico afirma que, não podendo demonstrar estritamente a Trindade, por isso, convém esclarecê-la por meio de atributos essenciais. Estes tornam racionalmente mais compreensível a Trindade. Ele escreve:

Portanto, assim como nos utilizamos da semelhança do vestígio e da imagem, encontrada nas criaturas, para manifestar as Pessoas divinas, do mesmo modo também nos utilizaremos de atributos essenciais. Manifestar assim as Pessoas, por meio de atributos essenciais, chama-se apropriação.¹⁷⁵

Ademais, como fora visto que a ação da Trindade é comum às três Pessoas divinas, atribui-se de maneira particular a cada uma das Pessoas obras determinadas. Para isso, como foi expresso anteriormente, dá-se o nome de apropriação, que é “aquela maneira de se expressar que se atribui a uma determinada Pessoa propriedades essenciais e substanciais comum às três Pessoas”.¹⁷⁶ A apropriação não é um procedimento arbitrário, mas é intrinsecamente baseado na peculiaridade da Pessoa divina para destacar com mais clareza e precisão seu caráter pessoal.

As principais apropriações das Pessoas trinitárias são as seguintes:

ao Pai, na medida em que é origem e fonte das outras duas Pessoas, é atribuído a eternidade, unidade e poder; ao Filho, enquanto é a palavra e imagem de todos os tesouros da ciência divina, se atribuem a sabedoria, a verdade, a beleza e a igualdade; ao Espírito Santo, ao passo que é o vínculo amoroso e pessoal do Pai e Filho, respectivamente, a consumação da vida divina, se atribuem a bondade, a santidade, o deleite e bem-aventurança.¹⁷⁷

Na causa eficiente há um fundamento para que a Trindade seja a que origina todas as ações das Pessoas divinas. Atribui-se os efeitos do amor, como graça, caridade, habitação divina, às Pessoas divinas que procedem do amor. Tomás de Aquino apresenta essa ideia quando diz “que as coisas feitas em nós por Deus reduzem-se a Deus como à causa eficiente e exemplar”.¹⁷⁸ A causa eficiente devido à virtude operativa divina, ou seja, o que é efetuado no homem; como causa exemplar, o que é realizado na criatura racional por Deus, faz com que ela de certo modo, imite a Deus. Continua Tomás: “Como, porém, a mesma virtude é própria do Pai, do Filho e do Espírito Santo, como também a mesma essência, é necessário que tudo feito por Deus em nós tenha simultaneamente como causa eficiente, o Pai, o Filho e o Espírito Santo”.¹⁷⁹

¹⁷⁴ AQUINO, 2002. v. I-I, d. 15, q. 2, ad. 4.

¹⁷⁵ *Id.*, 2010, I, q. 39, a.7, rep.

¹⁷⁶ SCHMAUS, Michael. *Teología Dogmática: la Trinidad de Dios*. Madrid: Rialp, 1960, p. 405.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 406.

¹⁷⁸ AQUINO, 2017, IV, 21, 2.

¹⁷⁹ *Ibid.*

Os atributos essenciais de cada Pessoa da Trindade são bem distinguidos por Tomás. Embora a inabitação seja comum às três Pessoas trinitárias, há atributos apropriados a cada uma delas. A primeira consideração é que a eternidade é própria ao Pai, a beleza ao Filho e o gozo ao Espírito Santo. Ele explica que “a *eternidade*, enquanto significa o ser sem princípio, tem uma semelhança com a propriedade do Pai, Princípio sem princípio”.¹⁸⁰ Em relação à segunda Pessoa, “A *espécie* ou *beleza* tem uma semelhança com as propriedades do Filho, pois ela requer três coisas. Primeiro, a integridade ou perfeição [...]. Depois, as proporções requeridas ou harmonia. Finalmente, o esplendor [...]”.¹⁸¹ No tocante à terceira Pessoa, “o *usus* (uso ou gozo) tem semelhança com atributos próprios do Espírito Santo, [...] pois usar *é tomar alguma coisa em poder da vontade*, e fruir *é usar com alegria*, como diz Agostinho”.¹⁸²

Sendo assim, conclui-se sobre os atributos divinos às suas respectivas Pessoas que, atribui-se ao Pai a criação e tudo o mais que leva a impressão de poder ou de primeiro princípio; ao Filho a iluminação das inteligências e tudo o que diz respeito à sabedoria; ao Espírito Santo as obras de bondade e amor, inspirações, boas ações, a vida da graça, os dons espirituais, o perdão dos pecados, a santificação das almas, a filiação adotiva e a inabitação de Deus em nós.¹⁸³

Ainda em relação à atividade de Deus na obra da criação se atribui ao Pai a causalidade eficiente – *ex quo* –; ao Filho a causalidade exemplar – *per quem* –; e ao Espírito Santo, a causalidade final – *in quo* –. Além disso, atribui-se ao Pai a decisão, ao Filho a execução e ao Espírito Santo a consumação, por consequência, a criação, a redenção e a santificação, respectivamente.¹⁸⁴

Ao tratar da presença de toda a Trindade no interior do homem justificado, Tanquerey escreve que “Deus se nos dá, como *pai*, *amigo*, como *colaborador*, como *santificador*, e que assim é verdadeiramente o próprio princípio da nossa vida interior, sua causa *eficiente* e *exemplar*”.¹⁸⁵ Nessa afirmação, pode-se notar também a propriedade de cada Pessoa trinitária, como Pai, Amigo e Colaborador. Continua ainda assegurando que “As três Pessoas, que habitam o santuário da nossa alma, comprazem-se em a enriquecer de dons sobrenaturais, e comunicam-nos uma vida semelhante à sua, que se chama vida da graça ou vida *deiforme*”.¹⁸⁶

¹⁸⁰ *Id.*, 2010, I, q. 39, a. 8, sol. 1.

¹⁸¹ *Ibid.*

¹⁸² *Ibid.*

¹⁸³ Cf. FROGET, Barthélemy. *De L'habitation du saint-Esprit dans les ames justes: d'après la doctrine de Saint Thomas D'Aquin*. Paris: P. Lethielleux, 1938.

¹⁸⁴ Cf. SCHMAUS, *op. cit.*

¹⁸⁵ TANQUEREY, 2017, p. 84.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 91.

Embora as perfeições divinas sejam comuns às três Pessoas divinas, existem algumas propriedades pessoais a cada uma delas. Como pode-se notar nas atribuições pois, “O Pai cria, o Filho resgata e o Espírito Santo santifica. O Pai faz homens, o Filho faz cristãos, o Espírito Santo faz santos e bem-aventurados”.¹⁸⁷ A obra da terceira Pessoa da Trindade é como um coroamento das obras do Pai e do Filho.

Ao tratar da missão comum às três Pessoas da Trindade, a teologia compreende como um ato único. Toda a atividade externa da Trindade, é comum a todas as Pessoas, e é conhecida como atividade *ad extra*.¹⁸⁸ O termo usado para expressar a comunhão entre as Pessoas da Trindade, permitindo o entendimento que onde está o Pai, está o Filho e também o Espírito Santo é *pericorese* ou *circumincessão*. Logo, há uma relação entre a comunhão das três Pessoas da Trindade com a sua ação *ad extra*.

Tomás de Aquino esclarece que, quando fala-se da *circumincessão*, ou seja, da relação do Filho que está no Pai reciprocamente, carece observar três realidades: a essência, a relação e a origem. Ele explica que:

[...] segundo a essência: o Pai está no Filho, pois que o Pai é sua essência, e ele a comunica ao Filho sem a menor mudança. Daí se segue que, estando a essência do Pai no Filho, no Filho está o Pai. Igualmente, sendo o Filho sua essência, segue-se que o Filho está no Pai, no qual está sua essência. “[...] segundo as relações: é claro que um dos opostos relativamente está no outro, segundo o intelecto. – Finalmente, segundo a origem: é claro ainda que a processão do verbo inteligível não é para fora, mas permanece no que o diz; e, do mesmo modo, o objeto expresso pelo verbo é contido neste verbo. – E a mesma razão vale para o Espírito Santo.”¹⁸⁹

Schmaus, em conformidade com a doutrina do Aquinate, afirma que o “Pai opera mediante o Verbo no Espírito Santo. O Filho recebe do Pai a vontade e a ação. O Espírito Santo as recebe do Pai e do Filho. Apesar disso, a atividade *ad extra* é um ato único”.¹⁹⁰ As relações divinas internas permanecem dentro do espaço divino. Contudo, o que está envolto no âmbito externo, “Frente ao mundo, Deus é um Eu único e ativo, tanto no que se refere ao ser como ao realizar”.¹⁹¹ Excluindo assim qualquer possibilidade de politeísmo.

Ademais, é importante esclarecer que a ação *ad extra* da Trindade é realizada pelas três Pessoas trinitárias, e realiza-se em comunhão entre as mesmas Pessoas, sem que haja exclusão de alguma delas. Essa comunhão entre as três Pessoas da Trindade é sempre uma ação trinitária, ou seja, quando o Pai atua, o Filho também atua, assim como o Espírito Santo mutuamente.

¹⁸⁷ GAUME, Jean-Joseph. *Tratado del Espíritu Santo*. México: [s.n.], 1878, tomo II, p. 83.

¹⁸⁸ Somente quando das relações internas – *ad intra* – a Trindade, são possíveis a atribuição de nomes e noções.

¹⁸⁹ AQUINO, 2010, I, q. 42, a. 5, rep.

¹⁹⁰ SCHMAUS, *op. cit.*, p. 394.

¹⁹¹ *Ibid.*

Com isso, a *circumcessão* é entendida como o intercâmbio do Pai, do Filho e do Espírito Santo entre eles.

A doutrina da *circumcessão* é claramente expressa no Concílio de Florença através da Bula *Cantate Domino* quando esta afirma que: “Por esta unidade, o Pai está todo no Filho, todo no Espírito Santo; o Espírito Santo está todo no Pai, todo no Filho. Nenhum precede o outro pela eternidade, o ultrapassa em grandeza ou o supera em poder”.¹⁹² A *circumcessão* comunica toda a unicidade da substância divina. Doutrina esta que ilumina a significação conjunta da unidade e diversidade para a Teologia, sem que aconteça mescla ou confusão.

Tomás de Aquino, para tratar da *circumcessão*, parte do conceito de relação, que para ele, nada mais significa que a referência em relação ao outro— *ad alium* —;¹⁹³ e desta forma, o termo *circumcessão* recebe o entendimento como a mútua penetração de cada uma das Pessoas trinitárias nas outras por mútua doação, podendo ser compreendido como uma plena comunhão entre as Pessoas divinas.

2.3 A finalidade da inabitação trinitária

Participar da vida divina é também dizer que entre Deus e o homem acontece uma união tão íntima que não só Deus está no homem, mas o homem está em Deus. A vida divina, que o homem passa a viver, torna-se motor dos seus atos.¹⁹⁴ Essa teoria dá-se devido ao que ensina a lógica tomista, que o maior influencia o menor.

O homem, justificado pela graça santificante, possui a Trindade quando seus atos atestam essa presença. Sendo a graça uma realidade divina, há de ser divina também a sua atuação. A graça é para a vida do homem a sua participação formal. Com isso, determina a vida humana com atos próprios da participação da vida divina.

Quando afirma-se que o homem possui a Santíssima Trindade, que esta o habita, entende-se também que o possuir implica o gozo, pois só se usufrui aquilo que está em posse. O gozo pertence ao amor, e este realiza-se como alguém que desfruta de algo que é desejado. Diante disso, Tomás de Aquino afirma que a caridade tem como objeto aquilo que possui, já que o amado está naquele que ama e pelo afeto acontece a união dos amantes.¹⁹⁵ Assim, conclui-

¹⁹² EUGÊNIO IV. Bula *Cantate Domino*. In: DENZIGER, H. Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral. Trad. José Marino; Johan Konings. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2007, n. 1331.

¹⁹³ Cf. AQUINO, 2010, I, q. 28, a. 1, rep.

¹⁹⁴ *Id.*, 1977, part. 1, c. 114,6.

¹⁹⁵ *Id.*, 2010, I-II, q. 66, a. 6, rep.

se que a alma santificada pela graça não deseja outra coisa que a plena posse e a perfeita fruição da Trindade, com isso deleitando-se em felicidade.

2.3.1 A participação na vida divina, o motor e regra dos atos humanos

Elevadas são as finalidades da inabitação trinitária na alma do homem que fora justificado pela graça santificante. Mesmo sabendo que a graça criada seja de extrema importância, ela tem menos valor frente à inabitação da Trindade, embora esta seja consequência daquela. Diante disso, a princípio, duas são as finalidades da presença da Trindade na criatura racional. A primeira é fazer do homem participante da vida divina e a segunda é ser motor e regra dos atos do homem.

No que diz respeito a fazer com que o homem seja participante da vida de Deus, essa finalidade, assim como a inabitação trinitária, está intimamente ligada com a graça santificante. Essas três realidades são como que consequentes uma da outra: o homem que justificado pela graça santificante, torna-se portador de Deus – *Theofóros* –, ou seja, é inabitado pela Santíssima Trindade e que com isso, torna-se participante na vida de Deus.

A participação na vida divina é explicitada por Tomás de Aquino quando ele escreve sobre a natureza da alma que passa por uma nova criação, como nota-se: “É do mesmo modo que pela potência intelectual o homem participa do conhecimento divino pela virtude da fé, [...] assim pela natureza de sua alma, ele participa, com uma certa semelhança, da natureza divina por uma espécie de geração ou de criação novas”.¹⁹⁶ A alma é o sujeito que sofre essa transformação, tornando-se dessa forma, participativa na vida divina.

Continua ainda Tomás em um outro momento a discorrer sobre essa união que se realiza entre a vida do homem e a vida de Deus. É a participação do humano no divino, quando ele diz que há um tipo de graça – *gratia gratis data* – que une o homem à divindade, e que o torna agradável a Deus, realizada assim pela terceira Pessoa trinitária: “Esse dom chama-se graça dada gratuitamente, porque é concedida do homem acima do poder de sua natureza e de seus méritos pessoais. Ela não é dada para que aquele que a recebe seja justificado, mas para que coopere na justificação de um outro”.¹⁹⁷

Sendo assim, a ação do Espírito Santo no homem por meio da graça não é como causa eficiente, mas causa formal, ou seja, “quem a possui encontra-se justificado e torna-se digno de ser chamado amigo de Deus”.¹⁹⁸ É o que está escrito no texto bíblico que diz: “dando graças ao

¹⁹⁶ *Ibid.*, I-II, q. 110, a. 4, rep.

¹⁹⁷ *Ibid.*, I-II, q. 111, a.1, rep.

¹⁹⁸ *Ibid.*, I-II, q. 111, a.1, sol. 1.

Pai, que vos fez capazes de participar da herança dos santos na luz” (Cl 1,12). O Aquinate torna ainda mais explícita a união participativa entre o homem e Deus e escreve que essa união acontece de duas formas: “A primeira é pela afeição, que se realiza na caridade, a qual, de certo modo, faz o homem um com Deus”.¹⁹⁹ O que exemplifica essa realidade é o texto: “aquele que se une ao Senhor, constitui com ele um só espírito” (1 Cor 6,17).

Entende-se também que essa união é recíproca, pois o homem une-se a Deus fazendo com que ele esteja em Deus e pela inabitação trinitária, Deus esteja no homem. Tomás sobre isso escreve: “Por essa união Deus também habita o homem [...]. Por meio dessa união, o homem também está em Deus”.²⁰⁰ A essa afirmação o Doutor Angélico apresenta os respectivos textos: “Se alguém me ama, guardará minha palavra e meu Pai o amará e a ele viremos e nele estabeleceremos morada” (Jo 14,23) e ainda “aquele que permanece no amor permanece em Deus e Deus permanece nele” (1 Jo 4,16).

Sabe-se que, na lógica tomista, algo menor não pode influenciar o maior, sendo assim, seguindo o raciocínio do Aquinate, em que a graça santificante é o que permite a inabitação e por conseguinte é essa realidade que une o homem à vida divina, ele afirma que “Nenhuma coisa pode agir além dos limites da sua espécie. Pois, é sempre necessário que a causa seja superior ao efeito. Ora, o dom da graça ultrapassa toda a potência da natureza criada. Com efeito, a graça é uma participação na natureza divina [...]”.²⁰¹

Outros autores seguem a trilha do Aquinate e também dizem da participação na vida divina. Royo Marín afirma que uma das finalidades de Deus é habitar na alma do homem “Não é outra coisa que comunicar sua mesma vida divina, *gerando seus filhos*, que isso é dar uma participação de sua natureza e de sua vida”.²⁰² Marín continua e fornece um dado significativo para esta discussão em que essa geração não é uma ação passageira, “mas um ato supõe um ato de Deus contínuo e ininterrupto enquanto a alma seja conservada em sua amizade e graça”.²⁰³

Para melhor entender, “precisamos dizer que a graça é *real e formalmente uma participação da natureza divina*, [...]. Enquanto que a racionalidade é o que faz o homem ser homem, a divindade é o constituinte formal de Deus que o torna quem Ele é”.²⁰⁴ Com isso, a graça é o que une essa participação de forma misteriosa em Deus e que ultrapassa todo

¹⁹⁹ *Id.*, 1977, part. 1, c. 114, 6.

²⁰⁰ *Ibid.*, part. 1, c. 114, 6

²⁰¹ *Id.*, 2010, I-II, q. 112, a. 1, rep.

²⁰² MARÍN, Antonio Royo. *Dios y su obra*. Madri: BAC, 1963, p. 333.

²⁰³ *Ibid.*

²⁰⁴ GARRIGOU-LAGRANGE, Reginald. *Perfection chrétienne et Contemplation: selon S. Thomas d’Aquin et S. Jean de la Croix*. Saint-Maximin: La Vie Spirituelle, 1913, p. 56.

conhecimento natural. Além do que, “a graça é uma participação na própria vida de Deus: bem supremo que ele concede somente aos seus amigos”.²⁰⁵

Por outro lado, a finalidade da presença da inabitação da Trindade na alma do homem pode ser entendida como motor e regra dos atos humanos. Para que haja compreensão da afirmação de que a inabitação é para o homem motor e regra de seus atos, é necessário entender que a vida é essencialmente movimento, dinamismo e atividade. E diante disso, “Sendo, pois, a graça uma forma divina, também há de ser divina a sua atuação; é uma exigência intrínseca da mesma graça enquanto participação *formal* da mesma natureza de Deus. Viver em ato a vida divina é realizá-la de um modo divino”.²⁰⁶ São os atos da pessoa possuidora da presença da Trindade em sua alma que atestam essa presença. E como pode-se notar, essa é a função dos dons do Espírito Santo.

Outrora o homem em seu estado original tinha seus hábitos e vontades ordenados para o bem, ou seja, tinha sua vida ajustada à vontade de Deus e todo o seu agir tinha como fim o bem. Contudo, com o pecado original, como afirma Tomás, acontece “a privação desta justiça pela qual a vontade se submetia a Deus é o formal no pecado original. Toda outra desordem das potências da alma apresenta-se neste pecado como algo material”.²⁰⁷ Essa perda gera uma desordem no homem que a partir desse momento, carece de ser restabelecido em sua ordem original que acontecerá por meio da graça santificante que vai gerar a inabitação na alma.

Tratando sobre a vontade, o Aquinate explica que ela “é um apetite racional”.²⁰⁸ Ele continua detalhando e escreve que “Todo apetite é somente do bem. A razão disto está em que o apetite nada mais é do que a inclinação daquele que deseja alguma coisa. Ora, nenhuma coisa se inclina senão para algo semelhante e conveniente a si”.²⁰⁹ Com isso, pode-se entender que pertence à vontade mover as potências em razão do fim, e este fim é o bem como fora dito.

A partir de agora, Tomás de Aquino traça um caminho ascendente para chegar a Deus, autor da natureza espiritual do homem e fonte primária do movimento. Ele parte da vontade que é movida por um princípio exterior; em seguida, ele apresenta que a moção da vontade acontece por um corpo celeste; depois, o movimento que sofre a vontade é realizado por Deus; e por fim, a vontade que é movida para alguma coisa. Nota-se a seguir o esclarecimento de cada etapa supracitada.

²⁰⁵ TANQUEREY, Adolphe. *Nuestra participación de la vida divina*. Trad. Daniel Garcia Hughes. Santiago do Chile: Splendor, 1937, p. 38-39.

²⁰⁶ MARÍN, 1962a, tomo I, p. 167.

²⁰⁷ AQUINO, 2010, I-II, q. 82, a. 3, rep.

²⁰⁸ *Ibid.*, I-II, q. 8, a. 1, rep.

²⁰⁹ *Ibid.*

Dessa forma, conhecendo que a vontade é movida pelo objeto, fica mais evidente que essa moção aconteça por algo exterior. Sendo assim, “o modo pelo qual é movida quanto ao exercício do ato, é necessário ainda afirmar que a vontade é movida por algum princípio exterior. Tudo aquilo que às vezes é agente em ato e às vezes é agente em potência, necessita ser movido por algum movente”.²¹⁰ Nota-se o encadeamento das vontades que ascendem de deliberação em deliberação até atingir um motor externo ao homem que é identificado como Deus. Essa ascensão é segundo a ordem da causalidade, ou seja, a vontade é movida por um certo fim, que este também sofre movimento que tem como causa um fim superior, assim por diante até atingir o bem supremo.

Em outro momento, Tomás de Aquino é mais explícito quando diz que

Com efeito, as potências operativas são aplicadas às suas operações próprias por um movimento do corpo ou da alma. Ora, o primeiro princípio desses dois movimentos é Deus, porque Deus é o primeiro movente absolutamente imóvel [...]. Logo, toda operação deve ser atribuída a Deus como ao primeiro e principal agente.²¹¹

Com isso, sendo Deus o primeiro movente, sendo Ele mesmo imóvel, todas as causas agentes inferiores são movidas por Ele. “Além disso, Deus não somente dá às coisas as virtudes, mais ainda nenhuma coisa pode agir por sua própria virtude se não agir pela virtude de Deus como acima foi demonstrado”.²¹² Sendo assim, Deus não é somente causa da vontade, como também do querer.

Como nas coisas corpóreas todo movimento é causado pelo primeiro movimento, escreve o Aquinate: “que também nas coisas espirituais todo movimento da vontade seja causado pela primeira vontade, que é a vontade de Deus. [...] acima foi demonstrado que Deus é causa de toda ação e que opera em todo agente. Logo, é causa dos movimentos da vontade”.²¹³ O que foi dito, está escrito nos textos sagrados: “na verdade, todas as nossas obras tu as realizas para nós” (Is 26,12b).

O outro aspecto destacado é se a moção acontece pelo corpo celeste. Em relação a isso, sabe-se o que o Tomás escreveu:

A operação própria de uma realidade segue a sua natureza, e só pode ser causa de uma operação aquilo que de algum modo reside no ser de sua natureza. Para isso, os atos que procedem do livre arbítrio, enquanto são voluntários e estão em nosso poder, se denominam atos humanos em sentido próprio e não podem reduzir-se a nenhuma causa que não seja a própria alma.²¹⁴

²¹⁰ *Ibid.*, I-II, q. 9, a. 4, rep.

²¹¹ *Id.*, 2017, III, 67, 4.

²¹² *Ibid.*, III, 89, 5.

²¹³ *Ibid.*, III, 89,6-7.

²¹⁴ *Id.*, 2002, II-I, d. 15, q. 1, a. 3.

É importante pontuar que a vontade está na razão. Esta é uma potência da alma e não está ligada a nenhum órgão corpóreo. Sendo assim, “a vontade é uma potência totalmente imaterial e incorpórea”.²¹⁵ Dessa forma, conclui o Doutor Angélico: “Ora, a alma humana sendo substância inteligente, fica impossibilitada de ser ordenada na inteligência e na vontade conforme o movimento dos corpos celestes. Por conseguinte, os corpos celestes não podem agir diretamente na inteligência, nem na vontade humana”.²¹⁶ Com isso, fica excluído qualquer influência de corpos externos.

Agora, será investigado se o movimento que sofre a vontade é realizado por Deus. E em relação a isso, Tomás de Aquino explica que de dois modos são provados que a vontade é movida por Deus. “Primeiro, porque a vontade é potência da alma racional que só por Deus é causa por criação [...]. Segundo, porque a vontade está ordenada ao bem universal. Daí nenhuma outra coisa pode ser a causa da vontade, senão o próprio Deus que é o bem universal”.²¹⁷ Em outro momento o Aquinate continuando seu caminho lógico, escreve que:

Ora, nenhuma coisa extrínseca pode movimentar o corpo natural sem violência, a não ser acidentalmente [...]. Por isso, somente pode causar o movimento da vontade, sem violência, um agente que cause o princípio intrínseco deste movimento que é a potência da vontade. Ora, este agente é Deus, pois só Deus cria a alma [...].²¹⁸

Com isso, percebe-se que, para acontecer o movimento da vontade, a causa da ação precisa ser da mesma natureza que o movido. Quando a Santíssima Trindade inabita na alma do homem por meio da graça santificante, Deus comunica ao homem a sua natureza, permitindo assim que o homem participe da sua vida íntima. Por isso, não é estranho a relação da inabitação trinitária que tem como uma das finalidades, ser motor e regra dos atos humanos, pois é natural da coisa, agir segundo sua natureza.

No que diz respeito à vontade ser movida para alguma coisa, *a priori*, faz-se necessário entender o que significa movimento propriamente dito, que “é o ato do que existe em potência”²¹⁹, ou seja, a moção consiste em passar da potência para o ato. Sendo assim, quando o homem é alcançado pela graça santificante, há na alma um aperfeiçoamento da sua natureza, não uma corrupção, mas uma conservação. Esse mover na alma acontece porque “[...] Deus a move, não a determinando para uma só coisa, mas permanecendo o seu movimento contingente e não necessário, a não ser nas coisas para as quais é movida naturalmente”.²²⁰ Assim, entende-

²¹⁵ *Id.*, 2010, I-II, q. 9, a. 5, rep.

²¹⁶ *Id.*, 1977, part. 1, c. 127, 1.

²¹⁷ *Id.*, 2010, I-II, q. 9, a. 6, rep.

²¹⁸ *Id.*, 2017, III, 88, 5.

²¹⁹ *Id.*, 2010, I-II, q. 10, a. 1, sol. 2.

²²⁰ *Ibid.*, I-II, q.10, a. 4, rep.

se que o movimento da alma agraciada não é dirigida a outra coisa contrária a sua natureza, mas orientada de acordo com ela.

Sabe-se que as Virtudes Teologais têm como objeto imediato o próprio Deus e tal como Ele é em si mesmo. Diante disso, Marín escreve que “aperfeiçoando as virtudes infusas pela comunicação de sua forma divina, colocam-nas no plano e atmosfera estritamente sobrenatural que exige a natureza da graça e das virtudes infusas”.²²¹ Marín continua fazendo relação da atuação dos atos humanos com os dons do Espírito Santo que são recebidos pela graça santificante: “A razão humana, sob a influência e moção dos dons, atua bem melhor que por ela mesma - *potius agitur quam agit* -, e os atos resultam materialmente humanos, mas formalmente divinos. Só assim chegaremos a viver toda plenitude da vida divina recebida pela graça”.²²²

Tomás de Aquino trata dos dons do Espírito Santo, apresentando-os como *habitus*, demonstrando assim o elo existente entre os *habitus* e os atos humanos. Para isso, o Aquinate escreve que:

Os dons, já o vimos, são perfeições que dispõem o homem a seguir bem o impulso do Espírito Santo. [...] é claro que as virtudes morais aperfeiçoam a potência apetitiva, enquanto esta participa, de alguma forma, da razão, ou seja, enquanto é naturalmente capaz de ser movida pelo império da razão. [...] Logo, também os dons do Espírito Santo são hábitos que aperfeiçoam o homem para obedecer prontamente a esse Espírito.²²³

Por isso, pode-se concluir que

pelo movimento divino dos dons, o Espírito Santo que inabita na alma, rege e governa imediatamente nossa vida sobrenatural. Já não é a razão humana que manda e governa; é o Espírito Santo mesmo, que atua como regra, motor e única causa principal de nossos atos virtuosos, pondo em movimento todo o organismo de nossa vida sobrenatural até levá-la a seu pleno desenvolvimento.²²⁴

2.3.2 A plena possessão e o gozo frutivo da Trindade

A participação na vida divina permite a possessão e o gozo frutivo das Pessoas divinas, tudo isso para atingir o fim último do homem que é a vida beata. Este fim é o que Tomás de Aquino escreve dizendo “que o fim último preencha de tal modo todos os desejos do homem, que não deixe nada a desejar fora dele”.²²⁵ Com isso, nota-se que o único ser existente que pode preencher totalmente o homem é a Santíssima Trindade, e aquele estando em posse deste.

Para o entendimento da posse e do gozo frutivo, Tomás de Aquino estabelece a relação do gozo e dos fins. Aqui cabem duas observações, a de que há diferença entre usar e gozar –

²²¹ MARÍN, 1962a, tomo I, p. 168.

²²² *Ibid.*

²²³ AQUINO, 2010, I-II, q. 68, a. 3, rep.

²²⁴ MARÍN, 1962a, tomo I, p. 169.

²²⁵ AQUINO, 2010, I-II, q. 1, a. 5, rep.

uti et frui –, e de que ao homem só cabe gozar o infinito. O significado de fruir é importantíssimo para a noção do gozo frutivo da Trindade. Para isso, o Aquinate define que “a fruição pertence ao amor ou prazer que se recebe da última coisa esperada, que é o fim. Ora, o fim e o bem são o objeto da potência apetitiva. Portanto, é claro que a fruição é ato da potência apetitiva”.²²⁶ Com isso, ele deixa claro que o fruir é ato da vontade humana.

Tomás de Aquino apresenta três definições para o desfrutar de uma coisa. “A primeira, gozar de algo como de um objeto; e, deste modo, deve-se gozar somente de Deus, uma vez que toda a bondade do universo é ordenada para a bondade do próprio Deus, como o bem de todo o exército é ordenado para o bem de seu chefe”.²²⁷ O outro modo, é “como a do hábito que emite o ato de prazer; De acordo com este segundo modo, deve-se desfrutar da felicidade criada e da caridade.”²²⁸ E por fim, o terceiro significado é que “gostamos de algo como um instrumento de alegria; e, assim, desfrutamos do poder, cuja alegria é o ato”.²²⁹ Dessa forma, o gozo – *frui* – “é uma reflexão do amor: um prazer experimentado acerca do que se deseja, o fim. Como o gozo é fruição [...], o gozo pertence ao amor como um desfrute que alguém tem do último que se anela, a saber, do fim”.²³⁰

Existe uma relação da possessão da Trindade com as Virtudes Teologais, visto que o Aquinate deixa claro que é a virtude da Caridade a que realiza plenamente essa união, diferentemente das outras duas virtudes. Ele afirma que o “amor de caridade, ao contrário, tem por objeto o que já se possui, pois o amado está, de certa forma, no que ama, e este, pelo seu afeto é levado à união com o amado”.²³¹ É o que João deixa explicitado, quando diz: “aquele que permanece no amor permanece em Deus e Deus permanece nele” (1 Jo 4,16b).

As demais Virtudes Teologias preparam e começam a união do homem com Deus, mas a caridade só ela une inteiramente o homem à Santíssima Trindade, como último fim sobrenatural. A união que a Fé e a Esperança realizam não é de modo último e absoluto, como sumo Bem infinitamente amável por si mesmo. Porém, é como um primeiro princípio, já que o homem tem acesso ao conhecimento da verdade (Fé) que vem de Deus e a mesma Fé faz com que o homem adira a Deus. Já a Esperança realiza essa união enquanto princípio da bondade perfeita. E por meio dela, esperamos a bem-aventurança eterna.²³² Logo, entende-se que a

²²⁶ *Ibid.*, I-II, q. 11, a. 1, rep.

²²⁷ *Id.*, 2002, I-I, d. 1, q. 2, a. 1, r.

²²⁸ *Ibid.*

²²⁹ *Ibid.*

²³⁰ CRUZ, Juan Cruz. in *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo: el misterio de la Trinidad*. Pamplona: EUNSA, 2002, p. 37.

²³¹ AQUINO, 2010, I-II, q. 66, a. 6, rep.

²³² *Ibid.*, II-II, q. 17, a 7, rep.

Caridade, olha a Deus e une o homem a Ele como fim; já a Fé e a Esperança, olha Deus e o une ao homem como princípio.²³³ Diante disso, entende-se o que o escritor da Carta aos Hebreus escreveu sobre a fé que aproxima o homem de Deus: “Pois aquele que se aproxima de Deus deve crer que ele existe e que recompensa os que o procuram” (Hb 11,6).

Tomás de Aquino escreve sobre a união como efeito do amor e ensina que ela acontece de duas maneiras. A primeira real e a segunda conforme o afeto, como nota-se a seguir: “Uma real, por exemplo, quando o amado está presencialmente junto ao amante. – Uma outra, segundo o afeto. E esta deve ser considerada pela apreensão que a precede, pois o movimento apetitivo segue-se à apreensão”.²³⁴ É desta segunda maneira que trata-se a união de posse, quando Deus inhabita o interior do homem dotado da graça santificante. Continua o Aquinate: “Do mesmo modo, quem ama alguém por amor de amizade quer-lhe o bem que quer para si mesmo, e por isso o apreende como outro eu, isto é, enquanto quer o bem para ele como para si mesmo”.²³⁵

Juan de Santo Tomás, frei dominicano, descreve essa união que tem como fruto a posse e fruição de Deus, como uma união perfeita em que Deus une-se ao homem sem que aconteça a destruição de nenhum deles, como percebe-se: “Pois o que os humanos amantes não podem fazer – fazer-se de dois, um sem destruir nenhum deles –, pode fazer a Onipotência divina posta a serviço do seu amor, fazendo do homem um com Ele, sem destruí-lo, pela participação de sua natureza divina”.²³⁶

Tomás explica ainda que existem três maneiras na qual a união refere-se ao amor, são elas:

Uma união é causa do amor. E esta é união substancial quanto ao amor pelo qual alguém ama a si mesmo. [...] Outra união é essencialmente o próprio amor. E esta é união segundo a mútua adaptação do afeto, e se assemelha à união substancial, enquanto o amante, no amor de amizade, se ordena ao amado como a si mesmo [...]. Outra união é efeito do amor. E esta é união real. Que o amante busca na coisa amada. Esta união se funda na conveniência do amor [...].²³⁷

Sendo assim, o amor é efeito e causa da união do homem com a Santíssima Trindade. União esta que proporciona ao homem o gozo e a fruição das Pessoas divinas. Assim diz também da graça criada que é reconhecida como amor, e é fundamento da presença trinitária no homem justificado, como bem afirma o Aquinate: “dá-se o nome de graça a este amor eterno de Deus”.²³⁸ Com isso, pode-se afirmar que a perfeição consiste essencialmente na graça divina,

²³³ Cf. MARÍN, 1962a, tomo I.

²³⁴ AQUINO, 2010, I-II, q. 28, a. 1, rep.

²³⁵ *Ibid.*

²³⁶ TOMÁS, Juan de Santo. *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana*. Madri: [s.n.], 1948, p. 76.

²³⁷ AQUINO, 2010, I-II, q. 28, a. 1, sol. 2.

²³⁸ *Ibid.*, I-II, q. 110, a. 1, rep.

consiste na união e também na caridade. Quando dito que a perfeição constitui-se de qualquer uma dessas três realidades, expressa-se a mesma coisa.

Diante do exposto, Juan de Santo Tomás, seguindo os passos de Tomás de Aquino, apresenta um esquema que facilita o entendimento do mistério da inabitação da Santíssima Trindade na alma do homem justificado, como pode-se perceber: em um primeiro momento são ações de Deus – inabitação – que acontece no primeiro instante, como amor total de Deus ao homem, como a um verdadeiro amigo; um segundo ato, a doação de Deus ao homem, como bem eterno e infinito; e terceiro, a infusão da graça, participação do seu ser e de sua vida, como efeito de seu amor e vínculo dessa união amorosa. Em um segundo momento são as ações do homem – posse – e estas acontecem primeiro pela recepção da graça que o justifica, com a qual o homem passa a ser amigo de Deus e deseja unir-se a Ele; em um segundo instante, acontece a recepção dos hábitos da fé e da caridade, assim como dos dons, com os quais adquirem a capacidade ou potência para possuir a Deus e viver em ato a vida divina; em terceiro, a atuação imperfeita dos hábitos da fé e caridade, pelos quais o homem já possui a Deus, mas apenas por conjecturas; em um quarto instante, a atuação dos dons de sabedoria e entendimento, pelos quais o homem começa a ter consciência que possui a Deus e está unido com Ele, experimentando em si a vida divina; por fim, o quinto momento por parte do homem é a posse plena de Deus no céu pela luz de glória e o amor consumado.²³⁹

Desta forma, o homem justificado pela graça santificante, trazendo em seu íntimo a presença das Pessoas divinas, deseja com toda o seu ser a posse e fruição dessas Pessoas. É o que o padre dominicano Philipon, afirmou: “A alma assim beatificada não pode querer outra coisa senão a posse e a perfeita fruição da Trindade, encontrando nela uma felicidade infinitamente delectável como em um abraço sem fim”.²⁴⁰ A Santíssima Trindade torna-se o supremo fim do homem, que se realiza por meio da inabitação.

Em suma, como foi percebido ao longo deste capítulo, a inabitação da Trindade é uma das formas da presença de Deus nas criaturas, sendo que somente a criatura racional, que fora justificada pela graça santificante, pode receber esse tipo de presença. A inabitação trinitária atua na *mens*, o lugar mais íntimo da alma do homem.

Em relação à missão das Pessoas trinitárias, percebeu-se até este momento que o Pai não pode ser enviado propriamente dito, pois Ele não procede de nenhum outro que o envie. A rigor, o Filho e o Espírito Santo são enviados e passam a estar onde antes não estavam ou começam a estar de maneiras novas, embora a doutrina católica professe três Pessoas divinas

²³⁹ Cf. TOMÁS, 1948.

²⁴⁰ PHILIPON, Marie-Michel. *Dones del Espíritu Santo*. 4. ed. Madrid: Palabra, 1997, v. II, p. 246.

distintas em um único Deus, de mesma natureza, indivisível e sem que haja mistura ou confusão. Contudo, as noções ou propriedades de cada Pessoa divina, possibilitam o conhecimento de cada Pessoa particular, noções essas que são: Paternidade, Inascibilidade, Comum Expiração, Filiação e Processão.

Notou-se também que a inabitação da Trindade não é patrimônio somente do Espírito Santo, mas é comum às três Pessoas trinitárias, embora seja por apropriação dada à terceira Pessoa divina. Essa inabitação tem como finalidade a participação do homem na vida divina, tornando essa vida divina, motor e regra de seus atos. Assim como um outro fim dessa sublime presença no homem é a posse e fruição das Pessoas divinas. O que atesta que se possui realmente algo é a condição de posse e de fruição, ambas realizadas no homem que porta a Santíssima Trindade em sua alma.

CAPÍTULO III

A INABITAÇÃO TRINITÁRIA COMO FIM ÚLTIMO DA VIDA BEATA

A inabitação trinitária, como fim último da vida beata, é entendida como a visão sobrenatural de Deus. Como definição, a vida beata, ou visão beatífica, é o conhecimento imediato, direto e claro da essência divina, a qual, por sua infinita imaterialidade e atualidade, une-se sem mediação de espécies inteligíveis ao intelecto humano, intrinsecamente elevado em sua capacidade cognoscitiva – resultado da participação da natureza divina – pela luz da glória que emana da graça santificante, que assim atingiu sua perfeição.²⁴¹

O homem desejar o que seja impossível de obter seria um erro lógico. Logo, essa premissa é falsa. Em consequência dessa dedução, a teologia apresenta a doutrina da *potência obediencial*, que é entendida como a capacidade de abertura que o homem tem para acolher a presença de Deus. É um dado de criação que a criatura intelectual só descansa em Deus, e isso só é possível na vida beata, por isso afirma-se também que o homem é *capax Dei*.

O homem, que só poderá repousar seus desejos definitivamente na visão da essência de Deus, tem a inabitação da Trindade como plenitude da vida sobrenatural. O que será para o homem de forma definitiva e completa na vida beata é agora nesta vida a inabitação para a alma justificada pela graça.

3.1 A vida beata, fim último do homem redimido

A beatitude do homem está na contemplação da essência divina. Ação essa na qual o homem participa totalmente da vida de Deus. Dessa forma, a criatura racional alcança a vida beata quando não lhe falta nada para conhecer e querer. Com isso, afirma-se que toda natureza criada é insuficiente para se atingir a completude do homem, até mesmo os bens inferiores são insatisfatórios. Somente o Bem supremo é capaz de suprir o movimento que o intelecto faz para o fim último, lugar do seu repouso.

O desejo do intelecto é conhecer, e a beatitude do homem consta no conhecer o Bem supremo. Algo só é possível ser conhecido porque ele encontra-se em ato, nesse sentido, Deus é ato puro e cognoscível.²⁴² Dessa forma, a criatura racional move-se sempre para o seu fim último; assim, o bem-aventurado contempla e ama a Deus, entrando em Sua intimidade divina e participando da vida das três Pessoas divinas.

²⁴¹ Cf. BORRIELO, L. (dir) et al. *Dicionário de mística*. Trad. Benôni Lemos et al. São Paulo: Paulus; Loyola, 2003.

²⁴² Cf. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. Trad. Aldo Vannucchi et al. 2. ed. São Paulo, 2010, I, q. 12, a. 1, rep.

3.1.1 *A vida beata consiste na visão sobrenatural de Deus como fim último*

As coisas em sua ordem são orientadas para o seu fim natural. Por isso, Tomás de Aquino escreve que o desejo natural consiste na ação do intelecto especulativo, ou seja, que a bem-aventurança não está na ação do intelecto prático. Com isso, a vida contemplativa é a condição do homem comunicar-se com Deus. Logo, a mais perfeita bem-aventurança que se espera na vida futura está totalmente na contemplação,²⁴³ podendo a princípio, ser entendida também como o fim último do homem.

Definido que a bem-aventurança do homem é encontrada pela contemplação, o Doutor Angélico faz dois esclarecimentos sobre a bem-aventurança última do homem. O primeiro é que o homem não é bem-aventurado quando falta algo para este conhecer e querer. O segundo é que a perfeição de algo possível, ou seja, da potência, está na razão do seu objeto. Com essas duas definições, conclui-se que o objeto do intelecto é aquilo que é, por assim dizer, a essência da coisa. Logo, a última e perfeita bem-aventurança do homem está na essência divina.²⁴⁴

O homem opera em vista de um fim determinado, sendo impossível que essa operação tenda ao infinito. Como foi apresentado, este fim está na essência divina. Dessa forma, Tomás de Aquino apresenta que: “Ora, na ação de qualquer agente deve-se procurar algo além do qual o agente nada quer, até porque, se assim não fosse, as ações tenderiam para o infinito”.²⁴⁵ Com isso, conclui-se que nenhum homem opera sem um fim.

Entendido que o homem opera para um determinado fim, faz-se notório compreender que o fim deste agente é aquilo que lhe é próprio à natureza e após alcançado este fim, o homem nele repouse, como está escrito: “[...] todo agente opera pela sua própria natureza ou pelo intelecto. [...] É necessário, pois, haver algo em cuja possessão repouse o esforço despendido pelo agente”.²⁴⁶ Dessa forma, não há repouso, sem antes o homem ter alcançado o seu fim último.

Tomás de Aquino utiliza o princípio da finalidade, pois, sem ela não haveria nenhuma ação e o homem não tenderia a um fim, não haveria movimento. Além do homem mover-se para o seu fim último, ele move-se também para o bem supremo e por consequência foge do mal, como nota-se: “Ora, todas as coisas fogem do mal, pois os agentes pelo intelecto fogem de alguma coisa porque a apreendem como mal”.²⁴⁷ Além disso, o homem em estado de graça, participa da natureza divina e, com isso, seu intelecto orienta-se para algo semelhante a sua

²⁴³ *Ibid.*, I-II, q. 3, a. 5.

²⁴⁴ *Ibid.*, I-II, q. 3, a. 8.

²⁴⁵ *Id.*, *Suma contra os Gentios*. Trad. D. Odilão Moura. 2. ed. Campinas: Ecclesiae, 2017, III, c. 2, 2.

²⁴⁶ AQUINO, 2017, *passim*.

²⁴⁷ *Ibid.*, III, c. 4, 7.

razão natural. E isso faz com que o homem escolha sempre o Bem Supremo: “Por isso, o agente natural tende sempre para o melhor. E isso é muito mais evidente no agente intelectual. Logo, no agir, todo agente deseja o bem”.²⁴⁸

Contudo, a criatura racional que fora justificada pela graça santificante não repousa em qualquer bem, mas no bem universal que é Deus, como verifica-se: “É impossível estar a bem-aventurança do homem em um bem criado. A bem-aventurança é um bem perfeito, que totalmente aquieta o desejo, pois não seria o último fim, se ficasse algo para desejar”.²⁴⁹

O desejo natural do homem, em conhecer o sobrenatural, acontece ainda por meio de bens que a vontade busca, que são bens relacionados com a bem-aventurança última. São os bens através dos quais o homem adere a Deus e que somente neles encontra-se a verdadeira bem-aventurança. A criatura racional não encontra a sua realização nos bens particulares, exceto no Bem universal.²⁵⁰ Ambroise Gardeil reitera que: “A natureza da criatura intelectual é feita de tal maneira que só pode descansar na visão de Deus. É, portanto, que a visão de Deus é para nossa natureza um fim da natureza”.²⁵¹

A vida beata como fim último do homem, traduz o que o evangelista João expressou quando escreveu: “Amados, desde já somos filhos de Deus, mas o que nós seremos ainda não se manifestou. Sabemos que por ocasião desta manifestação seremos semelhantes a ele, porque o veremos tal como ele é.” (1 Jo 3,2). João descreve o estado dos bem-aventurados, daqueles que em estado de graça verão Deus face a face, tal como Ele é – *sicuti est* –; o vendo-o, assimilam-no como Ele é, em sua essência, na vida íntima do Pai, do Filho e do Espírito Santo.²⁵²

Tomás de Aquino faz distinção de duas bem-aventuranças, uma imperfeita que está ligada ao corpo natural, e outra perfeita que está condicionada ao corpo espiritual.²⁵³ Em relação à bem-aventurança perfeita, nenhum bem exterior é necessário, mas como dito anteriormente, a felicidade está na contemplação, esta é que mais se assemelha à bem-aventurança perfeita, como afirma o Aquinate: “porque nesta vida a felicidade da vida contemplativa mais se aproxima da semelhança daquela perfeita bem-aventurança, que a da vida ativa, até porque é mais semelhante a Deus [...]”.²⁵⁴

²⁴⁸ *Ibid.*, III, c. 4, 7.

²⁴⁹ *Id.*, 2010, I-II, q. 2, a. 8, rep.

²⁵⁰ *Ibid.*, I, q. 82, a. 2.

²⁵¹ GARDEIL, Ambroise. *La structure de l'ame et l'expérience mystique*. Paris: Gabalda, 1927a, tomo I, p. 274.

²⁵² *Id.*, *La verdadeira vida cristiana*. Buenos Aires: Desclée de Bouwer, 1946.

²⁵³ Cf. AQUINO, 2010, I-II, q. 4, a. 7, rep.

²⁵⁴ *Ibid.*

A aquisição da beatitude consiste no ato da inteligência que se movimenta para o seu fim. Esse movimento considera, em primeiro lugar, o amor, que se inclina para o fim; em segundo lugar, o desejo, que é quase um movimento para o fim, já que as operações derivam desse desejo; em terceiro lugar, a própria forma que é assumida pela inteligência; e, em quarto lugar, o deleite que daí vem, que é o repouso da vontade no fim possuído.²⁵⁵

3.1.2 A aquisição da bem-aventurança do homem

A bem-aventurança, como algo desejado pelo homem, é um bem incriado, isto é, Deus, pois como afirma Tomás de Aquino: “[...] só Deus pela sua infinita bondade pode perfeitamente satisfazer a vontade do homem”.²⁵⁶ Sendo assim, a visão beatífica o fim último de Deus, e este em sua essência, vai afirmar o Doutor Angélico que pode-se conhecer a essência de Deus pelos bem-aventurados.²⁵⁷

Tomás segue um raciocínio o tanto quanto simples a respeito da possibilidade de ver a essência de Deus: “Todo objeto é cognoscível à medida que se encontra em ato. Deus, que é ato puro sem mistura nenhuma de potência, é portanto cognoscível ao máximo.”²⁵⁸ Com isso, o homem auxiliado pela graça santificante atinge a visão beatífica, como nota-se nesta afirmação: “A condição indispensável para alcançar a visão beatífica de Deus é ter em posse a graça santificante”.²⁵⁹

O conhecimento realizado pelo intelecto humano, só pode se dar a partir do que está em ato e não em potência, como apresentado anteriormente. Partindo disso, a alma santificada pela graça criada, em sua essência é inclinada para o conhecimento de Deus presente nela, é o que nota-se nesta afirmação:

[...] como o grão fertilizado aspira secretamente a germinar, de modo que na primeira excitação do ambiente favorável, ele entra em fermentação; assim é com a alma tornada capaz pela graça de abraçar espiritualmente o Deus que está intimamente presente a ela. Esta inclinação é inata a ela, na medida em que a presença substancial de Deus e o poder de apreendê-lo constituem os elementos nativos da estrutura da alma em estado de graça.²⁶⁰

Ambroise Gardeil afirma ainda que é essa inclinação inata para conhecer a Deus encontrada na alma justificada, e que se dá secretamente no âmago da alma como um objeto a ser conhecido e amado, serve como uma conexão fundamental na alma, um elo. Essa inclinação

²⁵⁵ *Id.*, *Compêndio de Teologia*. Trad. D. Odilão Moura. Rio de Janeiro: Presença, 1977.

²⁵⁶ *Id.*, 2010, I-II, q. 3, a. 1, rep.

²⁵⁷ *Ibid.*, I, q. 12, a. 1, rep.

²⁵⁸ *Ibid.*

²⁵⁹ OTT, Ludwig. *Manual de Teología Dogmática*. 5. ed. Barcelona: Helder, 1966, p. 197.

²⁶⁰ GARDEIL, 1927b, tomo II, p. 142.

é a fonte profunda de todo o dinamismo orgânico da vida sobrenatural.²⁶¹ Enfim, o desejo natural existente na *mens* é o de conhecer a Deus.

Tomás de Aquino explica que Deus é conhecido em sua essência, quando a perfeição do intelecto é a verdade, e esta é considerada como forma. Deus é a própria verdade, pois a verdade segue o ser, e somente em Deus identifica-se verdade e ser. Assim, “a essência divina pode estar para o intelecto criado como espécie inteligível, mediante a qual ele conhece, o que não acontece com a essência de outra substância separada.”²⁶² Em virtude do consórcio entre as naturezas por meio da graça santificante, o intelecto possível pode conhecer a Deus.

O sentido desse consórcio entre as naturezas pode ser entendido com a expressão do salmista, quando escreve: “pois a fonte da vida está em ti, e com a tua luz nós veremos a luz” (Sl 36,10). Sobre isso, escreve Gardeil: “Deste modo, como semelhante a Deus, o Bem-aventurado vê e ama a Deus e entra na intimidade do Perfeito. [...] Porque o Bem-aventurado participa deste modo da vida das três divinas pessoas”.²⁶³

É a Trindade toda que atua no espírito dos bem-aventurados para comunicar a luz da glória. Essa primeira fase é pré-requisito para que as três Pessoas estejam presentes como uma presença criativa e divinizadora.²⁶⁴ A alma elevada ao nível de Deus, faz verdadeiramente do seu ser deiforme e o torna capaz de captar a Deus diretamente em sua essência incriada. Dessa forma, pode-se afirmar que “tem-se a Trindade presente com um novo título, com uma presença não só criadora, divinizadora, ontológica, mas objetiva, como que pessoas familiarizadas com que se vive ‘cara a cara’, com o rosto descoberto”.²⁶⁵

Tomás de Aquino deixa claro que essa visão de Deus só é realizada por meio do intelecto e por nenhum outro sentido ou faculdade sensitiva, pois elas só percebem objetos corporais: “Como mostramos acima, Deus não possui corpo. Não pode ser visto nem pelos sentido nem pela imaginação, mas somente pelo intelecto”.²⁶⁶

Ora, sendo assim, conclui-se que o homem na vida beata tem como objeto a essência de Deus, como nota-se: “a essência divina passa a ser o objeto imediato e deslumbrante de sua contemplação amorosa. [...] As três Pessoas divinas, realizadoras destas riquezas de graça e de glória na alma, imprimem nela sua própria semelhança [...]”.²⁶⁷ E resta ao homem o grande

²⁶¹ *Ibid.*

²⁶² AQUINO, 2017, III, 51, 2.

²⁶³ GARDEIL, 1946, p. 75.

²⁶⁴ Cf. PHILIPON, Marie-Michel. *Dones del Espíritu Santo*. 4. ed. Madrid: Palabra, 1997, v. II.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 246.

²⁶⁶ AQUINO, 2010, I, q. 12, a. 3, rep.

²⁶⁷ PHILIPON, *op. cit.*, p. 246.

desejo de que “a alma beatificada não pode querer outra coisa que a possessão e a perfeita fruição da Trindade, encontrando nela uma felicidade infinitamente de deleites sem fim”.²⁶⁸

3.2 O homem como “potência obediencial” é *capax Dei*

A causa final do homem é a contemplação de Deus, ou seja, a sua beatitude. Como a lógica tomista esclarece que o intelecto não deseja nada que não seja capaz de alcançar, logo, o conhecimento de Deus que se concretiza na vida beata é ação natural da criatura racional, inato na alma do homem. Por isso, afirma-se que o homem é potência obediencial, por assim dizer, aberto a Deus e orientado a Ele em sua obediência, sem que a liberdade seja atingida.²⁶⁹

A capacidade que o homem tem de acolher a autocomunicação de Deus é dado de criação. A criatura racional é, assim, capaz de conhecer e recepcionar o dom que Ele faz de si mesmo, revelando com isso a harmonia que existe entre o natural e o sobrenatural. A consequência disso é a conclusão em que Tomás de Aquino afirma que o “intelecto se determine a certas coisas, entretanto, outras lhe são estabelecidas pela natureza, como os primeiros princípios, a respeito dos quais não se pode pensar diversamente, e o fim último, que é impossível não querer”.²⁷⁰ Há uma harmonia entre a abertura do homem a Deus e o doar-se de Deus ao homem, havendo nisto um união entre a natureza divina e humana.

3.2.1 A inclinação inata da alma para o sobrenatural e o desejo de Deus

A compreensão de Tomás de Aquino sobre a capacidade da criatura racional de acolher Deus deve ter como ponto de partida o que o dominicano Ambroise Gardeil afirma sobre a doutrina tomista: “A natureza da criatura intelectual é feita de tal maneira que só pode descansar na visão de Deus. Portanto, a visão de Deus é para nossa natureza um fim da natureza”.²⁷¹ Para que a visão de Deus seja um fim da natureza humana, é necessário que ela seja natural, uma potência própria da natureza, inata.

Há uma obrigação moral do ato de crer, e este não é simplesmente um fator externo, mas especialmente uma exigência interior da natureza humana. Como visto até o presente momento deste trabalho, quando pela graça santificante temos a natureza ordenada a Deus, cada homem é chamado ao discipulado de Deus. Escreve o Aquinate que: “Daí se segue que, para

²⁶⁸ *Ibid.*

²⁶⁹ Cf. GARDEIL, Ambroise. *La structure de l'ame et l'expérience mystique*. Paris: Gabalda, 1927a, tomo I.

²⁷⁰ AQUINO, 2010, I, q. 18, a. 3, rep.

²⁷¹ GARDEIL, 1927a, tomo I, p. 271.

chegar ao estado de visão perfeita da bem-aventurança, é preciso que o homem, antes, creia em Deus, como o discípulo que crê no mestre que ensina”.²⁷²

Para a perfeição da coisa inferior em sua natureza, incorrem duas realidades: a primeira a que é conforme ao seu próprio movimento; a segunda a que é conforme ao movimento da coisa superior.²⁷³ Sendo assim, o homem inabitado pela Santíssima Trindade, é conduzido para a perfeição, seja pela sua natureza que pela graça santificante participa da natureza divina, seja pela imensidão das Pessoas divinas que a habitam e faz com que se movimente em direção a Deus. Com isso, a inteligência é naturalmente inclinada por um apetite inato em relação à visão divina.

A inabitação da Trindade no homem justificado pela graça santificante, aperfeiçoa a natureza intelectual pela fé; ou seja, na realidade da alma e na realidade divina há uma perfeição proporcional à natureza. Isso é entendido quando notada sob a ótica desta da relação entre as naturezas: “Essa relação consiste no fato de que a natureza criada depende essencialmente de seu Criador [...]. Um relacionamento absolutamente dependente, afetando essencialmente o ser criado, e tudo o que religa esse ser ao Ser incriado”.²⁷⁴ Como nota-se, a relação não é proporcionalmente direta, mas uma dependência da natureza criada com a incriada.

A dependência do ser criado, em relação ao ser incriado, gera naturalmente uma potência obediencial, não contrária à própria natureza da criatura, mas em consonância com a natureza divina. O homem está aberto para receber de Deus determinações, tal abertura denomina-se como *potentia*, por assim dizer, é a potencialidade de receber algo que o é externo. Para isso, a criatura racional não reivindica por suas próprias forças, mas por obediência – *oboedientia* – a Deus, aceitando como graça imerecida. A capacidade de Deus que há no homem é inata, pois baseia-se na própria natureza do ser criado dependente de Deus.²⁷⁵ Em síntese, a natureza humana possui uma potência obediencial – *potentia oboedientialis* – na qual manifesta-se Deus, sem que seja privada a liberdade humana.

Tomás de Aquino, escrevendo ainda sobre a potência obediencial, essa possibilidade do homem a Deus, diz que toda criatura traz em si essa potência, mas na criatura racional, pela virtude divina, torna-se ato por um agente conatural, como nota-se:

E segundo isso dizemos que em toda criatura há certa potência da obediência, uma vez que toda criatura obedece a Deus para receber em si tudo o que Deus queria. Portanto, dessa maneira também há algo na potência da alma que é naturalmente apto para ser reduzido a ato por um agente conatural. E desse modo as virtudes adquiridas mediante os nossos atos estão na potência da mesma alma. De outro modo, há algo na

²⁷² AQUINO, 2010, II-II, q. 2, a. 3, rep.

²⁷³ *Ibid.*

²⁷⁴ GARDEIL, 1927a, tomo I, p. 276.

²⁷⁵ *Ibid.*

potência da alma que não é naturalmente apto para ser reduzido a ato a não ser pela virtude divina. E dessa maneira as virtudes infusas estão em potência na alma.²⁷⁶

Com isso, o Aquinate expressa que o constituinte encontrado no íntimo da natureza humana é a abertura para o sobrenatural; e quando o homem é justificado pela graça, ele abre-se à vida beata. Assim, o efeito da graça sobrenatural é a visão beatífica, já que “[...] o conhecimento de Deus em sua essência sendo um efeito da graça, só cabe aos bons”.²⁷⁷ E sem a graça ninguém alcança a vida eterna: “Por isso, nenhuma natureza criada é o princípio suficiente de um ato que mereça a vida eterna, a não ser que um dom sobrenatural lhe seja acrescentado. E este dom chamamos graça”.²⁷⁸

Percebe-se, até o determinado momento, que o desejo natural – na alma, este desejo é inato – da coisa tende ao seu fim, e esta só repousa quando o alcança. Com isso, entende-se que a alma agraciada move-se necessariamente ao seu repouso que está em Deus, não podendo haver outra direção senão para o Bem incriado, já que a natureza não cria simultaneamente contradições. Se assim acontecesse, “haveria um escândalo intelectual se o desejo natural de conhecer a essência da causa divina pudesse ser frustrado”.²⁷⁹

Ambroise Gardeil, seguindo a direção do Aquinate, escreve que a natureza humana atingida pela graça santificante potencializa o que é inato na alma e, com isso, a criatura racional não limita-se na busca à essência da causa divina, mas ao próprio Deus: “[...] o objeto do nosso desejo natural não deve se limitar à essência da causa divina dos efeitos criados, incluindo efeitos sobrenaturais, mas também abraça a Deidade em tudo o que possui de mais sobrenatural, ou seja, a Trindade”.²⁸⁰

Sendo assim, a vida beata, é alcançada nesta vida por participação, já que pode-se dizer que a beatitude é a visão da essência divina, como afirma Tomás de Aquino: “Alguma participação na bem-aventurança é possível nesta vida, mas a perfeita e verdadeira bem-aventurança é impossível tê-la nesta vida”.²⁸¹ Isso acontece em virtude da vida eterna ultrapassar à natureza criada, por exceder o conhecimento e o desejo: “Ora, a vida eterna é um bem que excede a proporção da natureza criada. Pois, excede o seu conhecimento e desejo

²⁷⁶ AQUINO, Tomás de. *As virtudes morais: questões disputadas sobre a virtude*. Trad. Paulo Faitanin; Bernardo Veiga. Campinas: Ecclesiae, 2012, q. 1, a. 10, ad. 13.

²⁷⁷ *Id.*, 2010, q. 12, a. 12, ad. 3.

²⁷⁸ *Ibid.*, I-II, q. 114, a. 2, rep.

²⁷⁹ GARDEIL, 1927a, tomo I, p. 281.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 286.

²⁸¹ AQUINO, 2010, I-II, q. 5, a. 3, rep.

[...]”.²⁸² Nenhuma natureza criada é princípio suficiente de um ato que mereça a vida beata, a não ser que seja acrescido da graça santificante.²⁸³

3.2.2 *Harmonia entre sobrenatural e natural dos atos humanos*

O conceito de pessoa é base para o entendimento da harmonia entre o sobrenatural e o natural dos atos humanos. Tomás de Aquino, tomando a definição de Severino Boécio, diz que a pessoa é uma substância individual de natureza racional.²⁸⁴ Após a definição de pessoa, dá-se mais um passo nessa compreensão e afirma-se que o homem “é algo composto de alma e corpo”.²⁸⁵ Com isso, embora a alma seja subsistente, sua natureza só é completa quando na união com o corpo.

Ora, sendo o homem o composto de alma e corpo, os atos humanos são regidos pelo clássico princípio tomista em que o agir segue o ser, quando o Aquinate escreve: “Além disso, se o agir segue o ser em ato, é inconveniente que se prive de ação um ato mais perfeito”.²⁸⁶ Ele, então faz entender que o agir do homem é até certo ponto influenciado pelo seu ser. Dessa forma, a natureza da criatura racional, que outrora foi atingida pela graça sobrenatural, é elevada ao mais alto grau devido à caridade que nela é infundida e ordena o seu agir.²⁸⁷

Assim, a alma humana é o princípio de vida e informa o corpo e todas as potências espirituais, porém esse princípio não é absoluto, como é em Deus, pois a alma é predeterminada a agir segundo a luz dos princípios do real e tende segundo a vontade do fim último, como afirma o Aquinate:

Embora nosso intelecto se determine a certas coisas, entretanto, outras lhe são estabelecidas pela natureza, como os primeiros princípios, a respeito dos quais não se pode pensar diversamente, e o fim último, que é impossível não querer. Por isso, ainda que se mova em relação a algo, contudo, é necessário que, em relação a outras coisas, o intelecto seja movido por outro. Portanto, aquilo que, por sua natureza, é o seu próprio conhecer e que não é determinado por outro quanto ao que lhe é natural, isto é o que detém o sumo grau da vida. E este é Deus. Em Deus, por conseguinte encontra-se a vida em seu mais alto grau.²⁸⁸

Com isso, Tomás de Aquino deixa claro que, tanto dos primeiros princípios, quanto do que diz respeito ao fim último do homem, o intelecto não pode prescindir, pois estes o são determinados pela sua natureza. É o mesmo que escreve Etienne Gilson, ao falar do objeto do

²⁸² *Ibid.*, I-II, q. 114, a. 2, rep.

²⁸³ *Ibid.*

²⁸⁴ *Ibid.*, I, q. 29, a. 1, rep.

²⁸⁵ *Ibid.*, I, q. 75, a. 4, rep.

²⁸⁶ *Id.*, 2017, III, 69, 15.

²⁸⁷ Verificar o ponto 1.1.1.

²⁸⁸ AQUINO, 2010, I, q. 18, a. 3, rep.

intelecto que o move: “O do intelecto nada mais é do que o ser e a verdade universal. Mas o ser e a verdade formal constituem o primeiro princípio formal [...]. Agora o intelecto move a vontade apresentando o seu objeto, que é o ser e a verdade universal [...]”.²⁸⁹

É de suma importância ter como pano de fundo do mover ordenado do homem, ou seja a harmonia entre o sobrenatural e os atos do homem, a ação da graça santificante que atua na *mens*. A graça santificante age na essência da alma e é a designação da sua própria essência. É o que se nota nesta definição: “No entanto, do ponto de vista absoluto do ser, a *mens* constitui diretamente a essência da alma, mas na medida em que é capaz de emitir de si mesmo a potência intelectual.”²⁹⁰ Dessa forma, o homem justificado pela graça tem na sua natureza a participação da natureza divina, com isso ordena os atos humanos de acordo com sua natureza.

Para que os princípios da visão beatífica e dos atos sobrenaturais sejam essencialmente divinos e essencialmente vitais, é necessário:

Simplesmente que a natureza intelectual com sua potência própria, ativa e vital, seja reconhecida, antes de qualquer atividade, em todo o seu ser (e, portanto, naquela parte de seu ser que o constitui como princípio vivo das operações intelectuais), como sendo potência obediencial passiva a tudo o que Deus pode e deseja operar nela.²⁹¹

Com isso, o anseio de ver a Deus manifesta-se no homem e é completado pela fé, dessa forma, nota-se que a visão divina não está em contradição com a natureza intelectual em virtude da potência obediencial desta última. Deus pode enxertar na criatura racional os princípios essenciais divinos, que o ordenarão à visão divina, luz da glória ou graça própria da vida divinizada levando-o à visão beatífica já apontados pela fé e caridade dos justos na terra.²⁹²

O papel da potência obediencial é permitir que a alma receba a graça infundida por Deus. Após essa recepção, a potência obediencial dá lugar à elevação que acontece na alma pela graça para que assim sejam realizados os atos sobrenaturais na criatura racional. Resta ainda discorrer sobre o mover do homem à vida beata.

Tomás de Aquino relaciona a bem-aventurança – *beatitudo* – do homem com o fim último da vida humana. Existe uma harmonia entre os atos humanos com o objetivo último do qual se denomina bem-aventurança, é o que se chama aqui de vida beata, ou a vida feliz. E isso só pode ser alcançado com a realização do fim último do homem, para o qual a sua natureza justificada pela graça aponta.

²⁸⁹ GILSON, Etienne. *El tomismo: introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Trad. Fernando Múgica. Pamplona: EUNSA, 1978, p. 450.

²⁹⁰ GARDEIL, 1927a, tomo I, p. 28.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 316.

²⁹² *Ibid.*

O homem é marcado por potências que estão de acordo com a razão e o objeto, como afirma Tomás de Aquino: “É também evidente que todas ações que procedem de uma potência, por ela são causadas de acordo com a razão de seu objeto”.²⁹³ Aqui destaca-se a primeira baliza na harmonia entre os atos humanos e o sobrenatural que resultam na vida beata. A criatura racional teve sua razão atingida pela graça santificante, e as Pessoas da Santíssima Trindade fizeram nela a sua habitação, orientando todos os atos humanos para o bem que é o seu fim. O Aquinate continua e diz que “O objeto da vontade é o fim e o bem. Logo, é necessário que todas as ações humana tenham em vista o fim”.²⁹⁴

No que trata do fim último que é a vida beata, o Doutor Angélico traça um itinerário no qual ele define que “o último fim do homem é o bem incriado, isto é, Deus, pois só Deus pela sua infinita bondade pode perfeitamente satisfazer a vontade do homem”.²⁹⁵ Estabelecido este marco, Tomás de Aquino esclarece que a união entre Deus e o homem na vida beata não é ação dos sentidos: “Então a ação pela qual a mente humana se unirá com Deus não dependerá dos sentidos”.²⁹⁶ Logo, a bem-aventurança é uma realidade suprassensível.

Em seguida, Tomás de Aquino afirma que a vida feliz, a *beatitudine* é fruto tanto da potência intelectual, quanto da vontade, ambas estão comprometidas com a bem-aventurança do homem: “Assim, pois, a essência da bem-aventurança consiste em ato da inteligência. Pertence, porém, à vontade o prazer consequente à bem-aventurança [...]”.²⁹⁷ Erra gravemente quem coloca sua felicidade nos bens corpóreos, nas riquezas, no poder, nas honras ou fama, “somente no conhecimento de Deus aquieta-se o desejo do homem”.²⁹⁸

Por fim, o Aquinate é explícito ao dizer que a beatitude do homem – *beatitudo hominis* – está na essência divina, mostrando o ápice do tratado sobre a vida beata: “A última e perfeita bem-aventurança não pode estar senão na visão da essência divina. [...] Assim sendo, terá a sua perfeição na união com Deus como seu objeto, e só nisso consiste a bem-aventurança do homem [...]”.²⁹⁹ Existe um desejo natural no homem de conhecer que só será plenamente realizado na visão da essência divina.

²⁹³ AQUINO, 2010, I-II, q. 1, a. 1, rep.

²⁹⁴ *Ibid.*

²⁹⁵ *Ibid.*, I-II, q. 3, a. 1, rep.

²⁹⁶ *Ibid.*, I-II, q. 3, a. 3, rep.

²⁹⁷ *Ibid.*, I-II, q. 3, a. 4, rep.

²⁹⁸ *Id.*, 1977, part. I, c. 108.

²⁹⁹ *Id.*, 2010, I-II, q. 3, a. 8, rep.

3.3 A inabitação trinitária como plenitude da vida sobrenatural

O homem é justificado pela graça santificante que atua nele, graça essa que é o início da vida beata. Essa afirmação é entendida com o que escreve o Apóstolo: “Agora vemos em espelho e de maneira confusa, mas, depois, veremos face a face. Agora meu conhecimento é limitado, mas, depois, conhecerei como sou conhecido” (1 Cor 13,12). A mesma vida sobrenatural, que atua nos santos que estão no céu, é a mesma vida que atua nos justos na terra, diferenciando apenas os seus estados.

A beatitude que nesta vida se experimenta imperfeitamente, na vida futura, será plena e total, sem nenhuma ausência. A contemplação da essência divina será perfeita. Assim, [...] “para a perfeita contemplação é necessária a incolumidade corpórea, e para esta se ordenam todos os utensílios necessários à vida”.³⁰⁰ Como já se sabe, o desejo será saciado quando este repousar no objeto desejado, dessa forma, a vida beata tem sua realização plena não nesta terra, mas na vida futura, lá está o coroamento da vida do homem.

3.3.1 A graça é o prelúdio da glória

A clássica expressão tomista “*Gratia nihil aliud est quam quaedam inchoatio gloriae in nobis*”³⁰¹ – A graça não é outra coisa senão um início da glória em nós – é o prelúdio da vida beata que a inabitação trinitária realiza no homem justo. Há duas dimensões da vida beata, uma que se apresenta já aqui nesta vida e outra na vida futura. Tomás de Aquino faz essa distinção e coloca as balizas preliminares da beatitude.

A inabitação das Pessoas trinitárias na alma do homem infunde nele essa graça que é germe da glória eterna, como nota-se: “Ora, a caridade, como sobre-excede a capacidade da natureza humana, como já foi dito, não pode provir de nenhuma causa natural, mas somente da graça do Espírito Santo, que a infunde”.³⁰² Com isso, a proporção que é dada da graça não depende da natureza, mas do seu doador, como escreve o Apóstolo: “Mas a cada um de nós foi dada a graça pela medida do dom de Cristo” (Ef 4, 7).

Sobre a vida beata, o Aquinate faz a distinção da que se realiza já nesta vida e diz respeito ao início da bem-aventurança, como acontece nos justos, mesmo que sendo de forma imperfeita. E a que diz respeito à vida futura, esta entende-se como a bem-aventurança perfeita.³⁰³ Nessa distinção realizada, há a ação das virtudes da fé e da esperança

³⁰⁰ *Id.*, 2017, III, c. 27, 1.

³⁰¹ *Id.*, 2010, II-II, q. 24, a. 3, ad. 2.

³⁰² *Ibid.*, II-II, q. 24, a. 3, rep.

³⁰³ *Ibid.*, I-II, q. 69, 2, rep.

respectivamente. Garrigou-Lagrange se exprime em consonância com esse pensamento quando escreve: “aqui nós conhecemos a Deus, não na luz da plena visão, mas na obscuridade da fé infusa e além disso, embora esperemos possuí-lo de uma forma inamissível, aqui nós podemos perdê-lo por nossa culpa”.³⁰⁴

Ora, a graça santificante é a mais elevada das graças, porque “ordena o homem imediatamente à união com o fim último”,³⁰⁵ que é o próprio Deus em sua essência. A vida é a mesma tanto para os justos na terra, quanto para os que já contemplam a vida beata, como afirma Garrigou-Lagrange, já que ambos vivem da mesma graça: “É a mesma vida sobrenatural, a mesma graça santificante que está presente no justo aqui na terra e nos santos no céu; é também a mesma caridade infusa [...]”.³⁰⁶

A visão beatífica realiza-se no homem justificado pela graça santificante. Por meio da inabitação da Trindade, Deus está presente na criatura racional, como nota-se: “Ninguém pensaria em dizer, seguramente, que a visão beatífica baseia-se no fato de que Deus está presente nos bem-aventurados com sua presença de imensidade, mas que está presente nele por sua graça, mediante o qual foi tomado por amigo [...]”.³⁰⁷ A vida beata que acontecerá plenamente na vida futura para os bem-aventurados, acontece agora imperfeitamente pela graça naqueles que foram justificados, ambos vivem a mesma vida beatífica, mas em diferentes estados.

Tomás de Aquino escreve ainda que o homem constituído em graça tem pleno direito à vida eterna, ou seja, à vida beatífica. O Aquinate apresenta duas condições de mérito, apresentar-se-á aqui a segunda condição, que é o mérito procedente da graça do Espírito Santo, note-se como ele desenvolve o seu pensamento:

A obra meritória do homem pode ser vista de duas maneiras. De um modo, segundo procede do livre-arbítrio. De outro modo, segundo procede da graça do Espírito Santo. [...] O mérito neste caso é avaliado segundo o poder do Espírito Santo que nos move para a vida eterna, [...]. O preço desta obra deve ser estimado segundo a dignidade da graça que torna o homem participante da natureza divina e o faz adotar como filho de Deus. A herança lhe é devida em razão deste direito de adoção [...].³⁰⁸

Tomás de Aquino traz como base dessa afirmação os textos das Sagradas Escrituras no qual revelando que o Espírito Santo é esta fonte de água: “Pois a água que eu lhe der tornar-se-á nele fonte de água jorrando para a vida eterna” (Jo 4, 14). E em outra passagem, o Doutor

³⁰⁴ GARRIGOU-LAGRANGE, Reginald. *As três idades da vida interior*. São Paulo: Cultor de Livros, 2018a, tomo I, p. 41.

³⁰⁵ AQUINO, 2010, I-II, q. 111, a. 5, rep.

³⁰⁶ GARRIGOU-LAGRANGE, 2018a, tomo I, p. 41.

³⁰⁷ TOMÁS, Juan de Santo. *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana*. Madri: Aldecoa Burgos, 1948, p. 105.

³⁰⁸ AQUINO, 2010, I-II, q. 114, a. 3, rep.

Angélico apresenta o direito à herança: “E se somos filhos, somos também herdeiros” (Rm 8, 17a).

Com isso, a alma, atingida pela graça santificante, é impulsionada a agir segundo os preceitos divinos. Ou seja, a Trindade que inabita o homem lhe comunica a adoção divina e o impulsiona a atos divinos. Esse é o sustentáculo do pleno direito à vida beata que a criatura racional em estado de graça comporta. O Espírito Santo que habita o homem é, desta forma, penhor da vida beata, em vista de uma realidade futura.³⁰⁹

3.3.2 A visão beatífica coroação da vida sobrenatural

A expressão joanina *videbimus eum sicut est* (1 Jo 3,2) – Seremos semelhantes a ele, porque o veremos tal como ele é – expressa uma parcela da relação que a criatura beata terá com Deus. Relata o Apóstolo Paulo, hoje vê-se a Deus de maneira obscura, mas na vida futura, ver-se-á face a face. Nesta vida conhece-se a Deus de maneira imperfeita, na vida futura de forma perfeita, como eu sou conhecido por ele (cf. 1 Cor 13,12). A Igreja chama esse entendimento de *visão imediata da essência divina*.

Segundo Tomás de Aquino, na questão em que se busca saber o que é a bem-aventurança – *quid sit beatitudo* – primeiramente ele define que o fim último do homem chama-se bem-aventurança e que “o último fim do homem é o bem incriado, isto é, Deus, pois só Deus pode satisfazer a vontade do homem”.³¹⁰ Com isso, a bem-aventurança é o sumo bem do homem, ou seja, o próprio Deus em sua essência.

Sobre isso, continua o Doutor Angélico a afirmar que no homem o desejo só é satisfeito com a plena realização do seu fim e este só será possível perfeitamente na vida beata:

Por conseguinte, o desejo natural de conhecer não pode estar em nós satisfeito senão quando conhecermos a primeira causa, não de qualquer modo, mas na sua essência. Ora, já foi acima demonstrado que a primeira causa das coisas é Deus. Logo, o fim último da criatura racional é ver Deus na sua essência.³¹¹

O homem está inquieto enquanto não repousa definitivamente no seu Bem último, no qual seu intelecto aponta com o desejo de conhecer a verdade. A alma só é satisfeita quando unida definitivamente com a divindade, à qual durante sua vida se assemelhou em natureza por graça.

³⁰⁹ *Ibid.*, I-II, q. 114, a. 3, ad. 3.

³¹⁰ *Ibid.*, 2010, I-II, q. 3, a. 1.

³¹¹ *Id.*, 1977, part. I, c. 104, 2.

Tomás de Aquino, ao tratar sobre os *novíssimos*, afirma que “o efeito é semelhante à causa”.³¹² Dessa forma, se a causa da divinização do homem é a graça santificante, e ela que torna o homem apto para receber a presença da Trindade na alma racional, o efeito naquele que foi agraciado é a própria beatitude, que é entendida como a visão imediata de Deus, mesmo que de forma imperfeita.

O Aquinate comentando o texto de João que diz: “Seremos semelhantes a ele, porque o veremos tal como ele é” (1 Jo 3,2), Tomás de Aquino afirma que a passagem citada, “[...] fala da semelhança que consiste na participação da luz da glória”.³¹³ Participação essa que é atingida na visão beatífica. Em outro momento afirma também que de forma perfeita a inteligência só atinge a visão de Deus quando alcançada pela luz da glória:

A nossa inteligência, com efeito, pela sua própria natureza não está posta em última disposição para aquela forma que é a verdade, pois se o estivesse de início a possuiria. É necessário, pois que, para adquiri-la, seja levada por alguma disposição que lhe é de novo acrescida, e esta disposição é chamada “Luz da Glória”. Por essa luz a nossa inteligência é aperfeiçoada por Deus, pois só Ele possui por natureza a sua própria forma.³¹⁴

Na Suma contra os Gentios, Tomás de Aquino explica a presença da luz da glória no intelecto humano como sendo necessária para a visão divina: “Com efeito, é impossível que a forma própria de uma coisa se torne forma de outra coisa, a não ser que esta tenha alguma semelhança com a coisa que tem a forma própria [...]”.³¹⁵ Essa é a condição *sine qua non* para o intelecto criado alcançar a essência divina, como demonstra:

Ora, a essência divina é a forma própria inteligível do intelecto divino, proporcionada a ele, pois estas três coisas identificam em Deus: o intelecto, aquilo pelo qual conhece, e o que é conhecido. Logo, é impossível que essa essência se torne a forma inteligível de um intelecto criado, a não ser que este participe de alguma semelhança divina. Por isso, a participação da semelhança divina é necessária para que a substância de Deus seja vista.³¹⁶

Sendo assim, como fora afirmado anteriormente, a vida na graça, ou seja, a graça santificante não realiza no homem outra coisa senão a comunhão com a vida divina, o *divinae consortes naturae*.³¹⁷ Contudo, essa visão será de maneira plena e perfeita quando na vida futura os justos verão a Deus tal qual Ele é.

Entrar na beatitude é para o justo a maior alegria que se pode ter, não há felicidade maior, porque foi para isso que a criatura racional fora criado e para o qual ela tem o seu fim. Nada mais se porá entre a alma justa e Deus, essa união será perfeitíssima: “Ninguém pode

³¹² *Id.*, 2017, IV, c. 82, 3.

³¹³ *Id.*, 2010, I, q. 12, a. 2, ad. 1.

³¹⁴ *Id.*, 1977, part. I, c. 105.

³¹⁵ *Id.*, 2017, III, c. 53, 1.

³¹⁶ *Ibid.*

³¹⁷ Conferir o ponto 1.1.1 deste trabalho, quando trata da participação formal na natureza divina.

expressar a alegria que será gerada por esta visão absolutamente imediata, que será como uma fusão espiritual de nossa alma, de nossa inteligência e da essência divina, uma ininterrupta união transformante, uma comunhão íntima e perfeita [...]”.³¹⁸

A união imediata e perfeita causa na alma a contemplação em seu grau último, que é caracterizada pelo amor à Verdade divina, sem que haja indissolubilidade, como define o Aquinate: “E esta é a perfeição última da vida contemplativa, que consiste não simplesmente em ver, mas também em amar a Verdade divina”.³¹⁹ Essa vida contemplativa, que também é entendida como visão imediata de Deus, excede qualquer prazer humano.

O Magistério da Igreja com a Bula *Ne super his* apresenta que: “Confessamos, pois e cremos que as almas purificadas separadas dos corpos estão no céu, no reino dos céus e no paraíso, recolhidas junto a Cristo na comunhão dos anjos, e que, conforme a lei comum, veem claramente a Deus e à divina essência, face a face [...]”.³²⁰ Com isso, o Magistério definiu que a visão beatífica de Deus nas criaturas racionais já purificadas que se encontram na vida futura, é intuitiva e elas veem Deus face a face de maneira imediata, desnuda e ininterrupta até:

[...] depois da paixão e da morte de Nosso Senhor Jesus Cristo viram e veem a essência divina com uma visão intuitiva e, mais ainda, face a face – sem que haja mediação de nenhuma criatura como objeto de visão, revelando-se ao invés sua essência divina de modo imediato, desnudo, claro e manifesto –, e que aqueles que assim veem, gozam plenamente da mesma essência divina [...].³²¹

A visão beatífica produz ainda virtudes na alma purificada, assim como existem as virtudes purificadoras, há também as virtudes dos já purificados. Em relação a isso, escreve Tomás de Aquino: “Nessas circunstâncias, a prudência só tem em mira as coisas divinas; a temperança desconsidera os desejos térreos; a fortaleza ignora as paixões e a justiça associa-se para sempre ao pensamento divino, buscando imitá-los”.³²² Essas virtudes são próprias dos santos ou dos que alcançaram o máximo da perfeição.

Tomás de Aquino discorre sobre a beatitude do homem e define que sua felicidade não consiste nos deleites da carne, não está nas honras, menos ainda na glória humana, ou na riqueza, não se encontra no poder mundano, nos bens corpóreos, na parte sensitiva, não consta nem mesmo de atos das virtudes morais ou da prudência. Porém, a beatitude última do homem encontra-se na contemplação, como nota-se: “Se, pois, a felicidade última do homem não

³¹⁸ GARRIGOU-LAGRANGE, 2018b, tomo II, p. 1363.

³¹⁹ AQUINO, 2010, II-II, q. 180, a. 7, ad. 1.

³²⁰ JOÃO XXII. Constituição *Ne super his*. In: DENZINGER, Henrich. Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral. Trad. José Marino; Johan Konings. São Paulo: Loyola, 2007, n. 991.

³²¹ BENTO XII. Carta *Benedictus Deus*. In: DENZINGER, Henrich. Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral. Trad. José Marino; Johan Konings. São Paulo: Loyola, 2007, n. 1000.

³²² AQUINO, 2010, I-II, q. 61, a. 5.

consiste nas coisas exteriores ditas bens da fortuna, nem nos bens corpóreos, nem nos bens da parte sensitiva, [...]; de tudo isso resulta que a felicidade última do homem está na contemplação da verdade”.³²³

Assim sendo, nota-se que a contemplação não é própria de nenhuma outro animal a não ser do homem, somente a criatura racional é capaz dessa ação. O Aquinate descreve assim: “Aliás, essa é a única atividade própria do homem, e dela de nenhum modo outro animal participa”.³²⁴ Essa operação une por semelhança o homem aos seres superiores, pois essa atividade humana é a única que se encontra em Deus e nas substâncias separadas.

Ora, definiu-se que a vida beata está na contemplação da essência de Deus, de forma defeituosa já se experimenta agora e a sua perfeição encontra-se na vida futura. Logo, compreende-se o que o Aquinate escreveu sobre a perfeição do corpo: “Com efeito, para a perfeita contemplação é necessária a incolumidade corpórea, e para esta se ordenam todos os utensílios necessários à vida”.³²⁵ Só se alcança a visão beatífica aquela alma purificada e sem mancha.

A relação da perfeita beatitude com a vida futura implica na afirmação tomista que tal beatitude não é encontrada no conhecimento de Deus pela fé. Nesse estágio da alma, na visão beatífica, a fé não é necessária, pois é suprimida pela contemplação face a face da essência divina. Quanto a esse pensamento Tomás de Aquino afirma:

Além disso, diz-se que o conhecimento de Deus é fim, enquanto nos une ao fim último das coisas, que é Deus. Ora, pelo conhecimento de fé, a verdade em que se acredita não se apresenta perfeitamente ao intelecto, porque a fé é das coisas ausentes, não das presentes.³²⁶

Essa afirmação corresponde ao que o Apóstolo escreveu aos Coríntios: “Por conseguinte, estamos sempre confiantes, sabendo que, enquanto habitamos neste corpo, estamos fora da nossa mansão, longe do Senhor, pois caminhamos pela fé e não pela visão” (2 Cor 5,6). Disso, conclui-se que a beatitude do homem não está nesta vida, mas na vida futura com Deus.

Por fim, Tomás de Aquino afirma que deve-se pedir a completude perfeita da vida beata, que agora se encontra defeituosa, mas na vida futura apresentar-se-á sem defeito, completa. Petição essa na qual o homem deve fazer-se participante da glória infinita de Deus: “Depois do desejo e do pedido da glória de Deus, deve o homem desejar e solicitar fazer-se participante

³²³ *Id.*, 2017, III, c. 27, 1.

³²⁴ *Ibid.*

³²⁵ *Ibid.*

³²⁶ *Ibid.*, III, c. 40, 5.

dessa glória”.³²⁷ Cabe ao homem pedir aquilo que lhe é possível, não por virtude própria, mas por graça divina. A participação da glória de Deus na vida beata, que “consiste na união com Deus, é também chamado de *vida eterna*, por analogia com a ação vivificante da alma, enquanto esta é também chamada vida”.³²⁸

³²⁷ *Id.*, 1977, part. II, c. 9, 1.

³²⁸ *Ibid.*, part. II, c. 9, 17.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo geral deste trabalho foi demonstrar o dogma da inabituação da Trindade na alma do homem e a relação que tem com a salvação segundo Santo Tomás de Aquino. Após investigar a vasta obra do Doutor Angélico e ainda passar por grandes nomes principalmente de dominicanos, verificou-se com êxito a relevância do tema da inabituação das Pessoas trinitárias e da salvação do homem intrinsecamente relacionadas para o estudo da Teologia atual.

Percorrer o itinerário teológico de Tomás de Aquino possibilitou entender, de forma sistemática, a gravidade da escolha errada do homem que pecou, e, que, assim, perdeu o estado de justiça original. Em consequência disso, surge a necessidade de ser reestabelecido o estado de graça do homem por meio da comunicação da graça santificante. Dessa forma, no momento em que a graça santificante atua na criatura racional, acontece a inabituação da Trindade. Com isso, foram apresentados a natureza, o modo e o patrimônio comum da inabituação que se refere às três Pessoas da Trindade, além do que se ressaltou a finalidade dessa presença para o homem.

O pensamento de Tomás de Aquino, neste trabalho, notavelmente contribuiu para a percepção da inabituação da Trindade que tem como ápice a vida beata no homem redimido. Demonstra-se, assim, que o pecado das origens que levou o homem à desordem e à queda, foi sanado pela atuação da graça santificante, possibilitada pela capacidade de abertura do homem a Deus, chegando à plenitude da vida sobrenatural que é a visão de Deus: agora, de maneira imperfeita; e, na vida futura, perfeitamente.

Por fim, após ter trilhado um percurso na teologia da graça, na inabituação e na visão beatífica, notou-se que este trabalho contribuiu com a comunidade acadêmica e os demais interessados no aprofundamento do tema e na exposição da doutrina de Tomás de Aquino. Além disso, ressaltou-se a importância da inabituação da Trindade e de sua relação com a salvação do homem para a vida cristã, tornando assim esse dogma mais compreensível para cada fiel e inspirando para uma vida plena na graça e no Espírito Santo.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Trad. Ivone Castilho Benedetti. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- AGOSTINHO. *Comentário aos salmos*. São Paulo: Paulus, 2014.
- AGOSTINHO. *A Trindade*. Trad. Augustinho Belmonte. In: Coleção Patrística. 7, São Paulo: Paulus, 1995.
- ANTIOQUIA, Inácio de. *Carta aos Efésios*. Trad. Ivo Storniolo; Euclides M. Balancin. 2. ed. In: Coleção Patrística. 1, São Paulo: Paulus, 1995.
- AQUINO, Tomás de. *Suma contra os Gentios*. Trad. D. Odilão Moura. 2. ed. Campinas: Ecclesiae, 2017.
- AQUINO, Tomás de. *Questões disputadas sobre a alma*. Trad. Luiz Astorga. São Paulo: É Realizações, 2014.
- AQUINO, Tomás de. *As virtudes morais: questões disputadas sobre a virtude*. Trad. Paulo Faitanin; Bernardo Veiga. Campinas: Ecclesiae, 2012.
- AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. Trad. Aldo Vannucchi et al. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2010.
- AQUINO, Tomás de. *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo: el misterio de la Trinidad*. Pamplona: EUNSA, 2002.
- AQUINO, Tomás de. *Comentario a la segunda epístola a los Corintios*. Cuauhtémoc: Tradición, 1986.
- AQUINO, Tomás de. *Compêndio de Teologia*. Trad. D. Odilão Moura. Rio de Janeiro: Presença, 1977.
- ARINTERO, Juan Gonzalés. *A evolução mística: e o desenvolvimento e vitalidade da Igreja*. Rio de Janeiro: CDB, 2019.
- AREOPAGITA, Pseudo Dionísio. *Obras Completas: Los nombres de Dios*. Madri: BAC, 2007.
- AUER, Johann; RATZINGER, Joseph. *Curso de Teología Dogmática: el evangelio de la gracia*. Barcelona: Helder, 1982, tomo V.
- BALTHASAR, Hans H. von. *A oração contemplativa*. Trad. Ney Vasconcelos. São Paulo: Paulus, 2019.
- BÍBLIA de Jerusalém. Trad. Jorge Cesar Mota et al. 8. ed. São Paulo: Paulus, 2012.
- BORRIELO, L. (dir) et al. *Dicionário de mística*. Trad. Benôni Lemos et al. São Paulo: Paulus; Loyola, 2003.
- CESARÉIA, Basílio de. *Tratado sobre o Espírito Santo*. Trad. Roque Fragiotti; Monjas Benedictinas. In: Coleção Patrística. 14, São Paulo: Paulus, 1998.

- CRUZ, Juan Cruz. in *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo: el misterio de la Trinidad*. Pamplona: EUNSA, 2002.
- DENZINGER, Henrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. Trad. José Marino; Johan Konings. São Paulo: Loyola, 2007.
- EUGÊNIO IV. Bula *Cantate Domino*. In: DENZINGER, H. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. Trad. José Marino; Johan Konings. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2007.
- FROGET, Barthélemy. *De L'habitation du saint-Esprit dans les ames justes: d'après la doctrine de Saint Thomas D'Aquin*. Paris: P. Lethielleux, 1938.
- GARDEIL, Ambroise. *La verdadeira vida cristiana*. Buenos Aires: Desclée de Bouver, 1946.
- GARDEIL, Ambroise. *La structure de l'ame et l'expérience mystique*. Paris: Gabalda, 1927a, tomo I.
- GARDEIL, Ambroise. *La structure de l'ame et l'expérience mystique*. Paris: Gabalda, 1927b, tomo II.
- GARRIGOU-LAGRANGE, Reginald. *As três idades da vida interior*. São Paulo: Cultor de Livros, 2018a, tomo I.
- GARRIGOU-LAGRANGE, Reginald. *As três idades da vida interior*. São Paulo: Cultor de Livros, 2018b, tomo II.
- GARRIGOU-LAGRANGE, Reginald. *Perfection chrétienne et Contemplation: selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix*. Saint-Maximin: La Vie Spirituelle, 1913.
- GAUME, Jean-Joseph. *Tratado del Espíritu Santo*. México: [s.n.], 1878, tomo II.
- GILSON, Etienne. *El tomismo: introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Trad. Fernando Múgica. Pamplona: EUNSA, 1978.
- JOÃO PAULO II. Carta Encíclica *Dominum et Vivificantem*. In Encíclicas de João Paulo II. São Paulo: 1997.
- LEÃO XIII. Carta Encíclica *Divinum illud munus*. In: DENZINGER, H. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. Trad. José Marino; Johan Konings. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2007.
- MARÍN, Antonio Royo. *Teologia da perfeição cristã*. Anápolis: Magnificat, 2020.
- MARÍN, Antonio Royo. *Teologia de la perfeccion cristiana*. 4. ed. Madrid: BAC, 1962a, tomo I.
- MATEO-SECO, Lucas. *Dios Uno y Trino*. 2. ed. Pamplona: EUNSA, 2005.
- OTT, Ludwig. *Manual de Teología Dogmática*. 5. ed. Barcelona: Helder, 1966.
- PHILIPON, Marie-Michel. *Dones del Espírito Santo*. 4. ed. Madrid: Palabra, 1997, v. II.
- PIKAZA, Xavier; SILANES, Nereo. *Dicionário teológico: o Deus cristão*. São Paulo: Paulus, 1998.

PIO XII. Carta Encíclica *Mystici Corporis*. In: DENZIGER, H. Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral. Trad. José Marino; Johan Konings. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2007.

PLUS, Raul. *Deus em nós*. Trad. Alexandrino Monteiro. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1940.

RAMPAZZO, Lino. *Metodologia científica: para alunos dos cursos de graduação e pós-graduação*. 8. ed. São Paulo: Loyola, 2015.

RAHNER, Karl. *Escritos de Teología*. Madrid: Taurus, 1962, tomo IV.

RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *El don de Dios*. Santander: Sal Terrae, 1991.

SAN JOSE, Valentin. *La inhabitacion de Dios en el alma justa*. 4. ed. Sevilla: Apostolado Mariano, 1995.

SCHMAUS, Michael. *Teología Dogmática: la Trinidad de Dios*. Madrid: Rialp, 1960.

TAMAYO, Juan. *Novo Dicionário de Teologia*. Trad. Celso Márcio Teixeira et al. São Paulo: Paulus, 2009.

TANQUEREY, Adolphe. *Compêndio de Teologia Ascética e Mística*. São Paulo: Cultor de Livros, 2017.

TANQUEREY, Adolphe. *Nuestra participación de la vida divina*. Trad. Daniel Garcia Hughes. Santiago do Chile: Splendor, 1937.

TOMÁS, Juan de Santo. *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana*. Madri: [s.n.], 1948.