



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**ITALO DANT ALVES MONTEIRO**

**A NOÇÃO DE SINDÉRESE EM TOMÁS DE AQUINO**

**FORTALEZA**

**2024**

ITALO DANT ALVES MONTEIRO

A NOÇÃO DE SINDÉRESE EM TOMÁS DE AQUINO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre. Área de concentração: Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Luís Carlos Silva de Sousa.

FORTALEZA

2024

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Federal do Ceará  
Sistema de Bibliotecas

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

M776n Monteiro, Italo Dant Alves.

A noção de sindérese em Tomás de Aquino / Italo Dant Alves Monteiro. – 2024.  
105 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2024.

Orientação: Prof. Dr. Luís Carlos Silva de Sousa.

1. Ética tomista. 2. Sindérese. 3. Consciência. 4. Lei natural. I. Título.

CDD 100

---

ITALO DANT ALVES MONTEIRO

A NOÇÃO DE SINDÉRESE EM TOMÁS DE AQUINO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre. Área de concentração: Filosofia.

Aprovada em 05/11/2024.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Luís Carlos Silva de Sousa (Orientador)  
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia (UFC/UNILAB)

---

Prof. Dr. Átila Amaral Brilhante (Examinador Interno)  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. Paulo Sergio Faitanin (Examinador Externo)  
Universidade Federal Fluminense (UFF)

Para meu pai, Walfrido Barroso Monteiro  
Júnior, e minha mãe, Elizabete Alves  
Monteiro, pelo amor, confiança e apoio  
irrestrito.

## AGRADECIMENTOS

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

A Deus, que deu-me a graça de nascer em minha família, a quem dedico esta obra, inesgotável fonte de amor, incentivo e compreensão, e em especial para meu avô, que me ensinou o que é ser paciente em tempo de debilidade.

Agradeço a todos os servidores, em especial ao Sebastião Barroso, pela prontidão e diligência. Também a todos os professores do colegiado do curso de Filosofia da UFC, que me proporcionaram, cada um em sua medida, não uma mera aproximação do conhecimento, mas a manifestação da palavra *educação*, pois não somente me ensinaram, me fizeram aprender. A palavra *mestre* nunca fará justiça aos professores que tive, que mesmo sem nominar, terão eternamente meus agradecimentos.

Um agradecimento especial ao meu orientador Prof. Dr. Luís Carlos Silva de Sousa (UFC/UNILAB-CE), pelo apoio constante e pelo pronto incentivo, todas as conversas e discussões no processo de elaboração, revisão acurada e crítica desta pesquisa, ao compartilhar parte de sua sabedoria, conduzindo o trabalho de maneira disciplinada, porém amigável, deixando uma contribuição permanente e extremamente positiva em minha vida acadêmica.

Aos insígnies professores Átila Amaral Brilhante (UFC-CE) e Paulo Sergio Faitanin (UFF-RJ), por terem gentilmente aceito participar da revisão e da banca de defesa, por me honrarem com suas presenças, pelos comentários e pelos sábios conselhos, imensamente importantes acerca do tema.

Aos amigos Jefferson Luis Rodrigues de Farias e Iago Nicolas de Abreu Soares e todos os amigos e colegas do mestrado em Filosofia, do Grupo de estudos em Filosofia Medieval (GEFIM-UFC), do Grupo de estudos em Tomás de Aquino (GETA-UFC), do Instituto Jacques Maritain do Brasil, e a todos que, direta ou indiretamente, colaboraram para a conclusão deste trabalho.

“[...] Dessa forma, o primeiro princípio da razão prática está fundamentado sobre a razão de bem e é o seguinte: ‘o bem é aquilo que todos apetezem’”. (Aquino, 2011, p. 80)

## RESUMO

Esta presente dissertação objetiva esclarecer a seguinte questão: qual a noção de *synderesis* em Santo Tomás de Aquino (1224/1225-1274), em especial na questão 79, artigo 12, da *Prima Pars* da *Summa theologiae*? Essa análise permite traçar paralelo com a questão 16, em 3 artigos, das *Questões disputadas sobre a verdade*. A *synderesis* seria uma disposição permanente, um *habitus* especial, que incita fazer o bem e evitar o mal. Poderemos entender, assim, como a *synderesis* influencia a consciência moral, presente na questão 17 das *Quaestiones disputatae De veritate*, e como ela se exprime na lei natural, presente na questão 94 da *Prima Secundae* da *Summa theologiae*. Esses elementos nos fornecem os fundamentos da “catedral” moral de Santo Tomás, a base de compreensão do princípio do agir moral, anterior à virtude prudencial, princípio que se encontra radicado na natureza racional humana, de acordo com a *synderesis* como disposição intelectual natural, que nos permite conhecer a lei moral natural.

**Palavras-chave:** Ética tomista; Síndérese; Consciência; Lei natural.



## ABSTRACT

This dissertation aims to clarify the following question: what is the notion of *synderesis* in St. Thomas Aquinas (1224/1225-1274), especially in question 79, article 12, of the *Prima Pars* of the *Summa theologiae*? This analysis allows us to draw a parallel with question 16, in 3 articles, of the *Disputed Questions about truth*. *Synderesis* appears to be a permanent disposition, a special *habitus*, which incites us to do good and to avoid evil. We will thus be able to understand how *synderesis* influences the moral conscience, present in question 17 of the *Quaestiones disputatae De veritate*, and how it is expressed in the natural law, present in question 94 of the *Prima Secundae* of the *Summa theologiae*. These elements provide us with the foundations of St. Thomas' moral “cathedral”, the basis for understanding the principle of moral action, prior to prudential virtue, a principle that is rooted in human rational nature, according to *synderesis* as a natural intellectual disposition, which allows us to know the natural moral law.

**Keywords:** Thomist ethics; Synderesis; Conscience; Natural law.

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

<i>Sth</i>	<i>Summa theologiae</i>
<i>ScG</i>	<i>Summa contra Gentiles</i>
<i>Super Sent</i>	<i>Scriptum super Sententiis</i>
<i>De Veritate</i>	<i>Quaestiones disputatae De veritate</i>
<i>De potentia</i>	<i>Quaestiones disputatae De potentia</i>
<i>De virtutibus</i>	<i>Quaestiones disputatae De virtutibus</i>
<i>Quolibet</i>	<i>Quaestiones disputatae De quolibet</i>
<i>De Regno</i>	<i>De Regno ad regem Cypri</i>
<i>Super Eph</i>	<i>Super Epistolam B. Pauli ad Ephesios lectura</i>
<i>Sententia libri Ethicorum</i>	<i>Commentaria in Aristotelem Sententia libri Ethicorum</i>

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	12
<b>2 A NOÇÃO DE SINDÉRESE</b> .....	14
2.1 A natureza de sindérese.....	15
2.2 Se a sindérese é uma potência do intelecto ( <i>Sth. Ia, q. 79, a. 12</i> ).....	18
2.3 Se a sindérese é um <i>habitus</i> ou uma potência ( <i>De Veritate, q. 16, a. 1</i> ).....	34
2.4 A possibilidade do erro na sindérese ( <i>De Veritate, q. 16, a. 2</i> ).....	39
2.5 A extinção da sindérese ( <i>De Veritate, q. 16, a. 3</i> ).....	41
2.6 Síntese.....	43
<b>3 A RELAÇÃO ENTRE SINDÉRESE E CONSCIÊNCIA MORAL</b> .....	44
3.1 A natureza da consciência moral.....	46
3.2 Se a consciência moral é uma potência do intelecto ( <i>Sth. Ia, q. 79, a. 13</i> ).....	52
3.3 As características e aplicação da consciência moral ( <i>De Veritate, q. 17, aa. 1-2</i> ).....	54
3.4 A falseabilidade da consciência moral ( <i>De Veritate, q. 17, a. 2</i> ).....	57
3.5 A obrigatoriedade da consciência moral. ( <i>De Veritate, q. 17, aa. 3-5</i> ).....	60
3.6 Síntese.....	67
<b>4 A RELAÇÃO ENTRE SINDÉRESE E LEI MORAL NATURAL</b> .....	69
4.1 A natureza da lei moral natural ( <i>Sth. Ia IIae, q. 94</i> ).....	70
4.2 A relação da lei natural com a consciência moral.....	80
4.3 Síntese.....	87
<b>5 CONCLUSÃO</b> .....	89
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	102

## 1 INTRODUÇÃO

O objetivo desta dissertação consiste em esclarecer a seguinte questão: qual a noção de *sindérese* em Santo Tomás de Aquino (1224/1225-1274), em especial na questão 79, artigo 12, da *Prima Pars* da *Summa theologiae*? Essa análise permite traçar paralelo com a questão 16, em 3 artigos, das *Questões disputadas sobre a verdade*. A *sindérese* seria um *habitus* permanente e natural, um *habitus* especial, que incita fazer o bem e evitar o mal. Poderemos entender, assim, como a *sindérese* influencia a consciência moral, presente na questão 17 das *Quaestiones disputatae De veritate*, e como ela se exprime na lei natural, presente na questão 94 da *Prima Secundae* da *Summa theologiae*.

É nossa intenção determinar o que é o *habitus* especial da *sindérese*, o *habitus* que nos permite conhecer o primeiro princípio da razão prática, assim como demonstrar como esse *habitus* especial atua em concordância com a consciência moral e a lei natural moral, no agenciamento moral, constituindo a “catedral” moral tomasiana.

É inegável que o Aquinate tratou de elementos éticos; porém, ele não nos apresentou uma obra sistemática e sintética, a não ser elaborações e comentários em diversos lugares de suas obras, como no *Comentário às Sentenças*, na *Suma contra os Gentios*, nas *Questões disputadas*, no *Comentário à Ética a Nicômaco*, e, de forma mais elaborada e madura, na *Suma Teológica*<sup>1</sup>, nas últimas questões e tratados da *Prima Pars*, e praticamente em toda a *Secunda Pars*, abordando tais questões na medida que suas preocupações intelectuais o exigiam, e infelizmente muitas das vezes deixando obras inacabadas, devido a sua precoce e atarefada vida, e outras vezes completada por alguns discípulos autorizados, como seu secretário pessoal, Reginaldo de Piperno.

De modo que para sanar algumas das questões supracitadas, é necessário recorrer a boa parte de sua extensa produção intelectual para extrair dela as linhas arquitetônicas de sua teoria moral.

Nossa hipótese é a de que a *sindérese*, como Santo Tomás a configura, fornece não só uma via segura no agenciamento moral, mas ela fornece uma via segura na compreensão e concretização da lei natural moral, ao fornecer “as regras incomutáveis [...] os primeiros

<sup>1</sup> Usaremos a abreviação *STh* para nos referir à obra *Suma Teológica*, usando a tradução de Alexandre Correia, Editora Ecclesiae, 2016, assim como utilizaremos *De Veritate* para nos referir à obra *Questões disputadas sobre a verdade, Questão 16 e 17*, utilizando a tradução do Paulo Faitanin e Bernardo Veiga da editora Ecclesiae, 2015. Quando necessário, usaremos o texto original em latim disponível no *Corpus Thomisticum* (<https://www.corpusthomicum.org/>). Para as demais obras de Santo Tomás, utilizaremos apenas o texto original, em Latim, disponível na mesma fonte. Com relação às referências bíblicas, utilizaremos a tradução da *Bíblia de Jerusalém*, editora Paulus, 1º ed., 2002; porém, quando as citações bíblicas encontrarem-se em outros textos, não faremos alterações nestas citações.

princípios das coisas operáveis, em relação às quais não é possível errar”<sup>2</sup>, pois, se levarmos em conta que existe uma natureza humana, esta natureza humana é a mesma para todos os homens, conseqüentemente, todos podem se fiar em tal via que seguramente encaminha ao melhor agenciamento possível.

Portanto, com possibilidade de atingir o conhecimento acerca dos primeiros princípios universais do direito de modo infalível, por meio do que há de mais radical em nossa natureza, que é a razão, o *habitus* da sindérese atua como um *habitus* intelectual especial permanente em *entender* o bem e apresentar a razão, que traduzirá esses dados no plano da ação, pela consciência moral e pela lei moral natural, no sentido de adequar-se com o conhecimento do bem proposto pela e para a razão, “por onde, por uma e outra, a saber, pela razão e pela sindérese, julgamos naturalmente”<sup>3</sup>.

A sindérese atua então, como uma cascata, emanando o conhecimento do bem para a consciência e a lei natural moral. O *habitus* especial da sindérese fornece o conhecimento dos primeiros princípios a serem buscados, produz um efeito na razão subsistente da pessoa, que é descobrir a lei natural moral, não como um dever, puro e simplesmente a um possuidor de direitos ou como uma noção de moral legalista, mas uma tentativa de “harmonizar todas as capacidades de que dispõe o ser humano” (TORREL, 2008, p. 317), um apelo para com o Bem, e para o bom, uma persuasão coativa da razão para o livre-arbítrio, e antes de tudo, o dever de evitar a corrupção de sua natureza racional, pressão intelectual em vista da inteligência, em vista do que é bom.

Logo, essa cadeia conceitual para com o bem, é antes de mais nada, uma obrigação para com o bem subsistente, um *imperium* exercido pela razão e pela vontade, para com a pessoa em si mesma<sup>4</sup>.

Para demonstrar essa tese e necessidade de um *habitus* tão importante e praticamente ignorado nos manuais acerca da ética tomista, faremos uma análise das obras em que Santo Tomás abordou o tema. Iniciaremos pela análise do artigo 12 da questão 79 da *prima pars* da *Suma Teológica*, obra de maturidade e que recupera a questão sobre a sindérese, de modo sintético, guardando de forma sumarizada os elementos encontrados na questão 16, dividida em 3 artigos, das *Questões Disputadas sobre a Verdade*, obra de juventude, que também tratou sobre o tema de forma expandida. Observando a *Prima Pars* da *Suma Teológica*, percebemos que o tema parece não ter sofrido alterações essenciais, apenas

<sup>2</sup> No original: “[...] *quod huiusmodi incommutabiles rationes sunt prima principia operabilium, circa quae non contingit errare* [...]” (STh, Ia, q. 79, a. 12, ad. 3).

<sup>3</sup> No original: “[...] *Unde et utroque, scilicet ratione et synderesi, naturaliter iudicamus*” (STh, Ia, q. 79, a. 12, ad. 3).

<sup>4</sup> Cf. MARITAIN, 1977, pp. 169-170.

poucas retíficas semânticas, como especificado na análise do artigo 2 da questão 16. Em seguida, analisaremos a relação e a importância da *sindérese* na questão 17 do *De Veritate* e no artigo 13 da questão 79 da *Prima Pars* da *Suma Teológica*, que trata sobre a consciência moral, assim como a questão 94 da *Prima Secundae* da *Suma Teológica*, que trata sobre a lei natural moral, para entendemos como a *sindérese* possibilita uma compreensão mais precisa acerca dos fundamentos da moral de Tomás de Aquino. Concluiremos com uma análise compreensiva dos termos abordados e sua possível aplicabilidade, assim como as dificuldades relativas a isso no mundo pós-moderno.

## 2 A NOÇÃO DE SINDÉRESE<sup>5</sup>

Iniciemos nosso percurso temático através da argumentação de Santo Tomás sobre a *sindérese* na *Suma de Teologia*<sup>6</sup>, para depois esmiuçarmos o tema em sua obra, o *De Veritate*, questão 16, em três artigos. Nosso objetivo inicial é determinar o que é a *sindérese* (seção 2.1 a seção 2.3), esse “hábito natural, pelo qual conhece os [...] primeiros princípios operativos, que são os princípios universais do direito natural, hábito que corresponde à *sindérese*” (AQUINO, 2015, p. 34), para nas outras duas subseções, determinar suas qualidades específicas: se ela pode errar (seção 2.4) e se pode ser extinta (seção 2.5), durante a extensa conceituação que Santo Tomás faz do termo tão disputado na idade média.

Santo Tomás abordou a questão da *sindérese* em três ocasiões distintas: a primeira delas foi durante a feitura de seu comentário das *Sentenças*, de Pedro Lombardo, como trabalho para o recebimento de seu *bacharel sentenciário*, em 1254; o segundo momento foi durante a feitura de suas *Questões disputadas sobre a Verdade*, por volta de 1256 a 1259, durante o primeiro período de sua cátedra magistral em Paris<sup>7</sup>. Nesse período, o jovem e genial Santo Tomás compilou seus 253 artigos em 29 questões, correlacionados ao tema da verdade, podendo ser subdivididos em dois grandes blocos de questões: a verdade e o conhecimento (qq. 1-20) e o bem e o apetite pelo bem (qq. 21-29). E na terceira ocasião, Santo Tomás tratou da questão da *sindérese* no artigo 12 da questão 79 da *Prima Pars*, durante a manufatura de sua mais famosa obra e no qual trabalhou até o fim de seus dias terrenos, a *Suma de Teologia*. A *Prima pars* na qual se encontra essa questão que trata sobre as potências intelectivas, foi composta durante o período de Roma, por volta de 1265 até setembro de 1268.

<sup>5</sup> Cf. BÍBLIA, 2002, pp. 1144-1145.

<sup>6</sup> Presente na *STh*, Ia, q. 79, a. 12, co..

<sup>7</sup> Cf. TORREL, 2015, p. 390.

Nesse momento, de forma mais concisa, sóbria e amadurecida, Santo Tomás descreve o *habitus* intelectual chamado *Sindérese*, *habitus* que nos permite conhecer os primeiros princípios substantivos da razão prática, que tanto Platão e Aristóteles falharam em articular detalhadamente, assim como “Kant os negligenciou em favor das noções quase humeanas de motivação, que dominaram a ética durante o Iluminismo (e desde então), a articulação de tais princípios por Tomás de Aquino merece atenção” (FINNIS, 2007, p. 34.), e o que tentaremos sanar agora, questão tão premente que foi abordada praticamente em todas as fases da vida de Santo Tomás, dada a importância do tema.

Faremos recurso de outras obras do *Corpus Thomisticum*, além das três supracitadas, que tangenciam o tópico em questão, em especial quando ele trata sobre os *habitus*, a consciência moral e a lei natural moral, portanto, pretendemos fazer uma análise compreensiva dessa questão tão premente e fundante de toda a ética tomasiana.

## 2.1 A natureza da sindérese

A sindérese é uma palavra de origem grega que foi transliterada para o Latim, que significa “conservação, observância”. Esse termo é utilizado, em especial pelos escolásticos, para determinar um *habitus* especial e único dos primeiros princípios da lei moral, que tem por função apresentar a razão, notificar a consciência sobre como agir para evitar o mal e inclinar-se ao bem, e fornecer o fundamento da lei moral natural, ao dispor os princípios universais do direito, princípios que pertencem às razões eternas<sup>8</sup>.

Tudo indica que esse termo, sindérese, surgiu a partir dos vocábulos “*syntèresis*” ou “*syndèresis*”. Os termos “*syndèresis*” e “*syntèresis*” são frutos de uma má transliteração, já na antiguidade clássica, a partir da corrupção do vocábulo grego “*syneidesis*”, que foi traduzida como “*conscientia*”, a partir da síntese dos verbos gregos “*sun oida*”, que significa etimologicamente “*sei em comum com*”, que equivale no latim ao termo “*con scio*”, a partir de uma inovação de um conceito aristotélico, em seu uso num contexto teológico.

O termo foi depois reutilizado na filosofia medieval, presente na *Glosa* de Jerônimo, num comentário ao livro de Ezequiel, nas *Sentenças* de Pedro Lombardo e no *Summa super Sententias Petri Lombardi* do *magister* Udo, um popular comentário do século XII sobre as *Sentenças* de Pedro Lombardo.

Nessa *Glosa* de Jerônimo, a sindérese surge como uma potência da alma ao lado das outras três: a potência racional, concupiscível e irascível, tendo como função corrigir as

---

<sup>8</sup> Cf. AQUINO, 2015, p. 37.

demais potências quando estas se desviam, e por outro lado, “parece sugerir que ela é de ordem afetiva, pois por ela ‘nos sentimos pecadores’ (*‘nos peccare sentimus’*)” (ALBERTUNI, 2011, p. 143 ), além de que no texto de Jerônimo, ele parece insinuar uma indefectibilidade dessa potência, no sentido que essa potência é incapaz de errar em suas repreensões, assim como sugerir sua inextinguibilidade, mesmo nos maus, ao citar o exemplo de Caim, por meio da identificação da *sindérese* com a noção paulina de “espírito do homem”, o espírito corretor que murmura e remorde em nós acerca dos erros cometidos.

Também existe a possibilidade que o termo “*syntèresis*” tenha surgido a partir do verbo grego “*tèreo*”, que significa conservar, dessa forma, a tradução para o latim de “*syn-tèreo*” equivaleria a “*conservatio*”, vocábulo encontrado em Cícero e em Sêneca.

O termo “*syneidesis*”, por sua vez, aparece pela primeira vez no fragmento 297 (Diels-Kranz), quando Demócrito a identifica como uma espécie de consciência moral, posterior a ação, que significa um estado de remorso provocado por uma má ação, e não um temor referente aos custos a se pagar no pós-vida, e dentro dos textos cristãos patrísticos, a partir da *Glosa* de Jerônimo, em seu comentário ao livro de Ezequiel, ao utilizar o termo “*syntèresin*”, termo inexistente anterior a Jerônimo, vemos a mesma utilização, apresentando o mesmo núcleo comum que Demócrito, como uma consciência que atribula o agente moral após cometimento de faltas<sup>9</sup>.

No período medieval, a primeira aparição do termo “*syndèresis*” foi nos escritos da escola de Anselmo de Laon, no início do século XII, ao levantar questões acerca do papel orientador e pedagógico da lei moral natural, usando a expressão “*rationis scintillula*”, como uma luz natural da razão capaz de conduzir a humanidade decaída em direção ao bem, até a chegada da lei mosaica e a perfeição da lei evangélica.

Também do século XII, a problemática sobre a *sindérese* começou a tomar forma, através de Rufino, ao tentar definir as características da lei natural moral, se no homem haveria alguma potência especial e racional, imune, ou que ao menos tenha preservado algo, que conduziria o homem infalivelmente ao bem, apesar dos efeitos da queda.

Rufino faz uma leitura dos elementos na definição de lei natural em Ulpiano, que acredita que a lei natural ensina a todos, e é algo comum a natureza de todos os animais, e não apenas aos animais racionais, e Isidoro de Sevilha, que utiliza o termo “*instinctus naturae*”, para referir-se a um instinto que determina a lei natural moral. Rufino rejeita a ideia de instinto, devido a noção lembrar uma relação intrínseca a natureza dos animais irracionais, na tentativa de dar um contorno exclusivamente racional ao termo, enquanto mantém a ideia de

---

<sup>9</sup> Cf. ALBERTUNI, 2010, p. 17.



uma base natural e universal da lei natural a todos os homens, presente nos conceitos elaborados por Ulpiano e Isidoro.

Outro autor do século XII, Simão de Bisiano, ao investigar tal questão, atribui a *sindérese* à parte superior da alma, mesma posição defendida por Santo Agostinho.

Porém, foi Pedro Lombardo, no século XII, o principal divulgador desse conceito, através de uma passagem do comentário de Jerônimo a Ezequiel. Mesmo não utilizando o termo *sindérese*, *per se*, mas as expressões “*superior scintilla rationis*”, “centelha acima da razão”, e “*scintilla conscientiae*”, “centelha da consciência”, como aquilo que conserva uma inclinação do homem em direção ao bem, também identificada como consciência moral, noções que conservam o núcleo conceitual presente na *sindérese*.

O primeiro uso do termo como nós conhecemos, e também responsável pela difusão do conceito no século XII, é atribuído ao Mestre Udo, ao comentar as *Sentenças* de Pedro Lombardo, ao dispor integralmente o comentário da *Glosa* de São Jerônimo a Ezequiel, onde o termo “*syntèresis*” aparece pela primeira vez. Mestre Udo concorda com Lombardo, que a razão pode consentir ao erro, mas a *sindérese* sempre inclina ao bem e nunca ao mal<sup>10</sup>.

Foram essas discussões, tensões e imprecisões conceituais acerca do tema, se a *sindérese* é uma potência racional, se é um *habitus*, se pertencem a razão ou a vontade, se é de ordem prática ou teórica, quais suas características, como infalibilidade e inextinguibilidade, que deram oportunidades para interpretações intelectualistas, como a de Santo Tomás, e voluntaristas, como a de São Boaventura, que concebia a *sindérese* como vontade natural que move o homem ao bem moral a ser praticado.

Santo Tomás inova o conceito de *sindérese*, o *habitus* natural que pelo qual se conhecem os primeiros princípios da lei moral natural, “o qual, na razão prática, se constitui como o suporte primeiro para o julgamento e o direcionamento moral de nossas ações” (ALBERTUNI, 2011, p. 142), ao corrigir, precisar conceitualmente e desenvolver partindo das diversas tradições acerca do tema, que a primeira vista parecem contraditórias, definindo os contornos do conceito de *sindérese*, de consciência moral e sua relação com a mesma, e suas reverberações na lei moral natural.

Santo Tomás se defronta com a tradição que identifica a *sindérese* como uma “potência do *habitus*” (“*potentia habitualis*”), herança de Felipe, o Chanceler<sup>11</sup>; com a tradição agostiniana e os conceitos de *ratio superior* e *ratio inferior*, nos quais a *sindérese* é situada na *ratio superior*; com a Escola Franciscana, voluntarista, que entendia a *sindérese*

<sup>10</sup> Cf. ALBERTUNI, 2010, p. 20.

<sup>11</sup> Cf. ALBERTUNI, 2011, p. 144.

como parte da vontade; e com a tradição aristotélica que aproximava a *sindérese* do conceito de potência<sup>12</sup>. Santo Tomás inicia sua exposição esclarecendo que:

“os primeiros princípios das coisas especulativas, naturalmente intrínsecos, em nós não pertencem a nenhuma potência especial, mas a um hábito especial, chamado *intelecto dos princípios*, como se vê em Aristóteles. Por onde, também os princípios das coisas operáveis, naturalmente ínsitos em nós, não pertencem a uma potência especial, mas a um hábito especial, a que chamamos *sindérese*. E, por isso, se diz que a *sindérese* instiga ao bem e murmura contra o mal, enquanto, pelos primeiros princípios, procedemos a descobrir e julgamos do descoberto. Logo, é claro, a *sindérese* não é uma potência, mas um hábito natural”<sup>13</sup>.

Segundo Santo Tomás, a razão é sempre iluminada pelo intelecto dos primeiros princípios (*intellectus principiorum*), seja no âmbito especulativo, seja no âmbito prático ou moral, tornando evidente o distanciamento da posição agostiniana de *ratio superior* e *ratio inferior*, que por mais que a *sindérese* possa ser entendida como função dessas capacidades, ela tem muito mais em comum e em paralelo com o intelecto dos primeiros princípios (*intellectus principiorum*), no sentido que no *habitus* dos princípios universais do direito, *habitus* da *sindérese*, encontram-se “alguns ditames que pertencem ora às razões eternas (*ratio superior*), como, por exemplo, ‘Deve-se obedecer a Deus’, ora às razões inferiores (*ratio inferior*), como, por exemplo, ‘Deve-se viver segundo a razão’” (ALBERTUNI, 2011, p. 149).

Dessa forma, ao abordar o tema, Tomás refina a obra de seu mestre, Alberto Magno, através de uma aproximação do *habitus* da *sindérese*, no plano operativo, com o conceito aristotélico de “intelecto dos princípios” (*intellectus principiorum*).

Para Tomás, esses princípios, e não sua conclusão ou efeito, não são frutos de uma cadeia de raciocínios, mediante um processo abstrativo, mas são naturalmente conhecidos, independentem da potência racional<sup>14</sup>, mas são frutos de um *habitus* natural especial, que se chama “*intelecto dos princípios*”, na seara especulativa, enquanto chama-se “*sindérese*”, no âmbito prático.

## 2.2 Se a *sindérese* é uma potência do intelecto (*Sth.* Ia, q. 79, a. 12)

<sup>12</sup> Cf. EZÍDIO, 2021, p. 190.

<sup>13</sup> No original: “*Prima autem principia speculabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad aliquam specialem potentiam; sed ad quendam specialem habitum, qui dicitur intellectus principiorum, ut patet in VI Ethic. Unde et principia operabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad specialem potentiam; sed ad specialem habitum naturalem, quem dicimus synderesim. Unde et synderesis dicitur instigare ad bonum, et murmurare de malo, in quantum per prima principia procedimus ad inveniendum, et iudicamus inventa. Patet ergo quod synderesis non est potentia, sed habitus naturalis*” (*STh.* Ia, q. 79, a. 12, co.).

<sup>14</sup> Cf. AQUINO, 2015, p. 40.

Santo Tomás inicia o artigo 12 da questão 79 levantando três opiniões que ele almeja refutar. A primeira opinião – e da qual parte todas as outras premissas, tanto na *Suma Teológica* quanto nas *Questões disputadas sobre a verdade* –, é baseada numa passagem das *Sentenças de Pedro Lombardo*, acerca na Glosa de Jerônimo (Ez. 1, 6), na qual a *sindérese*, ao se opor às outras potências intelectuais, é colocada sob o mesmo gênero, junto com as potências irascíveis, concupiscíveis e racionais; logo, fazendo da própria *sindérese* uma potência, “pois, o que está contido na mesma divisão pertence ao mesmo gênero” (ALBERTUNI, 2011, p. 146).

Essa posição seria corroborada na segunda opinião, ao se perceber que “os opostos são do mesmo gênero”<sup>15</sup>, pois em nós, existe uma inclinação à sensualidade, que sempre inclina para o mal, oposta à *sindérese*, que por sua vez, sempre se inclina para o bem, logo, a *sindérese* portanto seria uma potência.

Na terceira opinião, utilizando a autoridade de Santo Agostinho, que diz que no “juízo natural há certas regras, e sementes das virtudes, verdadeiras e inmutáveis”<sup>16</sup>, conclui-se assim que a *sindérese* é idêntica à razão, logo é uma potência, como identifica Aristóteles, ao afirmar que “tudo que existe na alma humana é potência, hábito ou paixão”<sup>17</sup>.

Santo Tomás inicia sua refutação indicando que as potências racionais, citadas por Aristóteles, se referem a termos opostos; porém, “a *sindérese* não se refere a tais termos mas inclina *somente* para o bem”<sup>18</sup>.

A potência, pela própria definição do termo, sempre se relaciona em comparação a algo. Por exemplo, a potência da sensualidade, que busca o prazer, pode tanto nos levar ao prazer salutar de uma boa leitura, quanto ao prazer decaído de algum hábito vicioso.

A *sindérese*, por outro lado, sempre tem como inclinação e fim último o bem universal, e é incapaz de buscar algo mal ou qualquer mal com aparência de bem. Além disso, se fosse potência, ela se encontraria também nos animais, como a potência concupiscível, algo que não ocorre. Os animais são completamente escravizados pelas suas potências irascíveis e sensuais, enquanto os homens possuem uma deliberação racional acerca de intender em direção ao bem apontado pela *sindérese*, quando esta notifica a consciência, que medeia e constrange o agente através da operação.

<sup>15</sup> No original: “*opposita sunt unius generis*” (STh Ia, q. 79, a. 12, arg. 2).

<sup>16</sup> No original: “*Augustinus dicit, in libro de libero arbitrio, quod in naturali iudicatorio adsunt quaedam regulae et semina virtutum et vera et incommutabilia, haec autem dicimus synderesim*” (STh, Ia, q. 79, a. 12, obj. 3).

<sup>17</sup> No original: “*Secundum philosophum in II Ethic., omne quod est in anima, est potentia, aut habitus, aut passio. Ergo vel divisio philosophi est insufficientis, vel non est aliquid in anima quod sit simul potentia et habitus*” (De Veritate, q. 16, a. 1, arg. 10).

<sup>18</sup> No original: “*Synderesis autem non se habet ad opposita, sed ad bonum tantum inclinatur*” (STh, Ia, q. 79, a. 12, s. c.).

Além de que atribuir a *sindérese* como potência, reduziria a *sindérese* a uma potência volitiva, pois ela inclinaria ao bem e murmuraria contra o mal, ela moveria o homem em certa direção, aproximando-se da tese voluntarista da escola franciscana, perdendo sua qualidade estritamente intelectual, como Santo Tomás defende magistralmente.

Santo Tomás soluciona a questão partindo da resposta supracitada, determinando que a “*sindérese* não é potência, mas *habitus*”<sup>19</sup>. Antes de prosseguirmos, precisamos esclarecer e definir os termos que serão utilizados em demasia no decorrer do texto, como o conceito de *ato*, *potência* e *hábito*, como Santo Tomás os compreende, pois há uma relação explícita entre um sujeito (potência) e um acidente (*habitus*), “e não entre uma forma substancial e uma matéria (composto ontológico), evidenciando-se aqui a importância do vocabulário aristotélico na elaboração do conceito do termo *sindérese*” (ALBERTUNI, 2011, pp. 147-148).

Começamos pela definição de *ato* e *potência*. Ato e potência talvez seja uma das doutrinas mais importantes da filosofia de Aristóteles, ao explicar a relação entre forma e matéria, causa e efeito, e sua relação entre os corpos e o devir. Para Aristóteles, ato significa tudo que se encontra pleno, em estado perfeito, definido, realizado, enquanto seu contraposto, a potência, significa algo imperfeito, indefinido, a ser determinado, a ser efetivado.

Sucedem que nas coisas materiais, o ato se identifica com a forma, e a matéria com a potência. Aristóteles irá distinguir dois graus de ato, ato primeiro, que tem como sujeito a forma substancial, e ato segundo, o exercício de uma operação.

Por sua vez, Santo Tomás assimilará essa doutrina aristotélica, e como sabemos, quando todo gênio copia, ele cria. Tomás modificará alguns pontos essenciais nessa doutrina, ao conferir o papel do ato primeiro não mais a forma substancial, mas ao ser (*esse*), ao entender o ser como o que há de mais perfeito e supremo<sup>20</sup>.

Ao fazer isso, ao atribuir ao ser a perfeição, que reveste outras realidades com uma participação de sua perfeição, de forma limitada pela sua essência, Tomás expande a doutrina aristotélica, ao adicionar uma nova relação além de forma e matéria e substância e acidente, outra relação surge, a essência e o ato de ser. A essência terá uma função semelhante ao papel da potência em relação ao ato, mas em relação ao ser. Com essa reformulação da doutrina aristotélica, Tomás ultrapassa a pecha de fazer uma mera iteração de uma doutrina antiga. Seu mérito é de que esse novo conceito abarca e transforma uma das mais importantes doutrinas aristotélicas, adequando-o a uma nova compreensão da realidade.

<sup>19</sup> No original: “*Synderesis non est potentia, sed habitus*” (*STh*, Ia, q. 79, a. 12, co.).

<sup>20</sup> No original: “*esse est inter omnia perfectissimum*” (*De potentia*, q. 7 a. 2, ad. 9).

Em relação a *potência*, como vimos, o termo corresponde ao ato, que “é duplo, ou seja, o ato primeiro, que é a forma, e o ato segundo, que é a operação” (AQUINO, 2013, p. 19), são princípios correlativos que formam um todo único, que não podem existir sem o outro, coexistindo sempre na mesma coisa. Potência significa uma possibilidade a ser determinada, efetivada, atualizada.

Dessa forma, encontra-se no lado oposto do ato e representa um aspecto ainda não realizado. De modo semelhante ao ato, a potência é dupla, uma é “potência ativa, que corresponde ao ato [segundo], que é a operação [...] outra é a potência passiva, que corresponde ao ato primeiro, que é a forma [substancial]” (AQUINO, 2013, p. 19).

Portanto, fica claro que o ato tem certa prioridade ontológica em relação a potência, enquanto cronologicamente, nas coisas que padecem e sofrem mudanças, a relação é contrária, a potência passiva, que corresponde ao ato primeiro, que é a forma, encontra-se antes do ato primeiro, que por sua vez, ao receber a qualidade, torna-se ato, e nesse sentido, a potência, ao receber o ato, acaba não só reproduzindo, mas multiplica o ato, logo, a “potência não é só o princípio da operação, mas também seu efeito” (AQUINO, 2013, p. 21).

Portanto, a potência fornece um sujeito a ser atualizado e determinado pelo ato, que transfere sua qualidade, determinação e definição ao ente. Tomás amplia esse conceito, ao determinar que a potência limita o ato recebido, pois como vimos, nas coisas materiais, ocorre uma dupla composição, tanto de matéria e forma, mas de ato de ser e essência.

Nesse sentido, a potência atua como limitante do ato de ser, pois “ser, significa [...] algo completo e simples, mas não subsistente. Ora, a substância significa algo subsistente, mas enquanto é sujeito de outros” (AQUINO, 2013, p. 20).

Em relação ao *habitus*, Tomás desenvolve um tratado sobre o tema nas questões 49-56 da *prima secundae* da *Suma de Teologia*, mas utiliza o termo em toda sua vasta obra, variando apenas em sua acepção da palavra. Ele faz seis acepções do termo:

“(1) vestir-se, vestir roupa, traje, (2) ter, possuir, uma forma ou um ato, sinônimo de *habere* (5 *Phys.* 3b), um dos chamados *praedicamenta* de Aristóteles, o oposto de *defectus*, *negatio* e *privatio*, (3) ter sobre, usar, vestir, revestir, igualmente sinônimo de *habere*, uma das dez categorias de Aristóteles, (4) hábito no sentido próprio da palavra, uma espécie de qualidade predicamental na medida em que é uma modificação da substância que não se altera facilmente. Neste sentido, opõe-se à mera disposição que é facilmente alterada. Tal hábito é uma modificação da natureza, como a saúde, ou, mais comumente, de alguma faculdade que a torna mais apta a agir bem ou mal. Tanto o hábito como a disposição são, por sua vez, contrários com *potentia*, potência, (5) hábito no sentido mais restrito da palavra, ou seja, peculiaridade, inclinação, aptidão de uma coisa para algo, sinônimo de *dispositio*, *habilitas*, e *habitudō*, (6) *habitus* no sentido figurado da palavra, ou seja, o objeto de um *habitus*” (DEFERRARI, 1948, p. 503).

Em nosso trabalho, nos interessa explicar a acepção (4), que relaciona-se com o agenciamento moral propriamente dito, como *habitus* ligado ao plano operativo, relacionando-se tanto aos vícios e virtudes, quanto ao *habitus* natural da *sindérese*. Em relação a ter, possuir um *habitus* (do grego *Hexis*), significa alguma coisa que se tem (*habere* = ter), e tal como Santo Tomás o concebe, é uma noção capital, que nosso termo ‘hábito’ não traduz perfeitamente, pelo contrário, diminui a concepção que Santo Tomás deseja conferir a essa noção de *habitus*.

Esse conceito é fundamental não só para ética tomista, mas para a compreensão dos *habitus* naturais.

Tomás compreende o *habitus*, em relação a moralidade, como um meio-termo entre a faculdade ou potência, onde ela habita, e o ato. O *habitus* tem papel de facilitar essa execução, e nesse sentido, objetivamente distingue-se o *habitus* da faculdade ou potência. O *habitus*, portanto, encontra-se no meio do caminho entre a natureza a ação, o *habitus* é o “sinal e expressão de seu pleno desenvolvimento” (TORREL, 2008, p. 27).

O *habitus* é uma “capacidade de adaptação e ultrapassagem sempre nova, que aperfeiçoa a faculdade na qual nasce e lhe dá uma perfeita liberdade de exercício [...] o signo e a expressão do pleno desenvolvimento da natureza numa certa direção” (TORREL, 2008, p. 318 ). Nesse sentido podemos entender quando Tomás diz que

“a potência é absolutamente o princípio da ação; mas o hábito é o princípio de agir com rapidez e facilidade; e portanto o objeto, segundo aquele aspecto pelo qual se relaciona simplesmente com o ato, corresponde a potência; mas na medida em que se relaciona com a facilidade do ato, corresponde ao hábito”<sup>21</sup>.

Dessa forma, fica claro quanto Tomás diz que “o hábito nunca está na potência ativa, mas só na passiva, e é mais perfeito que ela” (AQUINO, 2013, p. 22), no sentido que o *habitus* é uma qualidade consistente, que acompanha a faculdade ou potência, numa posição intermediária, ao facilitar a sua operação de forma sólida, plena, qualitativamente superior a potência passiva, da qual recebe o ato primeiro, o *habitus* então é uma “capacidade inventiva, perfectiva da faculdade na qual ela se enraíza e à qual dá perfeita liberdade em seu exercício” (TORREL, 2008, p. 27).

<sup>21</sup> No original: “*Potentia enim est principium agendi absolute; sed habitus est principium agendi prompte et faciliter; et ideo obiectum secundum illam rationem qua se habet ad actum simpliciter, respondet potentiae; sed secundum quod se habet ad facilitatem actus respondet habitui*” (*Super Sent.*, lib. 3, d. 33, q. 1, a. 1, qc. 1, co.).

Os hábitos, relacionados as faculdades e potências morais e intelectuais, podem ser bons ou maus, tenderem e facilitarem os vícios ou virtudes, e geralmente, esses hábitos são resultados de operações contínuas, que tendem a vencer a resistência passiva do agente moral<sup>22</sup>. Logo, um ato é insuficiente para gerar um hábito virtuoso ou vicioso nas faculdades apetitivas ou racionais, portanto, o *habitus* é “certa disposição que se acrescenta à substância e a modifica. O que caracteriza o *habitus* entre as outras espécies da qualidade é ser uma disposição da pessoa em relação à sua própria natureza” (GILSON, 2024, p. 342).

Diferente de Gilson, Santo Tomás distingue o *habitus* da mera *disposição*. A disposição é uma qualidade imperfeita, inconstante, enquanto o *habitus* é uma qualidade estável e consolidada<sup>23</sup>.

Precisamos deixar claro que o *habitus*, por mais que facilite a execução de uma operação, não é contrário ao agenciamento. O *habitus* não estaca a ação em determinada direção. Antes, por ser adquirido devido a constância operativa, é fruto e motriz da liberdade. O *habitus* então reforça a liberdade, a felicidade e a integralização da *pessoa*, quando tem como alvo o que é mais conforme a *pessoa*, a razão, por meio da operação virtuosa, ou enfraquece a liberdade, quando opõe-se a natureza do agente, o degrada, dirigindo-se ao vício.

Portanto, um *habitus* adquirido, pode ser perdido, ou pode tornar-se uma segunda natureza, ocorrendo de acordo com o exercício de atos a favor ou contrários a natureza racional, fortalecendo ou enfraquecendo a potência ou faculdade onde se encontra inserida. Dessa forma, o *habitus*, pode tornar-se mais consistente ou não, pode crescer ou diminuir no agente moral, e tal crescimento ou diminuição não é uma adição ou subtração no *habitus*, mas no próprio agente moral, como quando denominamos o *habitus* da ciência, um *habitus* da inteligência, que qualifica o agente como sábio, como aquele que domina progressivamente os conhecimentos acerca de algum tópico, como aquele que possui mais perfeitamente o conhecimento, por possuir de forma mais afinada e acurada o *habitus* correspondente a um determinado campo do saber. A partir disso, Santo Tomás distingue duas ordens de *habitus* adquiridos, os *habitus cognoscitivos*, que relacionam-se com a razão, e os *habitus apetitivos*, que relacionam-se com a vontade.

Santo Tomás distingue, além dos *habitus* adquiridos, como vícios ou virtudes, os *habitus* naturais e infusos, ou seja, sobrenaturais. Há dois *habitus* naturais, um do campo

<sup>22</sup> No original: “*Nam omne quod patitur et movetur ab alio, disponitur per actum agentis, unde ex multiplicatis actibus generatur quaedam qualitas in potentia passiva et mota, quae nominatur habitus*” (STh, Ia IIae, q. 51, a. 2, co.).

<sup>23</sup> No original: “*et haec quidem qualitas, sive forma, dum adhuc est imperfecta, dispositio dicitur; cum autem jam consummata est, et quasi in naturam versa, habitus nominatur, qui, ut ex 2 Ethic., et 5 Metaphys., accipitur, est secundum quem nos habemus ad aliquid bene vel male*” (Super Sent., lib. 3, d. 23, q. 1, a. 1, co.).

especulativo, o intelecto dos princípios (*intellectus principiorum*), e um do campo operativo, a sindérese, por meio do qual “buscamos descobrir (*instigare ad bonum*) e julgamos o que encontramos (*murmurare de malo*)” (ALBERTUNI, 2011, p. 148). Portanto, através do *habitus* dos primeiros princípios, semelhante a operação do intelecto dos princípios do âmbito especulativo, o *habitus* natural e especial da sindérese fornece as “proposições primeiras” no âmbito operativo<sup>24</sup>, dessa forma Tomás salvaguarda a sindérese como *habitus* e não potência volitiva, como defende a escola franciscana, ao dizer que a sindérese é um *habitus* natural e especial semelhante ao intelecto dos princípios: é natural, no sentido que o conhecimento sinderético “não é pressuposto para a potência ou o hábito da sindérese, mas só para seu ato” (AQUINO, 2015, p. 40), que é apreendido pela razão de modo simples e absolutamente, e especial, no sentido de sua natureza única e específica.

Santo Tomás concorda com o acerto parcial de grandes nomes do passado, quando estes dizem que a sindérese é uma espécie de “potência” mais alta que a razão, no sentido de tal *habitus* facilita o *entendimento*, uma virtude do intelecto especulativo, que atua sobre axiomas e ajuizamentos imediatos, e aperfeiçoa compreensão do bem<sup>25</sup>. Dessa forma, o *habitus* dos primeiros princípios da ordem operativa, a sindérese, por sua natureza específica, de sempre atingir o alvo, o bem, na medida que o agente conforma-se a esse *habitus* especial, sua razão natural assemelha-se ao *habitus* da sindérese, processo semelhante que encontramos nos *habitus* virtuosos e viciosos, com a diferença específica que o *habitus* da sindérese sempre inclina ao bem, enquanto os *habitus* adquiridos podem inclinar ao bem, para as virtudes, ou para o mal e dano do agente, por meio dos vícios.

Dessa forma, semelho aos *habitus* virtuosos que tornam bom o agente que opera de acordo com tal ou qual virtude, o que torna especial e diferencia o *habitus* da sindérese de outros *habitus* virtuosos é que o agente que opera de acordo com conhecimento fornecido pelo *habitus* da sindérese opera não conforme a reta razão, mas infalivelmente em direção ao bem.

É essa posição agostiniana, sobre a sindérese como uma “potência” mais alta que a razão, que Santo Tomás retificará em sua juventude e corroborará em sua maturidade. Santo Tomás resolve essa questão acerca da razão natural, ao lidar com a questão sobre se a razão é uma potência diferente do intelecto<sup>26</sup>, reutilizando conceitos abordados em sua juventude, em

<sup>24</sup> No original: “*et habitus scientiarum causantur in intellectu, secundum quod movetur a primis propositionibus*” (*STh*, Ia IIae, q. 51, a. 2, co.).

<sup>25</sup> Cf. MCINERMY, 1997, p. 96.

<sup>26</sup> Tema discutido na *STh*, Ia, q. 79, a. 8, co..



específico, a explicação conceitual fornecida por Pseudo-Dionísio Areopagita (seção 2.3) acerca do conhecimento incomutável e naturalmente conhecido.

Ele concorda com Santo Agostinho de que “o que torna o homem mais excelente que os animais irracionais é a razão ou mente, ou inteligência, ou qualquer outro vocábulo mais cômodo que se use”<sup>27</sup>. Logo, a razão, o intelecto e a mente são uma só potência, mas com funções específicas. Segundo Santo Tomás, “inteligir é apreender pura e simplesmente a verdade inteligível, ao passo que raciocinar é proceder de uma para outra intelecção, para conhecer a verdade inteligível”<sup>28</sup>. Diferente das substâncias separadas, que possuem perfeitamente o conhecimento da verdade inteligível sem a necessidade de proceder de um raciocínio para o outro, os homens só alcançam a verdade inteligível procedendo de um raciocínio para o outro, daí o adjetivo ‘racional’. Portanto,

“é patente que o raciocinar está para o inteligir como o ser movido está para o repousar, ou o adquirir para o possuir; dos quais temos um pertencente ao perfeito, o outro, porém, ao imperfeito. E como o movimento sempre procede do imóvel e termina no repouso, daí vem que o raciocínio humano por via de inquirição ou de invenção, procede de certos princípios absolutamente inteligidos, que são os *primeiros princípios*, e, de novo, por via do juízo, volta decompondo, aos primeiros princípios, a luz dos quais, examina o que descobriu”<sup>29</sup>.

Com essa solução, Santo Tomás complementa a tese agostiniana, tornando clara a diferença entre *entender* e *raciocinar*. A partir da compreensão dos primeiros princípios, por meio de um movimento que parte, como de um princípio imóvel, o *habitus* da sindérese, adquire certas noções, *naturalmente conhecidas*, “sem a investigação da razão; e termina também pelo intelecto, enquanto julgamos pelos princípios naturalmente conhecidas por ser menos daquilo que descobrimos racionando”<sup>30</sup>.

Tomás explica essa relação entre raciocínio e inteligência, por meio de um processo que ocorre tanto na razão especulativa, ao raciocinar sobre as coisas especulativas, como na razão prática, ao deliberar sobre a melhor ação, a ação moral condizente ao bem. Em

<sup>27</sup> No original: “*illud quo homo irrationabilibus animalibus antecellit, est ratio, vel mens, vel intelligentia, vel si quo alio vocabulo commodius appellatur*” (STh, Ia, q. 79, a. 8, s. c.).

<sup>28</sup> No original: “*Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere. Ratiocinari autem est procedere de uno intellecto ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam*” (STh, Ia, q. 79, a. 8, co.).

<sup>29</sup> No original: “*Patet ergo quod ratiocinari comparatur ad intelligere sicut moveri ad quiescere, vel acquirere ad habere, quorum unum est perfecti, aliud autem imperfecti. Et quia motus semper ab immobili procedit, et ad aliquid quietum terminatur; inde est quod ratiocinatio humana, secundum viam inquisitionis vel inventionis, procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia; et rursus, in via iudicii, resolvendo redit ad prima principia, ad quae inventa examinat*” (STh, Ia, q. 79, a. 8, co.).

<sup>30</sup> No original: “*absque investigatione rationis, sicut a quodam principio immobili, et ad intellectum etiam terminatur; in quantum iudicamus per principia per se naturaliter nota, de his quae ratiocinando invenimus*” (STh, Ia, q. 79, a. 12, co.).

ambas operações da inteligência, são necessárias a existência de primeiros princípios que são naturalmente conhecidos.

Os primeiros princípios das coisas especulativas, não pertencem a nenhuma potência especial, mas a um *habitus* especial, chamado *intelecto dos princípios* por Aristóteles, e na qual o primeiro princípio das coisas operáveis, também natural, não pertencem a uma potência especial, mas a um *habitus* especial, chamado de *sindérese*. Pelos primeiros princípios da razão prática, procedemos a descobrir e julgamos o que foi descoberto, e conscientemente (seção 3.2), aplicamos tais princípios através de uma ordenação racional, que se exprime como lei natural moral (seção 4.1).

O *habitus* da *sindérese*, portanto, é uma espécie de constante cognoscitiva apreensível na alma humana, que contradiz a toda e qualquer tentativa de relativizar o bem ou o mau, ao indicar o bem de forma infalível a razão, fruto de um *habitus* natural, “o hábito que contém os preceitos da lei natural, os quais são primeiros princípios das obras humanas”<sup>31</sup>.

Esse “apêndice” misterioso que os neurocientistas tentam encontrar, “aquela parte da alma que não se vale de órgão corpóreo para operar permanece não determinada, de certo modo, infinita, enquanto é imaterial” (AQUINO, 2017, p. 95), é para Santo Tomás, responsável pelo *habitus* natural especial, ou seja, um *habitus* permanente em todos os homens, que tem sua fonte na própria razão, que extrai do *habitus* da *sindérese* os primeiros princípios das obras humanas, como uma certa sementeira de todo conhecimento posterior acerca do bem<sup>32</sup>.

O *habitus* especial da *sindérese* condiciona e conduz as inteligências em direção de um determinado bem inteligível, que tem como papel notificar a consciência (seção 3.3), e que não é fruto de árduas especulações, pois sua percepção é tão ágil que parece uma intuição, tornando-a comum e autoevidente<sup>33</sup>.

Dizer que tal princípio é “inato” ou “ínsito”, para usar o termo utilizado por Tomás, significa dizer que esses princípios primeiros permanecem em nós mesmo quando não estão sendo utilizados, considerados então, um *habitus* especial natural, “hábito que não existe numa outra potência diferente da razão”<sup>34</sup>, ou seja, radicada na própria razão, esse *habitus* “funciona como uma espécie de caixinha que guarda conteúdos, os quais, embora já apreendidos pelo intelecto humano, não são utilizados em determinado momento” (EZÍDIO, 2021, p. 191).

<sup>31</sup> No original: “*quod synderesis dicitur lex intellectus nostri, inquantum est habitus continens praecepta legis naturalis, quae sunt prima principia operum humanorum*” (*STh*, Ia IIae, q. 94, a. 1, ad. 2).

<sup>32</sup> Cf. AQUINO, 2015, p. 33.

<sup>33</sup> Cf. FINNIS, 2007, p. 35.

<sup>34</sup> No original: “*Hic autem habitus non in alia potentia existit, quam ratio*” (*De Veritate*, q. 16, a. 1, co.).

Mas como o homem conhece tais princípios elevados? E mais importante, como ele conhece o bem através do *habitus* natural da sindérese, para poder deliberar de acordo com este bem apresentado a razão, pela própria inteligência?

As perfeições mais concretas e visíveis da natureza humana são o livre-arbítrio e o agir moral, fruto de sua natureza espiritual, portanto, no ser humano emerge a capacidade de controlar os impulsos em função de um fim mais alto, que é o que tradição denominou ‘livre-arbítrio’.

No horizonte na qual o homem atua, é patente aos homens de todas as idades, de todas as culturas e de todas as épocas, ao observar a vida de homens do passado, aqueles que se destacam no bem ou no mau uso destas perfeições, explicitadas através das virtudes ou dos vícios.

Como todo ente com natureza racional, ele encerra em si a liberdade, o problema moral surge justamente onde existe a liberdade deficiente de poder fazer o bem e o mal.

O ente tem em suas mãos a própria atividade e normatividade, que possui o domínio soberano “de dizer sim ou não aos diversos objetos que tem diante de si, necessita saber primeiro por qual destes possíveis caminhos deve dirigir seu ato para conformar, depois, seu operar a esta norma de conduta” (DERISI, 2020, p. 394).

Essas perfeições visíveis e concretas, o livre arbítrio e o agir moral, emergem da imagem imprimida de Deus no homem: a *razão*. A razão é um tema central que percorre toda a história da filosofia e não passou despercebido pelos pensadores da filosofia escolástica.

A razão não se encontra apenas no *Cosmo* ou além dele, mas é uma parte integrante do homem, é uma faculdade cognoscitiva própria e exclusiva, radicado em sua natureza.

O termo, como sabemos, tem sua origem na palavra grega *Logos*, que foi traduzida para o latim como *ratio*, provavelmente da mesma raiz da palavra *ratus/reor* (pensado, computado, estabelecido, fixado, *et al*).

Acredita-se que o termo foi transliterado para o latim para traduzir os termos gregos “*logos*” e “*dianoia*”, pelos romanos Lucrécio e Túlio Cícero, na qual paulatinamente recebeu três significados: “a faculdade humana de conhecer discursivamente, a racionalidade geral do universo, o fundamento pelo qual uma coisa é ou se faz” (MONDIN, 2023, p. 574).

Santo Tomás retifica Santo Agostinho, já no *De Veritate*, e exprime novamente essa correção na *Suma Teológica*, em relação ao modo de como o homem conhece. Santo Agostinho distingue no homem dois níveis de racionalidade: *razão superior*, que tem por objeto o eterno e imutável, além da realidade sensível, como Deus, a noção de ente como

ente, o bem, a verdade e o belo, e *razão inferior*, que se refere à razão sujeita ao tempo e a contingência, que incide sobre o inteligível incluído no sensível.

Esses conceitos serão analisados de forma esmiuçada por Santo Tomás, não só no contexto sobre a questão da sindérese, mas em especial, durante sua contenda com os averroístas latinos. Essa disputa filosófica tomou proporções inesperadas, pois não se tratava apenas de uma mera problemática acerca da unidade ou multiplicidade do intelecto, mas sobre nosso papel, nossas capacidades, e o mais importante, nossa dignidade, como *pessoas*.

Santo Tomás elucida essa questão ao responder seus rivais, os avicenistas e averroístas latinos, Sigério de Brabante e seu discipulado. As ideias, formas do conhecimento intelectual, não são inatas. Todo o nosso conhecimento vêm das sensações: nada existe no intelecto que não tenha passado pelos sentidos, máxima peripatética na qual concordam todos os tomistas, avicenistas e averroístas.

Santo Tomás rejeita ambas as teorias sobre o intelecto aventadas pelos avicenistas e averroístas, fazendo uma reinterpretação da máxima aristotélica de que “*a alma é de certo modo tudo*”<sup>35</sup>. Em certo sentido, a alma espiritual do homem, é o todo, no sentido que qualquer outro ser possui somente uma participação fragmentária no ser, o homem é capaz de apreender o ser total<sup>36</sup>.

Para ele, quem pensa e quem entende é a *pessoa*, e ninguém, nem mesmo Deus, pode pensar pela *pessoa*. Logo, a única maneira de resolver esse fato é atribuir a cada *pessoa* um intelecto possível ou passivo e um intelecto ativo ou agente, pois “no intelecto se distinguem o intelecto agente e o possível” (AQUINO, 2017, p. 96), ou usando a terminologia agostiniana, uma *ratio inferior* e uma *ratio superior*, respectivamente.

A nossa inteligência é capaz tanto de extrair o inteligível do material sensorial como de receber esse inteligível e elaborá-lo além do sensível, nesse sentido o inteligível em ato é “objeto do intelecto possível, que atua, por assim dizer, em si mesmo, enquanto que por ele passa da potência ao ato.

O inteligível em potência é, porém, objeto do intelecto agente, enquanto que “o torna inteligível em ato, pelo intelecto agente” (AQUINO, 2017, pp. 96-97). De certo modo, ao salvaguardar as operações do intelecto na unidade do indivíduo, Santo Tomás confere uma autonomia e responsabilidade a *pessoa*, que outros autores relegavam a Deus, pois agora é

<sup>35</sup> No original: “*Praeterea, philosophus dicit, in III de anima, quod anima quodammodo est omnia*” (STh, Ia, q. 84, a. 2 arg. 2).

<sup>36</sup> No original: “*Naturae autem intellectuales maiorem habent affinitatem ad totum quam aliae naturae: nam unaquaeque intellectualis substantia est quodammodo omnia, in quantum totius entis comprehensiva est suo intellectu: quaelibet autem alia substantia particularem solam entis participationem habet*” (ScG, L. 3, q. CXII, n.5).

possível que em um único ser ocorra a perfeição do conhecer, na medida de que é conhecedor, o homem é capaz de atingir e alcançar o conhecimento de si, do universo e a razão de sua existência<sup>37</sup>.

Portanto, nosso entendimento é capaz de extrair a essência abstrata das condições materiais e acessar realidades superiores, que tem “o ser mais nobre que em si mesmas” (AQUINO, 2017, p. 97). Nossas ideias são produtos do processo da abstração, tirando do concreto e singular, o universal, e por ter uma alma intelectual, “sendo compreensiva, tem faculdade para infinitas causas”<sup>38</sup>, a alma espiritual possui a capacidade do infinito.

Nessa marcha do *entendimento*, da passagem de potência ao ato do inteligir, os sentidos demonstram que os primeiros objetos conhecidos são os mais gerais e universais, ou seja, percebemos um conhecimento confuso de uma substância ou do ser, e pouco a pouco, através do crisol do *entendimento*, essa imagem se torna mais clara e precisa, o espírito pode, por indução ou dedução, por via de análise ou de síntese, pormenorizar e tornar as ideias mais claras<sup>39</sup>, nesse sentido que se diz que “o objeto do intelecto é aquilo que se encontra em todos os gêneros de entes” (AQUINO, 2017, pp. 95-96).

Porém, ao utilizar a distinção agostiniana de *ratio superior* e *ratio inferior*, Santo Tomás almeja demonstrar o alcance da natureza racional humana, acerca de inteligir objetos além de nossa capacidade sensível, assim como nossa natureza racional se aplica concretamente.

Enquanto a *ratio inferior*, extrai o universal e atua nos objetos materiais, concretos e contingentes, “na medida em que se dirige para as realidades inferiores, seja para percebê-las através da contemplação, seja para gerenciá-las através da ação” (AQUINO, 2017, p. 97), a *ratio superior* acessa a contemplação do imaterial, as realidades eternas e imutáveis por natureza, como “a realidade divina, e nesse sentido se diz que a razão superior liga-se ao imutável. Por outro lado, há o imutável pela necessidade da verdade por onde se descobre o imutável no que é mutável por natureza” (ALBERTUNI, 2011, p. 149), como a noção de que “o todo é maior que é parte”, da qual a razão pode extrair os universais imutáveis através da abstração racional, mas também, captar os primeiros princípios especulativos e das normas de ação, de forma imediata e natural, ou seja, sem a necessidade de raciocínios complexos, ou seja, “na medida em que considera as naturezas superiores, seja

<sup>37</sup> No original: “Unde ut huic imperfectioni aliquod remedium esset, invenitur alius modus perfectionis in rebus creatis, secundum quod perfectio quae est propria unius rei, in altera re invenitur; et haec est perfectio cognoscentis in quantum est cognoscens, quia secundum hoc a cognoscente aliquid cognoscitur quod ipsum cognitum est aliquo modo apud cognoscentem” (*De Veritate*, q. 2, a. 2, co.).

<sup>38</sup> No original: “Quia est universalium comprehensiva, habet virtutem ad infinita” (*STh*, Ia, q. 76, a. 5, ad. 4).

<sup>39</sup> Cf. HUGON, 2022, pp. 166-167.

contemplando a verdade e a natureza absoluta delas, seja recebendo delas caráter inteligível e uma espécie de modelo para a atividade” (AQUINO, 2017, p. 97).

Nesse ponto, Santo Tomás corrige Santo Agostinho, que confere o *habitus* da *sindérese* apenas ao âmbito da *ratio superior*<sup>40</sup>.

Santo Tomás é categórico ao determinar que ambas as potências racionais, inferior e superior, são unívocas, no sentido de que ambas atuam de forma convergente, pois estamos falando de uma e mesma razão que pode ser considerada de dois modos, “cada qual com sua finalidade [...] o primeiro modo apreende o bem que nos direciona à ação e o segundo modo apreende o ser das coisas que nos leva à formação de todo conhecimento” (EZÍDIO, 2021, p. 189).

Não são potências diversas, pois a via para conhecer as coisas eternas, passa pelo conhecimento das coisas temporais, como a própria natureza humana e razão de suas inclinações, ou seja, ambas só se distinguem pela função que exercem:

“As coisas temporais e as eternas se comparam com o nosso conhecimento, como sendo umas o meio de se conhecerem as outras. Pois, por via da invenção, chegamos ao conhecimento das coisas eternas, pelas temporais, conforme aquilo da Escritura (Rm 1,20): ‘Porque as coisas invisíveis de Deus, compreendendo-se pelas coisas feitas, tornaram-se visíveis’. Ao passo que, por via do juízo, julgamos das coisas temporais pelas eternas, já conhecidas, e dispomos as temporais pelas noções das eternas”<sup>41</sup>.

Logo, “a *sindérese* não significa a razão superior nem a inferior, mas algo comum a ambas” (AQUINO, 2015, p. 37), essas duas potências ou modalidades distintas da razão correspondem aos dois grandes setores da realidade espiritual humana: o âmbito do ser é objeto da razão especulativa (*ratio superior*), que se expressa através do *habitus* da sabedoria, e o âmbito da ação é objeto da razão prática (*ratio inferior*), que se expressa através do *habitus* da *sindérese*, e sua aplicação através do *habitus* da ciência, ou *consciência moral*.

Esse âmbito da razão prática, divide-se em duas áreas: a da produção das coisas, a capacidade criativa, pertencente a arte, a industriiosidade, e a segunda, a área da ação, do agir, da formação e/ou moderação de si mesma, pertencente a moralidade, e que tem como referência máxima o *habitus* da *sindérese*. Santo Tomás esclarece esses termos, de que

<sup>40</sup> No original: “*Cum ergo regulae incommutabiles quibus iudicamus, pertineant ad rationem secundum sui superiorem partem, ut Augustinus dicit XII de Trin*” (STh, Ia, q. 79, a. 12, arg. 3).

<sup>41</sup> Entende-se “invenção” como descoberta, indução; No original: “*Haec autem duo, scilicet temporalia et aeterna, comparantur ad cognitionem nostram hoc modo, quod unum eorum est medium ad cognoscendum alterum. Nam secundum viam inventionis, per res temporales in cognitionem devenimus aeternorum, secundum illud apostoli, ad Rom. I, invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur, in via vero iudicii, per aeterna iam cognita de temporalibus iudicamus, et secundum rationes aeternorum temporalia disponimus*” (STh, Ia, q. 79, a. 9, co.).

“O conhecer é duplo: um especulativo que tem por fim a verdade, como escreve o Filósofo (Metaf. II, 3). O outro tem por fim a operação, que é causa e regra do que é feito pelo homem. Ora, daquilo que ocorre por obra do homem, algumas coisas são ditas factíveis: são as que ocorrem mediante a transformação de algum material externo, como se dá nas obras de arte mecânica. Ao invés, em outros casos, não se tem nenhuma transformação de material externo, mas a moderação das próprias paixões e operações. Em ambos os casos quem preside é a razão prática. Para a vida ativa não se exige qualquer forma de conhecimento prático, mas somente aquele que nas factíveis dirige as obras próprias da virtude moral. Esse conhecimento é necessário para a escolha, que é o que de que se trata a virtude moral. Em suma, a razão prática norteia a conduta em todas as áreas de atuação, em especial, no agir moral, que tem, por fim, não o conhecimento, mas a ação.”<sup>42</sup>

Logo, tanto a razão superior e razão inferior, são percebidas pela razão do agente moral pelo seu caráter comum em relação ao objeto inteligível: “a superior, enquanto é imaterial em si mesma, mas a inferior, na medida em que é abstraída da matéria, pelo ato da alma” (AQUINO, 2017, pp. 97-98).

Acerca disso, os modernos levantam a questão: podemos, portanto, derivar o “dever ser” do que “é”? Podemos extrair diretrizes morais de nossa natureza racional?

Essa derivação, proposições *prescritivas* de proposições *descritivas*, foi denunciada por D. Hume como a falácia naturalista<sup>43</sup>.

Porém, para Santo Tomás, esses primeiros princípios da razão especulativa e prática, que regem o entendimento e a ação moral, são autoevidentes, não são resultados de uma longa cadeia de raciocínios.

Em específico ao primeiro princípio da moral, a célebre “falácia naturalista” parece supor uma epistemologia empirista, “fundada meramente na apreensão visual do antes e do depois, e, portanto, desconhece a natureza do conhecimento *prático*, tal como este provém de Aristóteles” (DE SOUSA, 2022, p. 130).

Afirmar que tal princípio é autoevidente não é a mesma coisa que dizer que é uma ideia inata, uma epifania, mas que é preciso que estes princípios sejam *apreendidos* por nossa razão, no sentido que “cada um de nós, ao nascer, traz começos de *habitus* cognitivos” (GILSON, 2024, p. 344).

<sup>42</sup> No original: “*Quod duplex est cognitio. Una speculativa, cujus finis est veritas, secundum philosophum in 2 Metaph. Alia cujus finis est operatio, quae est causa et regula eorum quae per hominem fiunt. Quae autem ab homine fiunt, quaedam dicuntur factibilia, quae fiunt per transmutationem aliquam exterioris materiae, sicut contingit in operationibus artis mechanicae; quaedam vero non transeunt in transmutationem exterioris materiae, sed in moderationem propriarum passionum et operationum. Ad utrumque autem istorum practica cognitio dirigit. Unde non omnis practica cognitio in vita activa essentialiter invenitur; sed illa tantum quae in agibilibus dirigit opera quae sunt virtutis moralis. Haec enim cognitio ad electionem requiritur, in qua principaliter consistit moralis virtus*” (*Super Sent.*, L. III, d. 35, q. 1, a. 3, qc. 2, co.).

<sup>43</sup> Cf. DE SOUSA, 2022, p. 129.

Conclui-se então que o conhecimento do bem incitado pelo *habitus* da sindérese não tem prioridade sobre o ser, como quer o idealismo, “mas é ativado pelo ser: ‘numa unidade vivida e experimentada do sujeito cognoscente e o objeto conhecido, o conhecimento se deixa condicionar, de maneira consciente e inteligente, pelo ser do real’” (GILSON, 2024, p. XXVI), nem é voluntarista, como quer a escola franciscana, pois a vontade, como princípio “que inclina para o bem, é vontade racional conforme pertence à natureza do ser humano ou ainda conforme é consequência da apreensão natural dos princípios universais do direito” (ALBERTUNI, 2011, p. 148).

Logo, é nesse sentido que ética tomista, tomado sob esse prisma, “é, ao mesmo tempo, uma teoria da *práxis* e uma *ciência prática*, uma norma do *agir*” (DE SOUSA, 2022, p. 130).

O conhecimento do bem, possui uma mediação, que é a razão, e uma inclinação da vontade natural ao bem, causado pelo conhecimento sinderético, dessa forma, o bem e o verdadeiro, na parte intelectual, “diversificam o intelecto e a vontade. O verdadeiro inteligível é apresentado ao intelecto como forma, pois é preciso que aquilo que se entende esteja informado no intelecto. O bem, porém, é apresentado à vontade como fim” (AQUINO, 2017, p. 96).

Portanto, “defender a prioridade epistemológica dos objetos inteligíveis da vontade nas explanações da razão prática não envolve negação alguma da prioridade metafísica dos fatos naturalmente dados sobre a constituição humana” (FINNIS, 2007, p. 37).

É através do conhecimento do bem apresentado pela sindérese a razão e da percepção dos objetos sensíveis, que constitui-se o ponto de partida de todos os nossos conhecimentos, de onde emana a normatividade para agir de forma correta condizente ao seu fim.

O homem, portanto, precisa conhecer-se a si, e como ele conhece a realidade, é nesse dinamismo intencional<sup>44</sup> entre a realidade interior tanto quanto a exterior, que “conservam alguns vestígios da natureza divina que os criou, uma vez que o efeito assemelha-se a causa” (GILSON, 2024, p. 29), que a *pessoa*, com sua dignidade única de conhecer o pensar e deliberar a partir deste conhecimento, por ter uma alma unida ao corpo, tornando-se mais “semelhante a Deus que sua alma separada, porque possui de modo mais perfeito a sua natureza própria”<sup>45</sup>.

<sup>44</sup> Cf. DE SOUSA, 2022, p. 130.

<sup>45</sup> No original: “*quod anima corpori unita plus assimilatur Deo quam a corpore separata, quia perfectius habet suam naturam*” (*De potentia*, q. 5, a. 10, ad. 5).



Dessa forma, capaz de agir em vista do fim, buscando espelhar o fundamento encontrado em si, a razão, e por meio da mesma razão, verificar em todos os atos particulares a busca do bem, e agir em busca de seu estabelecimento no real.

Esse *habitus* especial inerrante nunca é extinto, até mesmo nos maus e de hábitos viciosos. Qualidade essa que confere a *sindérese* uma inerrância em direção ao conhecimento que almeja e conduz. A consciência moral, após recebido a diretriz desse *habitus* especial, é iluminada por esse conhecimento puro e atua na eleição consciente do ato humano, ao agir ou não no objeto singular ou em determinado contexto, sob certa obrigação da consciência, podendo errar em sua aplicação desse princípio ou mesmo deliberadamente agindo contrariamente.

Porém, a mesma consciência faz enxergar o erro e corrigir-se ou concordar com o acerto, ao comparar-se com o conhecimento habitual da *sindérese*. Ao comentar a *Carta a Efésios de São Paulo*, Santo Tomás descreve como o pecado obscurece a consciência, observa que

“Há três normas imanentes no homem pelas quais ele deve ser guiado e regulado se quiser andar com justiça e progredir espiritualmente. No homem, uma delas é a *razão* que julga o que deve ser feito em circunstâncias específicas. Outra é a compreensão dos princípios universais, chamada *sindérese*; e a terceira é a *lei divina* ou Deus. As ações são boas e meritórias quando a pessoa é guiada por esses três elementos em suas devidas inter-relações, ou seja, quando a ação está de acordo com o julgamento da razão, e essa razão julga de acordo com o verdadeiro entendimento, ou *sindérese*; e essa *sindérese* é, por sua vez, dirigida pela lei divina”.<sup>46</sup>

Ao chamar a *sindérese* de *verdadeiro entendimento*, Santo Tomás quer expressar o que há de mais alto na capacidade apreensiva humana, que no *habitus* da *sindérese*, se encontram os princípios universais do direito, que inclinam ao conhecimento exato do bem e norteiam a ações humanas nessa direção de forma concomitante ao distanciamento do mal, e tal inclinação não atua como um imperativo categórico kantiano, mas como uma trilha, que independente de quão acidentada seja o terreno consciencial, sempre levará ao destino existencial correto, cabendo apenas ao agente moral decidir-se tomar tal decisão salutar.

Nesse sentido, o *habitus* da *sindérese*, é a garantia de que o ser humano pode apreender, “pelo esforço de sua razão, aquilo que já lhe é dado pela revelação, ou seja, que ele

<sup>46</sup> No original: “[...] *ad hoc ergo ut homo iuste ambulet, id est spiritualiter proficiat, oportet tria, quae in ipso sunt, regulari et ordinari. In homine enim est ratio iudicans de particularibus agendis; item, intellectus universalium principiorum, qui est synderesis; tertio, lex divina seu Deus. Quandocumque ergo aliquis secundum ista tria sibi invicem ordinata dirigitur, ita quod actio ordinetur secundum iudicium rationis, et haec, scilicet ratio, iudicet secundum intellectum rectum, vel synderesim, et haec, scilicet synderesis, ordinetur secundum legem divinam, tunc actio est bona et meritoria”* (*Super Eph.*, cap. 4, l. 6).

deve buscar o bem e evitar o mal, possibilitando que na contingência do agir humano se reflitam os propósitos da lei eterna” (ALBERTUNI, 2011, p. 162).

O homem então, por meio da *sindérese*, recebe da lei eterna, uma irradiação luminosa<sup>47</sup>, tornando-se coparticipante na origem e consecução da lei natural moral, da qual nascerá, no aspecto operativo, sob o crivo da consciência, a formação de leis positivas baseadas na razão e na busca pelo bem, antes de se basear em outras forças arbitrárias e alheias ao bem da *pessoa* e de uma sociedade de *pessoas*.

Essa irradiação da “luz eterna” na *sindérese* e sua relação com a lei eterna, lei natural moral e lei positiva será analisada posteriormente (seção 4.1).

### 2.3. Se a *sindérese* é um *habitus* ou uma potência (*De Veritate*, q. 16, a. 1)

No primeiro artigo da questão 16 do *De Veritate*, pergunta-se se a *sindérese* é um *habitus* ou potência. Santo Tomás levanta dezesseis argumentos a favor da tese de que a *sindérese* é uma potência, citando grandes autoridades, como Aristóteles, Jerônimo, Agostinho e João Damasceno. Após levantar dezesseis contra-argumentos, Santo Tomás elucida a questão. Ele inicia dizendo que

“acerca dessa questão são encontradas diversas opiniões. Alguns dizem que a *sindérese* significa absolutamente potência e outra potência além da razão superior a ela. Outros dizem que a *sindérese* é absolutamente potência, mas realmente uma mesma com a razão, porém sob uma consideração distinta. Considera-se, pois, a razão enquanto razão, isto é, enquanto raciocina e compara e, assim, é denominada potência racional. E considera-se a razão enquanto natureza, isto é, enquanto naturalmente conhece algo, e, assim, é denominada *sindérese*. Outros, porém, dizem que a *sindérese* designa a própria potência da razão com algum hábito natural. Ora, para saber qual destas poderá ser verdadeira, parece que deveremos proceder do seguinte modo.”<sup>48</sup>

<sup>47</sup> No original: “*Sed omnis creatura rationalis ipsam cognoscit secundum aliquam eius irradiationem, vel maiorem vel minorem. Omnis enim cognitio veritatis est quaedam irradiatio et participatio legis aeternae, quae est veritas incommutabilis, ut Augustinus dicit, in libro de vera Relig. Veritatem autem omnes aliquantulum cognoscunt, ad minus quantum ad principia communia legis naturalis. In aliis vero quidam plus et quidam minus participant de cognitione veritatis; et secundum hoc etiam plus vel minus cognoscunt legem aeternam*” (Sth, Ia IIae, q. 93, a. 2, co.).

<sup>48</sup> No original: “*Dicendum, quod circa hanc quaestionem diversae inveniuntur opiniones. Quidam namque dicunt, quod synderesis absolute potentiam nominat, et potentiam aliam a ratione, ea superiorem. Alii vero dicunt, esse quidem synderesim potentiam absolute sed esse rationi eandem secundum rem, sed consideratione diversam. Consideratur enim ratio ut ratio, id est in quantum ratiocinatur et confert, et sic nominatur vis rationalis; et ut natura, id est in quantum aliquid naturaliter cognoscit, et sic dicitur synderesis. Alii vero dicunt, synderesim nominare ipsam potentiam rationis cum aliquo habitu naturali. Quid autem horum verius sit, sic videri potest*” (*De Veritate*, q. 16, a. 1, co.).

O que nos interessa aqui é como Santo Tomás explica o conhecimento sinderético, sua explicação desse conhecimento infalível do bem, a partir de uma das passagens mais belas do *Corpus Dionisiacum*, onde Dionísio esclarece que quando dizemos corretamente algo acerca de Deus, Ele “sempre harmoniza tudo, e é causa da ordem e da concórdia indissolúvel de tudo, e *sempre concilia os fins das primeiras coisas e os princípios das segundas*, e atua belamente a conspiração e harmonia única do todo” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2022, pp. 146-147), e onde aqui, Tomás aproveita o ensejo para “estabelecer uma complementaridade entre a tradição aristotélica e a tradição neoplatônica de Dionísio” (ALBERTUNI, 2011, p. 151).

Pelo fato do homem encontrar-se na fronteira do mundo sensível e do mundo espiritual, dada sua natureza, o homem consegue captar, similar as criaturas puramente espirituais, o que há de mais alto, o bem em si, através do *habitus* natural da sindérese, e a partir disso, raciocinar sobre o apreendido e qualificar suas ações condizentes a esse bem por meio da consciência e da lei moral natural.

Previamente, Santo Tomás descreve como o raciocínio toca o *entendimento*, a potência cogitativa que “é o que há de mais alto na parte sensitiva, donde toca, de algum modo, a parte intelectual, de modo a participar de algo daquilo que é o mais ínfimo na parte intelectual, ou seja, o discurso da razão”<sup>49</sup>.

Santo Tomás, de acordo com Santo Agostinho, descreve que há uma certa ordem entre as substâncias corpóreas e espirituais.

As substâncias corporais inferiores atingem sua perfeição através do movimento, seja pela geração, alteração ou aumento, como as pedras, as plantas e os animais, outras substâncias corpóreas, as superiores, atingem a perfeição por sua potência ou quantidade, sem movimento, como o Sol e outros corpos celestes, e para guisa de explicação do argumento, aceitaremos essa definição, que pode não condizer com a física moderna.

Nas substâncias espirituais, o ápice da perfeição é o conhecimento da verdade, por isso existem substâncias espirituais superiores e inferiores, como as substâncias separadas, que possuem um intelecto deiforme<sup>50</sup>. Nesse sentido podemos entender quando Tomás denomina os anjos como substâncias intelectuais, enquanto as almas humanas como substâncias racionais.

---

<sup>49</sup> No original: “*Potentia cogitativa est id quod est altissimum in parte sensitiva, unde attingit quodam modo ad partem intellectivam ut aliquid participet eius quod est in intellectiva parte infimum, scilicet rationis discursum*” (*De Veritate*, q. 14, a. 1, ad. 9).

<sup>50</sup> Cf. AQUINO, 2017, p. 74.

Com isso, Santo Tomás quer deixar claro que a natureza da alma humana é inferior a natureza das substâncias puramente intelectuais ou separadas, não no sentido de suas dignidades, mas na forma como se dão o conhecimento em ambas as naturezas.

Diferente da natureza das substâncias puramente intelectuais, que conhecem a verdade sem investigação ou discurso, é próprio da natureza da alma humana conhecer a verdade investigando e examinando.

O intelecto, seja humano ou angélico, capta o conhecimento da verdade de forma simples e absoluta, e por isso se diz que “alguém, de algum modo, ao entender, lê a verdade no interior, na essência da coisa” (AQUINO, 2017, p. 75), e nesse aspecto, a razão pode ser comparada com o intelecto, no sentido que a razão, a partir do princípio captado pelo intelecto de forma simples e absoluta, através do *habitus* natural que chamamos de intelecção dos primeiros princípios, empreende o raciocínio acerca de tal verdade.

Nesse sentido, o discurso racional só alcança seu objetivo, a verdade, mediante os primeiros princípios, a partir das “proposições primeiras”<sup>51</sup>, seja da razão especulativa, seja da razão prática, sucede portanto que o “intelecto é encontrado no princípio da razão, quanto a via da invenção, mas no término, quanto à via do juízo” (AQUINO, 2017, p. 76).

De acordo com Santo Tomás, as naturezas dos seres racionais são como corpos contíguos, “em que o inferior em seu cume toca o superior em seu ínfimo. Por isso, a natureza inferior também toca, em seu cume, em algo que é próprio da natureza superior, na medida que participa dele, de modo imperfeito”<sup>52</sup>.

Logo, sendo o conhecimento humano dando-se pela via racional, no sentido de alcançar a verdade através de encadeamento de raciocínios, “há, porém, nela, alguma participação daquele conhecimento simples, que é encontrado nas substâncias superiores, das quais se diz também ter potência intelectual” (AQUINO, 2017, p. 77).

A partir dessa concepção de que a alma humana possui uma natureza semelhante a divina, não em “uma unidade de ser, mas uma unidade de maneira de ser, em suma, uma unidade de qualidade” (GILSON, 2024, pp. 37-39), como possuindo “corpos contíguos” na hierarquia de ser, o que há de mais alto na natureza anímica humana, por meio de certo “contato” metafísico, toca algo que é próprio da natureza das substâncias intelectuais, ou seja, é possível que o homem tenha conhecimento de “algumas coisas instantaneamente e sem

<sup>51</sup> No original: “*et habitus scientiarum causantur in intellectu, secundum quod movetur a primis propositionibus*” (STh, Ia IIae, q. 51, a. 2, co.).

<sup>52</sup> No original: “*Naturae enim ordinatae ad invicem sic se habent sicut corpora contiguata, quorum inferius in sui supremo tangit superius in sui infimo: unde et natura inferior attingit in sui supremo ad aliquid quod est proprium superioris naturae, imperfecte illud participans*” (De Veritate, q. 16, a. 1, co.).

investigação, ainda que também quanto a isso seja inferior a substância separada, na medida em que não pode conhecer esta verdade, exceto partindo dos sentidos”<sup>53</sup>.

E assim como na natureza das substâncias puramente intelectuais, há dois modos de conhecer a verdade dos primeiros princípios, quais são, por um modo especulativo, pelo qual a verdade das coisas é conhecida simples e absolutamente, e há o modo prático.

Logo, naquilo que o modo de conhecer da natureza humana toca o modo de conhecer da natureza das substâncias puramente espirituais, é necessário que ocorra o conhecimento da verdade sem investigação, tanto na parte especulativa quanto na parte prática<sup>54</sup>.

Esse conhecimento habitual da verdade dos primeiros princípios, sem investigação e de forma natural, no sentido de estar radicado em nossa razão natural, deve ser o princípio de todo conhecimento da verdade e do bem, tanto no âmbito especulativo quanto no prático, pois é necessário que esses princípios sejam inerrantes, perenes e ubíquos.

Sendo esse conhecimento da verdade inerente ao homem, esse conhecimento atua como

“certa semente de todo conhecimento posterior, pois também em todas as naturezas preexistem certas sementes naturais das operações e efeitos posteriores. É também preciso que este conhecimento seja habitual, para que esteja pronto para ser facilmente usado quando for necessário. Assim, pois, como a alma humana tem certo hábito natural, pelo qual conhece os princípios das ciências especulativas, aos quais denominamos primeiros princípios do intelecto, assim também existe nela certo hábito dos primeiros princípios operativos, que são os princípios universais do direito natural, hábito que corresponde a *sindérese*”<sup>55</sup>.

Esse processo de sementeira de “naturezas contíguas” é por vezes chamado de *axioma da continuidade*<sup>56</sup> ou de *metafísica da continuidade*<sup>57</sup>, neste sentido de que o objeto do conhecimento habitual do primeiro princípio operativo, o *bem*, requer uma operação da razão

<sup>53</sup> No original: “[...] *scilicet ut aliquorum cognitionem habeat subito et sine inquisitione quamvis etiam quantum ad hoc inveniatur Angelo inferior, in quantum in his etiam veritatem cognoscere non potest nisi a sensu accipiendo*” (*De Veritate*, q. 16, a. 1, co.).

<sup>54</sup> Cf. FINNIS, 2007, pp. 35-36.

<sup>55</sup> No original: “*Unde et hanc cognitionem oportet homini naturaliter inesse, cum haec quidem cognitio sit quasi seminarium quoddam totius cognitionis sequentis; et in omnibus naturis sequentium operationum et effectuum quaedam naturalia semina praeexistant. Oportet etiam hanc cognitionem habitualement esse, ut in promptu existat ea uti cum fuerit necesse. Sicut igitur humanae animae est quidam habitus naturalis quo principia speculativarum scientiarum cognoscit, quem vocamus intellectum principiorum; ita etiam in ea est quidam habitus naturalis primorum principiorum operabilium, quae sunt universalis principia iuris naturalis; qui quidem habitus ad *synderesim* pertinet*” (*De Veritate*, q. 16, a. 1, co.).

<sup>56</sup> Cf. GILSON, 2024, p. 9, nota 7.

<sup>57</sup> Cf. SNYDER, 2017, pp. 6-8.

superior e/ou inferior para por este conhecimento em ato nas operações do *entendimento*, e a partir do *raciocínio*, apreender e ordenar o que foi entendido.

Tomás é explícito ao dizer que a natureza intelectual excede toda a ordem e o poder “dos princípios materiais e corporais, pois o intelecto ao entender pode transcender toda natureza corpórea, o que não ocorreria se sua natureza estivesse contida nos limites da natureza corpórea” (AQUINO, 2013, p. 268), por mais que tal operação do intelecto, de *entender* o conhecimento atribuído pela *sindérese*, não se faça sem o auxílio de um órgão corpóreo.

Por isso, aquilo que é específico de uma natureza espiritual superior, não pode estar perfeitamente numa natureza espiritual inferior, se encontra presente “somente uma participação tênue” (AQUINO, 2017, p. 78), da mesma forma, que nos animais irracionais, encontra-se presente uma certa prudência natural instintiva.

Nesse sentido, essa “participação tênue” não significa exatamente uma posse, mas uma apreensão e aquisição simplíssima de algo superior, que atribuímos aos *habitus* naturais, o intelecto dos princípios, no âmbito especulativo, e da *sindérese*, no âmbito prático, ambas presentes na alma humana, na razão, mente, intelecto, ou qualquer outra denominação que a valha, no sentido que independente do nome a ser dado a essa potência racional, uma que discorre e outra que apreende a verdade, “não serão diversas, mas uma, que, enquanto é perfeita, conhece a verdade de modo absoluto, mas enquanto é imperfeita, precisa discorrer de um ponto ao outro” (AQUINO, 2017, p. 82).

Nessa união entre intelecto dos princípios (*intellectus principiorum*) aristotélico e tradição neoplatônica dionísiaica, Tomás desenvolve o *habitus* da *sindérese* como um princípio de continuidade entre a natureza do homem e a natureza angélica, “em outras palavras, Tomás de Aquino fez confluir no conceito de *sindérese* o ‘*nous*’ de Aristóteles com o *princípio da continuidade* de Dionísio” (ALBERTUNI, 2011, p. 151), fornecendo uma vinculação, a partir da definição de Agostinho, de certas “regras imutáveis”<sup>58</sup>, do *habitus* da *sindérese* com a lei natural moral<sup>59</sup>.

Portanto, não na apreensão, mas na aplicação desse primeiro princípio infalível e autoevidente, essa “auto-evidência” pode se tornar relativa, no sentido de que o que é autoevidente para alguns, com alguma experiência e uma compreensão melhor de si e das coisas, pode não ser óbvio para outros, seja por alguma lesão no órgão cerebral, seja devido a alguma paixão que obscurece a compreensão intelectual ou o raciocinar, ou seja, obscurece

<sup>58</sup> No original: “[...] *incommutabiles rationes* [...]” (*STh*, Ia, q. 79, a. 12, ad. 3).

<sup>59</sup> No original: “[...] *quod synderesis dicitur lex intellectus nostri, in quantum est habitus continens praecepta legis naturalis, quae sunt prima principia operum humanorum.*” (*STh*, Ia IIae, q. 94, a. 1, ad. 2).

nossa reta razão, nos inabilita de receber a “luz” sinderética, tema a ser tratado no próximo capítulo.

Cabe-nos compreender melhor para quais objetos tais primeiros princípios se referem e nos conduzem (por exemplo, conhecimento, vida humana, matrimônio, os bens identificados pela razão prática)<sup>60</sup>, assim como identificar os possíveis descaminhos que podemos atribuir em nosso agenciamento moral, quando olvidamos de propósito nossas inclinações naturais em direção a razão e ao bem apresentado pela inteligência.

#### 2.4. A possibilidade do erro na sindérese (*De Veritate*, q. 16, a. 2)

No segundo artigo da Questão 16 do *De Veritate*, questiona-se se a sindérese pode cair em erro ou ser vetor de erro, e é o único local onde Tomás debate acerca dessa qualidade específica da sindérese.

Santo Tomás inicia a solução dessa questão através de uma formulação que se dá através da analogia entre a ordem especulativa e a ordem prática, fazendo um cotejo entre os princípios imutáveis da natureza, para explicar a natureza da inerrância da sindérese.

E a partir desta formulação, que será reutilizada por Tomás ao tratar da consciência moral e sua relação com a sindérese, de como “a estrutura do silogismo prático com a distinção entre o juízo universal (sindérese) e o juízo particular da razão inferior ou superior” (ALBERTUNI, 2011, pp. 152-153) se dá, veremos como nessa operação podem ocorrer erros.

Santo Tomás diz que em todas as operações da natureza, esta tende para o bem e para a “conservação daquelas coisas que naturalmente são realizadas pela operação. Por isso, em todas as operações da natureza, os princípios são permanentes, imutáveis e conservam sua retidão”<sup>61</sup>.

Pois, de certo modo, quando um professor ensina seu discípulo, é necessário que o conhecimento do professor contenha aquilo que ele ensina a razão de seu aluno. Do mesmo modo, nosso conhecimento natural dos primeiros princípios especulativos ou da razão prática, a noção de verdade e de bem, vem de Deus, pois Deus é o autor de nossa natureza.

Portanto, “tudo que é contrário a esses princípios é contrário à sabedoria divina e, por conseguinte, não pode ser verdadeira” (GILSON, 2024, p. 27).

<sup>60</sup> Cf. FINNIS, 2007, p. 35.

<sup>61</sup> No original: “*quod natura in omnibus suis operibus bonum intendit, et conservationem eorum quae per operationem naturae fiunt; et ideo in omnibus naturae operibus semper principia sunt permanentia et immutabilia, et rectitudinem conservantia*” (*De Veritate*, q. 16, a. 2, co.).

Existem inclinações específicas nos entes naturais, sensitivos e racionais, e de acordo com Aristóteles<sup>62</sup>, é necessário que os princípios sempre permaneçam.

Logicamente, não poderíamos dizer que o fogo sobe e os objetos pesados caem e tendem ao centro da terra, se não houvessem princípios permanentes, assim como também não poderíamos ter certeza nas operações e nos objetos que procedem desses princípios permanentes.

Segundo Santo Tomás,

“é por isso que todas as coisas mutáveis são reduzidas a algum princípio imutável. E é por isso também que todo conhecimento especulativo é derivado de um conhecimento certíssimo, acerca do qual não pode haver erro, que é o conhecimento dos primeiros princípios universais, pelos quais são examinadas todas aquelas coisas que são conhecidas, e a partir dos quais se aprova toda a verdade e se reprova tudo o que é falso. Se houver algum erro neles, nenhuma certeza será encontrada em todo o conhecimento seguinte.”<sup>63</sup>

Também nas ações humanas, para que haja retidão e mérito, é necessário que exista um princípio permanente, um princípio necessário que torne as operações móveis e contingentes em caudatária do bem, e que tenha uma retidão imutável, pelo que possamos examinar as ações humanas.

Esse princípio permanente, necessariamente, precisa ser incorruptível, e que resista a todo o mal e consinta unicamente ao bem.

Esse princípio é a *sindérese*<sup>64</sup>, incapaz de errar e princípio do bem agir moral, e mesmo povos imorais, tão cegados “pela cultura ou disposição que não fazem estas inferências, não obstante a isto, podem e compreendem normalmente os primeiros princípios da razão prática e são guiados por eles, embora imperfeitamente, em suas deliberações” (FINNIS, 2007, p. 39).

Aqui, podemos observar uma evolução semântica, do termo “princípio”, que não encontrará eco na Suma Teológica.

Quando Tomás utiliza o termo “princípio” para descrever esse conhecimento permanente e infalível acerca do bem fornecido pelo *habitus* da *sindérese*, ele almeja discernir

<sup>62</sup> Cf. ARISTÓTELES, 2024, p. 27.

<sup>63</sup> No original: “*Et inde est quod omnia mutabilia reducuntur ad aliquid primum immobile. Inde etiam est quod omnis speculativa cognitio derivatur ab aliqua certissima cognitione circa quam error esse non potest, quae est cognitio primorum principiorum universalium, ad quae omnia illa cognita examinantur, et ex quibus omne verum approbatur, et omne falsum respuitur. In quibus si aliquis error posset accidere nulla certitudo in tota cognitione sequenti inveniretur*” (*De Veritate*, q. 16, a. 2, co.).

<sup>64</sup> Cf. AQUINO, 2015, p. 44.



que é um princípio, no sentido de originar o conhecimento do bem<sup>65</sup>, e não de ser um primeiro princípio moral, que qualifica-se propriamente como lei moral natural.

Portanto, por mais que a Sindérese seja “um código pronto, impresso num rolo de papel depositado na consciência de todos, cada qual tendo apenas que desenrolá-lo, e todos os homens devendo ter dele naturalmente um conhecimento igual” (MARITAIN, 1967, p. 60), devido nossa fraca e debilitada visão ou mesmo alienação para consigo mesmo e nossa natureza racional, como a possibilidade da corrupção deliberada de nossa consciência, a *sindérese*.

Como veremos a seguir, e mais precisamente quando tratarmos da *Consciência moral*, é apenas um suporte infalível, “uma retidão imutável, pois tudo o que é natural tende para o bem e a conservar-se naquilo que é a sua atividade natural” (ALBERTUNI, 2011, p. 155), que pode, infelizmente, ser extinta em alguns, por razões a serem esclarecidas a seguir e quando tratarmos sobre a consciência moral.

## 2.5. A extinção da sindérese (*De Veritate*, q. 16, a. 3).

No terceiro e último artigo da questão 16 do *De Veritate*, Santo Tomás responde se a sindérese pode ser extinta nos agentes morais.

Essa é uma questão de suma importância, e tratada unicamente aqui e na questão subsequente da mesma obra, ao tratar sobre a consciência, visto que temos observado historicamente, politicamente e socialmente diversos exemplos de pessoas que perdem completamente os escrúpulos no cometimento das mais diversas atrocidades.

Santo Tomás responde que podemos entender a extinção da sindérese de dois modos, um quanto a própria luz habitual da razão e quanto ao ato, assunto que será aprofundando no próximo capítulo.

Quanto a luz habitual da razão, quer dizer que é impossível que a luz da sindérese seja extinta nos agentes morais, pois experimentada no mais íntimo de sua consciência, consiste em reconhecer que aquilo que é bom o conduz ao seu fim último ou bem supremo, “e que aquilo que é mau o aparta desse fim último ou bem supremo, e isto equivale a dizer que algo é bom ou mau na medida em que é conforme ou contrário a perfeição de seu próprio ser” (DERISI, 2020, p. 399).

---

<sup>65</sup> No original: “*ita quod illud principium permanens omni malo resistat, et omni bono assentiat. Et haec est synderesis*” (*De Veritate*, q. 16, a. 2, co.).

Da mesma forma como é impossível que a alma seja privada da luz do intelecto agente, que nos permite conhecer os primeiros princípios tanto das operações de natureza especulativa, quanto de natureza operativa.

Sendo essa natureza inerente ao homem, ela é incapaz de ser extinta.

Porém, o outro modo na qual a *sindérese* pode ser extinta é quanto ao ato, e isso se dá duas maneiras. A primeira se dá quando o ato da *sindérese* se encontra impedido.

Essa extinção ocorre quando o agente não tem uso do livre arbítrio, logo, não tem o uso da razão, como ocorre em pessoas acometidas de doenças psíquicas ou que sofreram alguma lesão cerebral.

O outro modo na qual a *sindérese* é extinta ocorre quando o ato da *sindérese* se direciona ao contrário de sua disposição habitual. Santo Tomás espelha-se na relação entre o bem em si e o bem moral, na escolha para o mal.

Quando o homem se desvia do bem indicado pela *sindérese*, não significa que ocorra a extinção da *sindérese*, pois como vimos, isso é naturalmente impossível, mas ela é extinta na operação particular, quando se ignora deliberadamente a luz da *sindérese*, os avisos da consciência, o próprio bom senso, ao escolher um ato disforme a razão de bem, a reta razão, e em boa medida,

“isso ocorre porque a força da concupiscência ou de outra paixão absorve de tal modo a razão que, ao eleger, o juízo universal da *sindérese* não se aplica ao ato particular. Ora, isso não significa que a *sindérese* foi totalmente extinta, mas apenas de modo relativo. Por isso, falando de modo absoluto, concedemos que a *sindérese* nunca é extinta.”<sup>66</sup>.

O bem em si, portanto, é como um rio que desce em cascatas, partindo do *Logos*, chegando as *pessoas*, através desse contato “metafísico” a partir de nossa natureza racional, portanto, “Tomás de Aquino distingue que, na ordem do conhecimento, a *sindérese* se encontra no domínio da razão natural, e não da razão sobrenatural” (ALBERTUNI, 2011, p. 159).

Podemos então concluir com Santo Tomás, que a primeira e fundamental operação da razão prática não é limitar, nem confinar ou negativa, “mas antes disso, facilitar e positiva: encontrando e construindo fins inteligíveis para serem perseguidos (*prosequenda*) e que tornam inteligível o nosso comportamento” (FINNIS, 2007, p. 39).

<sup>66</sup> No original: “*Vis enim concupiscentiae aut alterius passionis ita rationem absorbet, ut in eligendo universale synderesis iudicium ad particularem actum non applicetur. Sed hoc non est extinguere synderesim simpliciter, sed secundum quid tantum. Unde simpliciter loquendo, concedimus quod synderesis nunquam extinguatur*” (*De Veritate*, q. 16, a 3, co.); Cf. AQUINO, 2015, p. 49.

E que nessa busca pelo bem, o homem possui uma estrela indelével para se guiar, mas que para isso, basta sua livre e espontânea anuência.

## 2.6. Síntese

Em suma, a natureza do *habitus* especial da *sindérese* é um *habitus*, que paralelo a atuação do intelecto dos princípios, atua no âmbito operativo, ou seja, radica-se no intelecto e na razão, que são a mesma potência racional, mas que possuem funções distintas, na qual o intelecto capta os primeiros princípios de forma simples e absolutamente, enquanto a razão delibera e raciocina sobre o que foi apreendido.

A *sindérese* é a mesma em todos os homens<sup>67</sup>, por ser um *habitus* natural e especial, é imutável<sup>68</sup>, pois sua “luz” encontra-se impressa na natureza humana, apreensível racionalmente, de forma constante e permanente, na qual os homens sempre a captarão, independente de sua realidade existencial ou moral, e não pode ser abolida da natureza humana<sup>69</sup>, pois sua luz nunca é extinta<sup>70</sup> (seção 2.1 a seção 2.3).

No decorrer do desenvolvimento do conceito da *sindérese*, desde de sua origem conturbada, a partir de uma corruptela de termos utilizados na antiguidade, vimos que ela manteve seu núcleo distintivo, até chegar nos escolásticos, na qual destacaram-se Santo Tomás e São Boaventura, cada um definindo a *sindérese* a sua maneira, um com uma conceituação intelectualista, que nos interessa, e outro, com uma conceituação voluntarista.

Entendendo o tema dessa forma, não nos surpreende como essa questão tirou de cena praticamente toda a discussão agostiniana sobre razão superior e razão inferior, na medida que os debates e tensões sobre a *sindérese* tomaram a ribalta.

Vimos as características da *sindérese*, presentes de forma exclusiva no *De Veritate*, como ela é inerrante, pois sempre indica o bem a ser perseguido (seção 2.4), como ela é inextinguível, até mesmo nos agentes morais viciosos (seção 2.5), e que só pode ser extinta em casos aplicações particulares, de forma relativa, em sua aplicação, e nunca é extinta em sua apreensão, ou seja, isso se dá quando a razão falha, ou mesmo a consciência, “por um processo de má deliberação na aplicação dos primeiros princípios à ação particular,

<sup>67</sup> No original: “*Sic igitur in speculativis est eadem veritas apud omnes tam in principiis quam in conclusionibus, licet veritas non apud omnes cognoscatur in conclusionibus, sed solum in principiis, quae dicuntur communes conceptiones*” (*STh*, Ia IIae, 94, a. 4, co.).

<sup>68</sup> No original: “*Et sic quantum ad prima principia legis naturae, lex naturae est omnino immutabilis*” (*STh*, Ia IIae, q. 94, a. 5, co.).

<sup>69</sup> No original: “*Quantum ergo ad illa principia communia, lex naturalis nullo modo potest a cordibus hominum deleri in universali*” (*STh*, Ia IIae, q. 94, a. 6, co.).

<sup>70</sup> Cf. PSEUDO-DIONÍSIO, 2022, pp. 96-97.

ou ainda se peca na escolha (*particularia eligibilia*) por influência de alguma paixão, hábito vicioso ou ainda outro impedimento” (ALBERTUNI, 2011, p. 160).

Esse conceito no já maduro e consagrado mestre de Aquino, durante sua estada em Roma, adequa-se com o que o jovem Santo Tomás desenvolveu, de forma pormenorizada, em sua brilhante cátedra em Paris, acerca dos temas *sindérese* e *consciência* e seu interesse em “compreender em que medida a razão e a vontade são responsáveis pelo erro, ou ainda, em que medida elas podem contribuir para que o homem supere o seu estado de pecado e se conduza pelos desígnios de Deus” (ALBERTUNI, 2011, p. 162).

Ambos conceitos parecem ter sofrido uma evolução sutil em sua maturidade, que foram sintetizadas de forma concisa na *Suma Teológica*.

Com isso, encerra-se a análise dos textos do artigo 12 da questão 79 da Primeira Parte da *Suma de Teologia* e dos 3 artigos da questão 16 do *De Veritate*. A análise pretendeu abarcar todos os pontos principais e a evolução desse conceito, referentes a esse fundamento da ética tomasiana, o *habitus* da *sindérese*, e que irão repercutir nas noções seguintes, de consciência moral e lei moral natural.

### 3 A RELAÇÃO ENTRE SINDÉRESE E CONSCIÊNCIA MORAL<sup>71</sup>

Na visão de Santo Tomás, a consciência “não é um poder ou uma presença especial dentro de nós, mas é a nossa inteligência prática em ação” (FINNIS, 2007, p. 41). O termo “consciência” pode ser aplicado em duas situações: a primeira, como uma acepção psicológica, a segunda como uma acepção moral.

A acepção psicológica se refere ao autoconhecimento, a operação na qual o homem torna-se dono de si, tornar-se o que é, a partir de suas próprias atividades cognitivas, volitivas e afetivas.

Na acepção moral, que é a que nos interessa, o homem é consciente do mérito ou demérito de suas ações externas, se tal ato se coaduna ou não com o primeiro princípio da razão prática, que conhecemos e comparamos, de forma silogística, como veremos, com o conhecimento apreendido pelo *habitus* da *sindérese*.

---

<sup>71</sup> Cf. BÍBLIA, 2002, p. 1968.

A consciência moral, é uma “regra reguladora”<sup>72</sup>, que utiliza os princípios indefectíveis da *sindérese* para sua deliberação, portanto, é nada mais que a reta razão<sup>73</sup>, a capacidade operativa da natureza racional humana, a qualidade fundamental pertencente a virtude racional, unida à *sindérese*<sup>74</sup>, ou seja, é a aplicação da *sindérese* no domínio do agir particular<sup>75</sup> (seção 3.1), ao adequar-se as inclinações do *habitus* da *sindérese*, logo, a consciência moral é coextensiva, de fato e de direito, a todos os homens, como uma característica distintiva que define a sua própria natureza e como uma noção subsequente a *sindérese*.

Portanto, a consciência moral é um tipo de ajuizamento natural, que notifica e informa o agente moral, sobre buscar o bem e evitar o mal na ação concreta, se tal ato é de fato bom, conforme a reta razão<sup>76</sup>, a capacidade operativa da natureza racional humana, a qualidade fundamental pertencente a virtude racional e a natureza racional humana, junto com a *sindérese*, ou se é mal e contrário à natureza racional da pessoa e a reta razão: a consciência moral objetiva sempre esclarecer o agente acerca do seu dever a se realizar ou deixar de realizar certo ato no presente ou futuro, e aprovar ou desaprovar o que se realizou, de acordo com o fundamento moral da ação, o bem apresentado pela *sindérese*.

A consciência então é uma espécie de juízo prático sobre a moralidade de algum ato, mas também é função da consciência determinar as normas práticas a serem executadas, assim como deter-se sobre a execução, seja ela errônea ou obrigatória (seção 3.2 e 3.3).

Santo Tomás nos brinda com uma discussão sistemática sobre o tema na ocasião de sua brilhante cátedra na Universidade de Paris, durante a redação do *De Veritate*, na questão 17, em 5 artigos, e em sua obra de maturidade, na *Prima pars* da *Suma Teológica*, questão 79, artigo 13, e que diferente do artigo 12 da mesma questão, ao tratar da *sindérese*, não parece ter sofrido alterações em sua obra de maturidade.

<sup>72</sup> No original: “*quod conscientia non est prima regula humanorum operum, sed magis synderesis; conscientia autem est quasi regula regulata; unde nihil mirum, si in ea error accidere potest*” (*De veritate* q. 17, a. 2, ad. 7).

<sup>73</sup> No original: “*Omnis scientia operativa bene perficit opus suum, ex hoc quod secundum intentionem respicit ad medium et secundum executionem opera sua perducit ad medium. Et huius signum accipi potest ex hoc quod homines quando aliquod opus bene se habet, consueverunt dicere quod nihil est addendum neque minuendum; dantes per hoc intelligere quod superabundantia et defectus corrumpit bonitatem operis, quae salvatur in medietate*” (*Sententia libri Ethicorum*, L. II, l. VI, n. 10); Cf. AQUINO, 2014, p. 67.

<sup>74</sup> No original: “*Sed ratio coniuncta synderesi facit conscientiam*” (*De Veritate*, q. 17, a. 2, arg. 5); Cf. AQUINO, 2015, p. 68.

<sup>75</sup> No original: “*Dictum enim est supra quod per conscientiam applicatur notitia synderesis, et rationis superioris et inferioris, ad actum particularem examinandum*” (*De Veritate*, q. 17, a. 2, co.); Cf. AQUINO, 2015, p. 68.

<sup>76</sup> No original: “*Omnis scientia operativa bene perficit opus suum, ex hoc quod secundum intentionem respicit ad medium et secundum executionem opera sua perducit ad medium. Et huius signum accipi potest ex hoc quod homines quando aliquod opus bene se habet, consueverunt dicere quod nihil est addendum neque minuendum; dantes per hoc intelligere quod superabundantia et defectus corrumpit bonitatem operis, quae salvatur in medietate*” (*Sententia libri Ethicorum*, L. II, l. VI, n. 10); Cf. AQUINO, 2014, p. 67.

Assim como analisamos a questão da *sindérese*, nessa questão acerca da *consciência*, iremos nos ater no artigo único da *Suma de Teologia*, e posteriormente, aprofundar o tema nos cinco artigos que compõem a questão 17 do *De Veritate*, visto que neste, Santo Tomás derrama mais tinta sobre o conceito que tanto nos interessa pela complementariedade com a *sindérese*.

### 3.1 A natureza da consciência moral

Antes de determos sobre a solução de Santo Tomás ao tema da consciência moral, precisamos entender como o *habitus* da *sindérese* se relaciona com a vontade natural e deliberativa, o ajuizamento e a consciência moral.

Segundo o Aquinate, “o bem é aquilo que todos apetezem” (AQUINO, 2019, p. 14), pois “todas as coisas, qualquer que seja o motivo que as mova, tendem para o belo e para o bem, e não existe nenhum ser que não participe do belo e do bem” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2022, p. 98).

A natureza criada, tanto humana, quanto cósmica, é descrita poeticamente por Boécio, quando declama: “ó tu que governas o universo segundo uma ordem eterna, Criador da Terra e do céu, que num momento de eternidade [...] inspira em todas as coisas no bem supremo que habita em ti” (BOÉCIO, 2023, p. 58).

A natureza criada de cada criatura parece tender sempre ao que lhe cabe naturalmente, “uma coisa é *appetibile* na medida em que é perfeita, já que todas as coisas tendem para a própria perfeição” (DE SOUSA, 2009, p. 29). Logo, nas coisas criadas, “é preciso admitir que a essência é a determinação, a delimitação, a restrição do *esse*” (GILSON, 2024, p. XXXVII), e como “cada coisa tem o *esse* segundo sua essência, então, na medida que tem *esse*, esta coisa tem algo de bom” (DE SOUSA, 2009, p. 31).

Logo, a partir dessa determinação, de que “toda natureza tem uma tendência proporcionada que nasce da forma e sempre a acompanha” (HUGON, 2022, p. 172), que é o bem apetecido por uma relação atávica entre o ente e a essência, podemos perceber que existe uma inclinação em todas as coisas criadas, que parecem buscar o bem apetecido<sup>77</sup>, que só pode ser compreendida e buscada por já preexistir em sua natureza.

Santo Tomás descreve a existência de três níveis de inclinação natural no homem: as que o homem tem em comum com todos os entes existentes, o *apetite inato*; as que tem em

---

<sup>77</sup> Cf. PSEUDO-DIONÍSIO, 2022, p. 95.

comum com os animais, o *apetite sensível*; e as suas inclinações específicas da natureza racional, o *apetite racional*, ou *vontade natural*. Portanto, como todo conhecimento, saído de sua forma, é seguido de um apetite proporcionado, e sendo o homem inteligente, precisamente por ser inteligente e ter capacidade de abstrair dos objetos sensíveis o universal, deve ter um apetite espiritual, a vontade natural<sup>78</sup>.

Sucede então que a *vontade natural* emana de nossa essência racional, por intermédio do *entendimento*, o seu apetite, aquilo que apetece, o bem, nasce de sua forma, de sua natureza racional, a vontade natural portanto é aquela que persegue os princípios indemonstráveis apresentado a razão pela *sindérese*, e na ordem da ação, esses princípios formulam-se a partir da lei moral natural “que são naturalmente conhecidos e, por sua vez, se apresentam como fins e revelam que o fim é conhecido naturalmente pela razão como sendo bom e devendo ser apetecido” (ALBERTUNI, 2011, p. 148).

Logo, a *vontade natural*, procede necessariamente da razão, e sendo então caudatária da inteligência, precisa ser iluminada pelo *habitus* do *entendimento*, virtude do intelecto especulativo responsável por refinar o conhecimento axiomático da *sindérese*, enquanto o ajuizamento racional dirige dos objetos singulares, com aparência de bem, para o bem em si, o único bem que pode saciar sua vontade deliberativa, logo, “para julgar verdadeiramente no caso particular, e para comandar, a mente depende da condição do apetite” (MCINERNY, 1997, p. 100).

O *entendimento* oferece a “matéria do ato ao propor juízos à aceitação da vontade; mas, para dar a esse ato a forma mesma da eleição, é preciso um movimento da alma rumo ao bem que ela escolhe” (GILSON, 2024, p. 340). A vontade natural é dominada por esse desejo maior que ela mesma, do bem universal, e assim como nosso espírito deriva da razão os primeiros princípios especulativos, a vontade natural, incapaz de ficar indiferente ao bem em si, apresentado pelo *entendimento*, dirige-se para o bem em toda a plenitude, a verdade para inteligência, e para a pessoa: a existência, a vida, a beatitude, em suma, ao bem<sup>79</sup>.

Portanto, a verdadeira perfeição do ajuizamento e da vontade deliberativa é julgar quais bens devem ser perseguidos e quais devem ser evitados, capacidade facilitada pelo *habitus* da *sindérese*.

---

<sup>78</sup> No original: “*Similiter etiam principium motuum voluntariorum oportet esse aliquid naturaliter volitum. Hoc autem est bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit, sicut etiam quaelibet potentia in suum obiectum, et etiam ipse finis ultimus, qui hoc modo se habet in appetibilibus, sicut prima principia demonstrationum in intelligibilibus, et universaliter omnia illa quae conveniunt volenti secundum suam naturam*” (STh, Ia IIae, q. 10, a. 1).

<sup>79</sup> Cf. HUGON, 2022, p. 173.

Dessa forma, todo ato de vontade deliberativa, todo ato eletivo, é “ou espontâneo, como aquele pelo qual a vontade tende ao seu fim tomado como tal, ou dirigido, como no caso em que a razão intima-nos com este imperativo: *faça isto*” (GILSON, 2024, p. 340).

Julgar, portanto, é inquirir dentro de si sobre o que é “verdadeiro e o que é falso; e julgar bem é pronunciar com razão e conhecimento. Faz parte de julgar bem duvidar quando necessário. Aquele que julga o que é certo e o que é duvidoso, é um bom juiz” (BOSSUET, 1822, p. 55).

A vontade deliberativa então é o que move o juízo escolhido, ela pode tornar-se caudatária do conhecimento sinderético apresentado pela razão especulativa e para a razão discursiva, ou pode agir de forma contrária, pois o erro ocorre “não enquanto conhece naturalmente, por isso essa vontade pode tender para o bem ou para o mal, pois a razão inquiridora pode errar tanto na ordem especulativa quanto na ordem prática” (ALBERTUNI, 2011, pp. 148-149), ou seja, a vontade deliberativa pode “enganar-se”, como reflexo de um erro da razão discursiva ou especulativa. Portanto, a vontade deliberativa deve ser uma resposta inteligente a um bem inteligível: a vontade deliberativa de alguém “está ‘em’ sua razão quando e porque elas são inteligíveis e razoáveis” (FINNIS, 2007, p. 38).

Esse impulso de ajuizamento entre conhecimento sinderético e vontade deliberativa pertence a *consciência moral*, pois “Deus ordena sobre os atos humanos, de modo que, no entanto, os atos humanos não fiquem submetidos à necessidade, mas provenham da liberdade de escolha” (AQUINO, 2022, p. 105), no que realmente é bom ou naquilo que tem apenas as aparências do bem, “a intimação pertence, então, ao intelecto, e o que nela há de motor pertence à vontade” (GILSON, 2024, p. 340), vontade deliberativa.

Como princípio ativo de movimento racional, a vontade deliberativa é livre e move as diversas potências da alma em direção a sua felicidade, pois o objetivo último do homem é ser feliz, diz Bossuet<sup>80</sup>, a vontade natural humana “não pode não querer beatitude, nem tampouco pode querer a infelicidade” (AQUINO, 2013, p. 102).

Este objetivo não lhe é exclusivo: é o fim para o qual tendem todas as inteligências, sem exceção. Encontramos no coração do homem um impulso invencível, que o impele a procurar a felicidade. É o fundo de todos os seus pensamentos, o grande móvel de todas as suas ações.

O homem pode se enganar, e de fato se engana, na escolha da via que o deve levar a ela. “Colocar a felicidade onde ela está é a fonte de todo bem – continua Bossuet – e a fonte

---

<sup>80</sup> Cf. BOSSUET, 1839, p. 5.



de todo o mal consiste em colocá-la onde não é preciso”. E isso é tão verdadeiro para o indivíduo quanto para a sociedade.

A vida humana, portanto, está enquadrada num conjunto cujo fim e cuja curva de evolução condicionam o seu destino. Trata-se duma finalidade, mas duma finalidade livre, escolher o bem não é um imperativo categórico, porque ao contrário dos outros seres, o homem “move-se por si mesmo para o fim, depois de pela razão ter podido reconhecê-lo. Daí provém a responsabilidade e o perigo. A tragédia do destino consiste no fato de sermos quotidiana e continuamente agentes da nossa sorte” (SERTILLANGES, 2019, pp. 245-246).

A vontade natural conserva então sua independência quanto as suas escolhas de bens particulares, mas sua vontade deliberativa é livre, pois sua adesão a *Sindérese*, por meio da consciência moral, é facultativa, da mesma forma que a consciência moral é reformável.

A vontade deliberativa, que escolhe, portanto, é sempre precedida do conhecimento, da *ciência*, e tendo nascido para ouvir a razão, deve tornar-se mais forte que as paixões, para que não a influenciem. Disto podemos distinguir dois apetites: um, que se deixa levar pelo prazer sensível, apetite chamado “de sensível, irracional e inferior; o outro, que nasceu para seguir a razão, a quem também chamam por isso de razoável e superior; e é isso que chamamos propriamente de vontade” (BOSSUET, 1822, p. 68), o apetite racional e espiritual.

Quando Santo Tomás demonstra que a vontade natural permanece indiferente a presença dos objetos finitos, e de que a aceitação final ou definitiva parte dela, da vontade deliberativa, é precisamente para demonstrar sua grandeza frente a esses objetos finitos<sup>81</sup>.

Desse modo, sua escolha é livre, demonstrando a liberdade de escolha da vontade deliberativa, como temos livre arbítrio “para fazer ou não fazer algo, acontece que, dependendo de fazermos bem ou mal, somos dignos de culpa ou de elogio, recompensa ou punição; e isso é o que se chama mérito ou demérito” (BOSSUET, 1822, p. 65). E sendo oajuizamento reformável, demonstra-se a existência da consciência moral<sup>82</sup>.

---

<sup>81</sup> No original: “*Fruí non est actus potentiae pervenientis ad finem sicut exequentis, sed potentiae imperantis executionem, dictum est enim quod est appetitivae potentiae. In rebus autem cognitione carentibus invenitur quidem potentia pertingens ad finem per modum exequentis, sicut qua grave tendit deorsum et leve sursum. Sed potentia ad quam pertineat finis per modum imperantis, non invenitur in eis; sed in aliqua superiori natura, quae sic movet totam naturam per imperium, sicut in habentibus cognitionem appetitus movet alias potentias ad suos actus. Unde manifestum est quod in his quae cognitione carent, quamvis pertingant ad finem, non invenitur fruitio finis; sed solum in his quae cognitionem habent*” (STh, Ia IIae, q. 11, a. 2).

<sup>82</sup> Cf. HUGON, 2022, p. 175.

Portanto, todo o jogo da liberdade está entre o ajuizamento consciencial e a eleição da vontade deliberativa<sup>83</sup>. Quando o juízo prático da consciência, enganado num falso bem ou na inação, formula sua intenção, a eleição segue invariavelmente.

Porém, mesmo lançando-se em infundáveis erros, o juízo prático não é definitivo, e sempre cabe ao conhecimento sinderético, rememorar-lo e resgatá-lo, impulsionando a consciência do homem a sair da determinação na qual venha se encontrar. A vontade natural, então, por ser independente dos bens particulares, e ter um apetite unicamente ao bem em si, capacita o juízo prático em reformar-se e a requalificar sua posição referente a um falso bem, fornecendo e promovendo novas determinações para a vontade deliberativa. Nesse jogo relacional funda-se a liberdade da vontade e do homem.

Sendo a vontade natural aberta ao bem, e o juízo prático a verdade, e sabendo que a razão precede e preside a vontade deliberativa, como saber quais bens particulares são bons para o homem?

Sendo o bem “o ser na medida em que se defronta com o amor, com o querer” (MARITAIN, 2005, p. 73), o bem ontológico parte em direção ao bem moral, assim sucede da natureza humana, “uma pessoa não pode ser fonte de valores a menos que ela já seja algo; sua perfeição é uma atualização daquilo que ela potencialmente já é.

É neste sentido que, para Tomás, “todo ser enquanto ser é bom” (DE SOUSA, 2009, p. 32). O homem, por sua vez, é a única criatura capaz de deliberar, e se tornar moralmente bom ou mal a partir de seus atos livres.

No homem, a bondade ontológica é o apenas o início, o pressuposto do bem moral. Tendo como referência a natureza humana, através da aplicação consciente do *habitus* da *Sindérese* e do reconhecimento da lei moral natural, que deriva, por sua vez, da contemplação e participação das razões eternas<sup>84</sup>, o bem moral é por definição o bem do homem.

O homem, se quiser realizar-se como *pessoa*, realizar-se plenamente, deve orientar todas suas forças em direção ao bem universal, portanto, nesta vida, deve-se escolher os bens temporais, indicados pelo conhecimento da *sindérese*, como bens a serem buscados, que a razão compreende naturalmente como bens universais, ou seja, válidos e desejados por todos, que nos ajudam a alcançar os bens temporais e o bem atemporal<sup>85</sup>.

Essa formatação da vontade deliberativa ao bem e adequação à *sindérese* por via de sua natureza, se dá através dos *habitus*. O *habitus*, como já explicamos e tal como Santo

<sup>83</sup> Cf. GILSON, 2024, p. 340.

<sup>84</sup> Cf. AQUINO, 2015, p. 37.

<sup>85</sup> Conforme Tomás expõe no *STh*, Ia IIae, q. 94, aa. 2-3.

Tomás o concebe, é certa perfeição da operação “que se acrescenta à substância e a modifica. O que caracteriza o *habitus* entre as outras espécies da qualidade é ser uma disposição da pessoa em relação à sua própria natureza” (GILSON, 2024, p. 342).

Cada um nasce com sementes dos *habitus* cognitivos, o mesmo ocorre no tocante à vontade natural e vontade deliberativa, com a diferença “que aqui não é mais o *habitus* [...] já esboçado, mas somente certos princípios constitutivos do *habitus*, como os princípios do direito comum que nomeamos [...] sementes das virtudes” (GILSON, 2024, p. 344).

E como explicamos anteriormente, o *habitus* não solidifica nossa ação ou vontade em determinada direção. Antes, por ser adquirido devido a constância operativa, o *habitus* é fruto da liberdade. O *habitus* então reforça a liberdade, a felicidade e a integralização da *pessoa*, quando tem como alvo a virtude e ao bem, que já se encontra como “semente”, cabendo-nos o cuidado para amadurecê-la, ou, o *habitus* enfraquece a liberdade, quando opõe-se a natureza do agente, o degrada, dirigindo-se ao vício, estiolando a “semente”.

E como a vontade deliberativa é uma expressão da alma racional, capaz de tornar-se sujeito do *habitus*, o *habitus* da sindérese deve ser visto não como um imperativo categórico kantiano, como um dever, mas como um apelo da razão, que compreende o que deve ser buscado e evitado a partir do conhecimento sinderético, notifica a consciência, que indica ao juízo que a vontade deliberativa deve por em ato ou não tal eleição do juízo em direção ao bem apresentado. Portanto, a liberdade de ação, de escolha, é mantida, e não pode ser vista como uma “coerção”, “dever” ou “obrigação”, como ocorre na ética kantista, mas sim como um bom alvitre, uma reta orientação da razão para a razão.

Portanto, a consciência moral, ao apontar uma ação condizente ao bem ou a verdade, por meio do juízo racional e da vontade deliberativa, demonstra ser capaz de tornar-se sujeito do *habitus*<sup>86</sup>, o *habitus* da ciência, do entendimento e da sabedoria, em conjunto com o *habitus* do intelecto prático que envolve a deliberação, o julgamento e o comando, que sumaria esses aspectos e nos dirige pelos meios necessários ao fim desejado se chama *prudência*<sup>87</sup>, plenificando mais ainda a liberdade decisória hominal. Logo, seria consciência moral e a prudência a mesma coisa? Tomás é explícito ao dizer que a sindérese move a prudência<sup>88</sup>, sucede então que a consciência moral, como vimos, é uma “unidade viva entre o senso moral [sindérese] e a prudência, e isso não é mais do que o que se costuma designar com o nome de consciência” (PIEPER, 2018, p. 22). A consciência moral é a atualização

<sup>86</sup> Cf. GILSON, 2024, p. 343.

<sup>87</sup> Cf. *Sth.*, Ia IIae, q. 56, a. 6.

<sup>88</sup> No original: “*Sed synderesis movet prudentiam, sicut intellectus principiorum scientiam.*” (*Sth.*, Ia IIae q. 47, a. 6, ad. 3)

concreta desses dois *habitus*, e não surpreende o fato de haver confusão em alguns autores ao dizerem que a consciência moral e a prudência seriam a mesma coisa, pois ambos atuam em relação a aplicação prática do conhecimento sinderético, a diferença específica é que “o julgamento da consciência, diz Tomás, é puramente cognitivo, enquanto o julgamento da livre escolha não é” (MCINERNEY, 1997, p. 106), ou seja, há uma diferença específica entre saber o que fazer a nível de consciência e fazer.

Para isso, é necessário que consciência reitere as notificações da *sindérese*<sup>89</sup> despojando “progressivamente de suas disposições contrárias para dominá-la totalmente e assimilá-la a si” (GILSON, 2024, p. 345).

Para tanto, o homem precisa agir moralmente<sup>90</sup>, pois “os *habitus* são orientados para certas operações, sejam cognitivas, sejam voluntárias. Alguns deles são, de certa maneira, naturais e como que inatos. Tal é o caso da intelecção dos primeiros princípios” (GILSON, 2024, p. 344), no plano especulativo, e da *sindérese*, no plano moral, através da *consciência*.

### 3.2 Se a consciência é uma potência do intelecto (*Sth.*, Ia, q. 79, a. 13)

Santo Tomás inicia o artigo 13 da questão 79 da *Suma Teológica* tratando sobre se a consciência é uma potência do intelecto, partindo da autoridade de Orígenes, no qual diz que a consciência é o “espírito corretor e o pedagogo associado à alma, pelo qual ela foge das coisas más e adere às boas”<sup>91</sup>.

Como observamos, o espírito, na alma, denomina uma potência, tem o mesmo valor que a razão, o intelecto, a mente, são palavras sinonímicas que denotam o mesmo objeto em questão, logo, de acordo com Orígenes, dessa forma, a consciência, como “espírito corretor”, assim como a razão, será uma potência. E como somente uma potência da alma está sujeita ao erro e ao pecado, como por exemplo, a potência racional, que pode errar numa equação matemática, e sendo a consciência sujeita ao pecado, logo, a consciência, para Orígenes, é uma potência.

Como demonstrou Aristóteles, nada há na alma que não seja ato, hábito ou potência. Outros dirão que a consciência não pode ser ato, pois não permanece sempre no

<sup>89</sup> Cf. MARITAIN, 2005, p. 118.

<sup>90</sup> No original: “Unde verius dici potest quod aliquod peccatum possit esse absque omni actu” (*STh*, Ia IIae, q. 71, a. 5, co.).

<sup>91</sup> No original: “Dicit enim Origenes quod conscientia est spiritus corrector et paedagogus animae sociatus, quo separatur a malis et adhaeret bonis” (*STh*, Ia, q. 79, a. 13, arg. 1).

homem, como vemos nos dormentes. Não seria *habitus*, pois a consciência não está determinada a certas potências ou espécies, mas atua em muitas, nas quais determinadas atos podem ser convenientes, portanto, sobra então a afirmação de que a consciência é de fato uma potência.

Porém, a consciência, através dos *habitus*, pode se extraviar, se entenebreecer ou até se “perder”, algo inconcebível para uma potência racional, portanto, a consciência não pode ser uma potência. Santo Tomás soluciona essa questão determinando que a consciência é *ato* e não potência.

O Aquinate busca demonstrar que a consciência moral não é meramente uma faculdade anímica, uma potência, nem um *habitus*, algo intermediário entre a potência e o ato, mas um *ato*, aquilo que designa uma perfeição, algo acabado, definido, ligado diretamente ao ser. Ele argumenta a favor dessa tese ao encontrar o fundo etimológico do próprio termo:

“Segundo, pois, a propriedade do vocábulo, a consciência importa a ordenação da ciência para alguma coisa, porquanto consciência significa *ciência com outra coisa*. Ora, a aplicação da ciência a alguma coisa se faz por um ato. Por onde, em virtude dessa noção do nome, é claro que a consciência é um ato. E o mesmo resulta daquilo que se atribui à consciência.”<sup>92</sup>

Etimologicamente, a consciência significa “ciência com outra coisa” (*cum alio scientia*), e a ordenação da ciência a alguma coisa se faz por um ato. Logo, do ponto de vista etimológico, a consciência é um ato. Porém, o mesmo pode ser dito dos termos atribuídos a consciência.

Quando dizemos que a consciência moral testifica, liga, instiga, acusa, remorde ou repreende, isso significa o resultado de uma aplicação de nosso conhecimento sinderético naquilo que praticamos.

Essa aplicação ocorre de três modos: quando reconhecemos ter ou não ter feito alguma coisa, nesse caso, dizemos que a consciência testifica; quando dizemos que a consciência instiga ou liga; e quando, pela consciência, julgamos que alguma coisa foi bem ou malfeita, e então dizemos que a consciência escusa, acusa ou remorde. Essas três aplicações são resultados da aplicação atual da ciência sinderética aquilo que praticamos, denominando então a consciência como ato. E como o hábito é o princípio do ato, as vezes atribuímos o

<sup>92</sup> No original: “*Conscientia enim, secundum proprietatem vocabuli, importat ordinem scientiae ad aliquid, nam conscientia dicitur cum alio scientia. Applicatio autem scientiae ad aliquid fit per aliquem actum. Unde ex ista ratione nominis patet quod conscientia sit actus. Idem autem apparet ex his quae conscientiae attribuuntur*” (*STh*, Ia, q. 79, a. 13, co.).

nome de “consciência” ao *habitus* primeiro princípio moral natural, a *sindérese*, “judicatório natural” ou “lei de nosso intelecto”.

O ato a qual se refere Santo Tomás é justamente a aplicação do primeiro princípio universal da moral, a *sindérese*, com uso da reta razão<sup>93</sup>, a capacidade operativa da natureza racional humana, a qualidade fundamental pertencente a virtude racional, correspondente a forma racional do homem, nos casos particulares e quotidianos. O *habitus* da *sindérese* então estabelece o conhecimento do que devemos “evitar o mal e buscar o bem”, e sua aplicação ocorre por meio da atualização no real do *habitus* da ciência.

Como guisa de explicação, quando a razão superior notifica a consciência e diz: “o roubo é mal e condenado pela lei de Deus”, ou então, quando o mesmo é aplicado pela razão inferior, “roubar é mal por quê estou cometendo uma injustiça e uma desonestidade com alguém”, independente da função da razão que percebemos que o roubo deve ser evitado, verificamos através de um silogismo comparativo, da aplicação do conhecimento da *sindérese* na consciência, se tal ato está de acordo ou não o bem moral.

A consciência determina se a ação concreta e singular, seja no passado, no presente ou no futuro, após esclarecida pelo conhecimento habitual e puro da *sindérese* está de acordo com a mesma *sindérese*.

### 3.3 As características e aplicação da consciência moral (*De Veritate*, q. 17, aa. 1-2)

O primeiro artigo da questão 17 do *De Veritate* expande conceitualmente a natureza da consciência, ao tratar sobre se a consciência é uma potência, hábito ou ato, abordado de forma sintética e conceitualmente precisa na seção anterior observada na *Suma Teológica*, ao responder sobre se a consciência é uma potência do intelecto. Santo Tomás levanta o argumento baseando-se a partir da função específica da consciência:

“Ora, um conhecimento se aplica a algum ato de dois modos. De um modo, enquanto se considera se o ato é ou foi; de outro modo, enquanto se considera se o ato é reto ou não reto. Segundo o primeiro modo de aplicação, dizemos ter consciência de algum ato enquanto sabemos que esse ato foi feito ou não foi feito, assim como é do uso comum de falar, quando se diz ‘por minha consciência isso não foi feito’, ou seja, não sei ou não soube se tal ato é ou foi [...] Já segundo o outro modo de aplicação, no qual o conhecimento é aplicado ao ato, de modo a saber-se se é reto, duplo é o caminho. Um, segundo o qual, pelo hábito da ciência, somos direcionados a fazer algo ou a

<sup>93</sup> No original: “*Omnis scientia operativa bene perficit opus suum, ex hoc quod secundum intentionem respicit ad medium et secundum executionem opera sua perducit ad medium. Et huius signum accipi potest ex hoc quod homines quando aliquod opus bene se habet, consueverunt dicere quod nihil est addendum neque minuendum; dantes per hoc intelligere quod superabundantia et defectus corrumpit bonitatem operis, quae salvatur in medietate*” (*Sententia libri Ethicorum*, L. II, l. VI, n. 10); Cf. AQUINO, 2014, p. 67.

não fazer. De outro modo, depois de feito o ato, ele é examinado com relação ao hábito da ciência, se é reto ou não reto [...] Com efeito, segundo se aplica a ciência ao ato, como dirigindo a ele, diz-se então que a consciência incita ou induz, ou obriga. Já segundo se aplica a ciência ao ato, a modo de exame das coisas que já foram feitas, então se diz que a consciência acusa ou sente remoroso, quando o que foi feito acha-se discordante da ciência em base à qual se examina; mas também defende ou escusa quando aquilo que foi feito procedeu segundo a forma da ciência”.<sup>94</sup>

Portanto, o entendimento geral de muitos e a solução tomásica concordam que a consciência é vista de três modos, “toma-se a consciência, às vezes, pelo próprio objeto conhecido, como também a fé se toma pela fé crida; as vezes pela potência com a qual conhecemos; as vezes, também pelo hábito”<sup>95</sup>. Porém, as vezes se toma pelo ato. E esse é o ponto central na qual Santo Tomás irá se deter e comprovar como atua a consciência, primeira numa abordagem etimológica, em seguida numa abordagem especulativa e prática. Usemos a trilha conceitual feita por Santo Tomás para compreender a questão.

Tomando essa distinção de que há um ato de consciência, acerca desse ato as vezes a consideramos como sendo o objeto, ou potência, ou um hábito, ou o próprio ato, e as vezes o ato da consciência confunde-se de forma equivocada com a relação a essas quatro coisas, como quando usamos o nome intelecto para descrever suas variadas funções e utilizações.

Para facilitar a compreensão, segundo Aristóteles, “deve-se seguir o uso do falar, pois se deve usar dos nomes como muitos usam”<sup>96</sup>. Pois bem, segundo o uso corrente, a consciência as vezes se toma pelo objeto conhecido, como quando se diz “minha consciência está limpa”, no sentido de dizer o que está na consciência do agente moral.

<sup>94</sup> No original: “*Applicatur autem aliqua notitia ad aliquem actum dupliciter: uno modo secundum quod consideratur an actus sit vel fuerit: alio modo secundum quod consideratur an actus sit rectus vel non rectus. Et secundum quidem primum modum applicationis dicimur habere conscientiam alicuius actus, in quantum scimus illum actum esse factum vel non factum; sicut est in communi loquendi usu, quando dicitur, hoc non est factum de conscientia mea, idest nescio vel nescivi an hoc factum sit vel fuerit [...]* Secundum vero alium modum applicationis, quo notitia applicatur ad actum, ut sciatur an rectus sit, duplex est via. Una secundum quod per habitum scientiae dirigimur ad aliquid faciendum vel non faciendum. Alio modo secundum quod actus postquam factus est, examinatur ad habitum scientiae, an sit rectus vel non rectus [...] Secundum enim quod applicatur scientia ad actum ut dirigens in ipsum, secundum hoc dicitur conscientia instigare, vel inducere, vel ligare [...] Secundum vero quod applicatur scientia ad actum per modum examinationis eorum quae iam acta sunt, sic dicitur conscientia accusare vel remordere, quando id quod factum est, invenitur discordare a scientia ad quam examinatur; defendere autem vel excusare, quando invenitur id quod factum est, processisse secundum formam scientiae” (*De Veritate*, q. 17, a. 1, co.).

<sup>95</sup> No original: “*Quandoque enim conscientia sumitur pro ipsa re conscita, sicut etiam fides accipitur pro re credita; quandoque pro potentia qua conscimus; quandoque etiam pro habitu*” (*De Veritate*, q. 17, a. 1, co.).

<sup>96</sup> No original: “*In huiusmodi tamen nominationibus sequendus est usus loquendi; quia nominibus utendum ut plures*” (*De Veritate*, q. 17, a. 1, co.).

Nesse sentido, não cabe atribuir essa definição a potência ou ao hábito, mas apenas ao ato, única significação na qual concorda a acepção supracitada, como quando dizemos sobre algo em nossa consciência.

Não é usual “o mesmo nome ser potência ou do hábito, senão quando certo ato é próprio de alguma potência ou de algum hábito”<sup>97</sup>, como a visão, que as vezes significa a potência, as vezes o hábito, as vezes o ato ou ciência de ver. E quando há um ato que convém a vários ou a todos os hábitos e potências, como vemos no caso do visão, ou no nome “uso”, que significa o ato de qualquer hábito, distingue-se ao mesmo tempo da potência e do hábito, como quando dizemos, o uso da visão, ou o uso de uma virtude, no fundo, o nome “uso” designa o *ato*.

O mesmo parece ocorrer com o nome consciência. O nome consciência significa ‘com ciência’, como um saber simultâneo e comparativo, a aplicação da ciência a algo. Logo, esse nome não pode significar um hábito ou uma potência, “mas designa o próprio ato, que é a aplicação de qualquer conhecimento [ciência] a algum ato particular”<sup>98</sup>. Logo a “consciência é uma avaliação de uma ação particular à luz de princípios gerais” (MCINERNY, 1997, p. 105).

E a aplicação desse puro conhecimento a algum ato se dá de dois modos. No primeiro, quando a ‘com ciência’ ou aplicação do conhecimento ao ato particular considera se o ato existe ou existiu, se algum ato particular foi realizado ou não, como quando dizemos que não nos lembramos de ter feito algo ou não, quando ignoramos ou desconhecemos de ter feito algo ou não. O segundo modo de aplicação da consciência se dá quando se considera se o ato é certo ou não. Nesse segundo modo, na qual o conhecimento é aplicado ao ato para saber a retidão de algum ato ou hábito, ocorre de duas formas. Na primeira forma, “pelo hábito da ciência”<sup>99</sup>, somos direcionados a fazer ou a não fazer. De outro modo, depois de feito o ato, ele é examinado com relação ao hábito da ciência, se é reto ou não reto”<sup>100</sup>.

Essa dupla aplicação dos atos particulares, pelo hábito da ciência com o conhecimento habitual da *Sindérese* no agenciamento operativo, difere da dupla aplicação que ocorre na parte especulativa, que são as vias de investigar e julgar, enquanto a via da operação tem como primazia instigar os atos.

<sup>97</sup> No original: “*Sciendum est enim, quod non consuevit idem nomen esse actus et potentiae vel habitus, nisi quando actus aliquis est proprius alicuius potentiae vel alicuius habitus*” (*De Veritate*, q. 17, a. 1, co.).

<sup>98</sup> No original: “*sed nominat ipsum actum, qui est applicatio cuiuscumque habitus vel cuiuscumque notitiae ad aliquem actum particularem*” (*De Veritate*, q. 17, a. 1, co.).

<sup>99</sup> Ciência do conhecimento sinderético.

<sup>100</sup> No original: “*Una secundum quod per habitum scientiae dirigimur ad aliquid faciendum vel non faciendum. Alio modo secundum quod actus postquam factus est, examinatur ad habitum scientiae, an sit rectus vel non rectus*” (*De Veritate*, q. 17, a. 1, co.).



A via da investigação é aquela na qual observamos no horizonte de possibilidades o que deve ser feito, agindo conforme a prudência, instigando, induzindo ou obrigando.

A via do julgamento é aquela que determina se o agenciamento foi correto ou não, ela acusa e causa o remorso.

É nesse processo que ocorre o refino da consciência, como “algo desejável como um tipo de aperfeiçoamento (uma *perfectio*) de sua própria condição ou a de qualquer um, e como algo *a ser perseguido*” (FINNIS, 2007, p. 36).

Para ambos os modos de aplicação, no âmbito prático ou especulativo, denominamos o nome *consciência moral*.

Em relação ao primeiro modo de aplicação do ato do hábito da ciência, para saber se algo foi realizado ou não, essa aplicação se refere ao ato particular do conhecimento sensitivo, como o uso da memória, quando tentamos lembrar de algo ou quando nos atentamos a uma leitura que ocorre agora. Mas na segunda aplicação, na qual se considera o ato como correto ou não, ou quando ocorre o conselho para um melhor agenciamento, ou quando se examina ou se julga o que foi feito, aplica-se o ato do *habitus* sinderético no aperfeiçoamento do agente moral. Mediante tal aplicação, examinamos nossas ações, julgamos o que foi realizado e aconselhamos futuras ações.

É nessa medida que pela própria natureza da consciência moral, podemos admitir a realidade de um “progresso geral da humanidade no conhecimento das exigências do direito natural, ou seja, na inteligência *intensiva* deste. É nisto mesmo que consiste o progresso da civilização, compreendida em seu sentido moral” (JOLIVET, 2023, pp. 124-125).

Definido a natureza da consciência e sua relação intrínseca com a sindérese, podemos prosseguir sob a questão se a consciência pode errar.

### 3.4 A falseabilidade da consciência moral (*De Veritate*, q. 17, a. 2)

No segundo artigo da questão 17 do *De Veritate*, Santo Tomás inicia elencando os argumentos a favor da tese de que a consciência pode errar. Antes de elaborar acerca da questão, façamos um breve resumo demonstrativo dessa tese. Para Santo Tomás, a consciência é infalível apenas quando aplica o primeiro princípio da moral, a *sindérese*, especulação que nunca erra<sup>101</sup>, e não em outros casos. Pois:

<sup>101</sup> No original: “*intellectus autem semper rectus est*” (*De Veritate*, q. 17, a. 2, arg. 4).

“em algumas coisas a consciência nunca pode errar, ou seja, quando aquele ato particular, ao qual se aplica a consciência, tem em si o juízo universal da sindérese [...]. De fato, assim como não ocorre erro no especulativo acerca das conclusões particulares, que estão diretamente submetidas aos princípios universais e que são assumidos nos mesmos termos como, por exemplo, ninguém erra nisto: ‘o todo é maior que sua parte’; assim, nenhuma consciência pode errar nisto, ‘o todo é maior que sua parte’, nem também nisto: ‘que eu não deva amar a Deus ou que algum mal deva ser feito’. Em ambos os silogismos, tanto o das coisas especulativas quanto o das coisas operáveis, é evidente que é na premissa maior que se dá o juízo universal e, também, é na premissa menor que se predica o mesmo de si mesmo particularmente, como quando se diz que ‘qualquer todo é maior que sua parte’ e que se ‘este todo é um todo’, logo ele será ‘maior que sua parte’”.<sup>102</sup>

Pode parecer estranho o exemplo citado pelo Aquinate, que “Deus não deve ser amado” ou que “um certo mal se deve fazer”, justamente para corroborar a evidência da falsidade do enunciado, que de fato “deve-se amar a Deus”, que “deve-se evitar fazer certo mal”, ou que “a parte é maior que o todo”, no sentido que a consciência implica certa comparação simultânea, e o próprio leitor dessas assertivas pode concluir que algo está errado, logo, a nossa razão, ao comparar certos raciocínios ou com o conhecimento sinderético, portanto, a consciência moral pode cair em erro, “no seu juízo particular, quando a consciência, no momento da deliberação, não aplica de modo correto os princípios universais ao caso particular” (ALBERTUNI, 2011, p. 153).

Portanto, a consciência só se equivoca ao aplicar princípios outros, que não são naturalmente conhecidos, que não surgem do primeiro princípio moral, ou que são frutos de uma cadeia de raciocínios a partir de alguma ciência, por exemplo, acreditar que roubar de alguém rico para doar aos pobres é permitido. Por mais legítimo que pareça, como doar bens aos pobres, o roubo por si só é contrário a razão, e por conseguinte, ao primeiro princípio moral. Portanto, a consciência “não é em absoluto um poder intuitivo, mas estritamente racional: é um juízo prático que se emite sempre ao fim de um raciocínio” (MONDIN, 2023, p. 139).

Nessa aplicação, o erro pode surgir de duas formas. Da primeira forma, ocorre quando o princípio que se aplica é falso, por exemplo, quando colocamos um valor errado de uma constante num cálculo matemático. A segunda forma ocorre quando não se aplica

<sup>102</sup> No original: “*quod in quibusdam conscientia nunquam errare potest; quando scilicet actus ille particularis ad quem conscientia applicatur, habet de se universale iudicium in synderesi. Sicut enim in speculativis non contingit errare circa particulares conclusiones quae directe sub principiis universalibus assumuntur in eisdem terminis, ut in hoc quod est, hoc totum esse maius sua parte, nullus decipitur; sicut nec in hoc, omne totum est maius sua parte; ita etiam nec in hoc quod est, Deum a me non esse diligendum, vel, aliquod malum esse faciendum, nulla conscientia errare potest; eo quod in utroque syllogismo, tam speculabilium quam operabilium, et maior est per se nota, utpote in universali iudicio existens; et minor etiam in qua idem de seipso praedicatur particulariter; ut cum dicitur: omne totum est maius sua parte. Hoc totum est totum. Ergo est maius sua parte*” (De Veritate, q. 17, a. 2, co.); Cf. AQUINO, 2015, pp. 70-71.

corretamente certo princípio, por exemplo, quando ultrapassamos a velocidade permitida numa faixa de trânsito, gerando um acidente<sup>103</sup>. Assim como na lógica, pode ocorrer dois erros ao se aplicar um silogismo: quando se usam premissas falsas ou quando a conclusão é falsa. E como foi dito, a aplicação da consciência em vista do bem se dá pelo conhecimento da *sindérese*, seja pela aplicação da razão superior e inferior, respectivamente, quanto a consideração dos objetos imateriais em si mesmo, e quanto a consideração dos objetos materiais abstraídos de toda matéria, ao ato particular que se deve imaginar. Como o ato

“é particular e o juízo da *sindérese* é universal, não se pode aplicar o juízo da *sindérese* ao ato, exceto se a ação feita assumir algo particular, que, as vezes é subministrado pela razão superior, outras vezes, pela razão inferior. E, assim, a consciência aperfeiçoa-se como algum tipo de silogismo particular, como se do juízo proferido pela *sindérese* de que ‘não se deve fazer nada proibido pela lei de Deus’, tomasse este conhecimento a razão superior, de que a união com esta mulher é contra a lei de Deus e fizesse a aplicação da consciência, concluindo, a partir disso, que se deve abster desta referida união”<sup>104</sup>.

Como vimos, o erro moral nunca ocorre no juízo universal, que usa como princípio a *sindérese*. Porém, o erro moral pode acontecer no juízo especulativo, como quando faço um cálculo moral, e eu estimo estar de acordo ou contra uma determinada ação, dessa forma, ocorre o erro na consciência moral, por causa da falsidade que existia na parte da razão superior, algo semelhante ao que pode ocorrer na consciência advindo de um erro que existe na razão inferior, como errar acerca de questões sociais, do justo ou do injusto, do honesto ou desonesto. Logo, o erro ocorre na consciência moral, assim como num silogismo lógico, nas premissas ou na conclusão, como ocorre no “silogismo” dos atos particulares. Porém, há ocasiões em que a consciência nunca pode errar, que é quando a consciência aplica um ato particular tendo em si o juízo universal da *sindérese*. Assim, como ninguém erra em conclusões abstratas e especulativas, como ao dizer que o ‘todo é maior que sua parte’, ninguém pode errar ao dizer que ‘a *pessoa* tem direito a vida’, pois

“em ambos os silogismos, tanto o das coisas especulativas quanto o das coisas operáveis, é evidente que é na premissa maior que se dá o

<sup>103</sup> No original: “*In qua quidem applicatione contingit esse errorem dupliciter: uno modo, quia id quod applicatur, in se errorem habet; alio modo ex eo quod non recte applicat. Sicut etiam in syllogizando contingit peccatum dupliciter: vel ex eo quod quis falsis utitur, vel ex eo quod non recte syllogizat*” (*De Veritate*, q. 17, corpo); Cf. AQUINO, 2015, p. 69.

<sup>104</sup> No original: “*Cum autem actus sit particularis, et synderesis iudicium universale existat; non potest applicari iudicium synderesis ad actum, nisi fiat assumptio alicuius particularis. Quam quidem particularem quandoque subministrat ratio superior, quandoque vero ratio inferior; et sic conscientia perficitur quasi quodam syllogismo particulari: ut si ex iudicio synderesis proferatur, nihil prohibitum lege Dei est faciendum; et ex superioris rationis notitia assumatur, concubitum cum ista muliere esse contra legem Dei; fiet applicatio conscientiae concludendo, ab hoc concubitu esse abstinendum*” (*De Veritate*, q. 17, a. 2, co.); Cf. AQUINO, 2015, pp. 69-70.

juízo universal e, também, é na premissa menor que se predica o mesmo de si mesmo particularmente, como quando se diz que ‘qualquer todo é maior que sua parte’ e que se ‘este todo é um todo’, logo ele será ‘maior que sua parte’”.<sup>105</sup>

Em geral, “a falibilidade da consciência é uma espécie de ‘extinção temporária’ da *sindérese* enquanto ato, mas não enquanto hábito natural” (ALBERTUNI, 2011, p. 160), o homem erra devido aos vícios, provocados pela ignorância ou pela deliberação, que pode ir tão longe que muitas vezes tende a produzir o efeito de ignorarmos as nossas próprias disposições e inclinações naturais. Um homem não quer acreditar que é orgulhoso, covarde, preguiçoso ou impetuoso: ele quer acreditar que está certo, e embora a sua consciência “o repreenda muitas vezes pelas suas faltas, ele prefere reprimir o sentimento que tem delas, do que ter a tristeza de conhecê-las. O vício [...] nos impede de conhecer os nossos defeitos” (BOSSUET, 1822, p. 59).

### 3.5 A obrigatoriedade da consciência moral. (*De Veritate*, q. 17, aa. 3-5)

No terceiro e quarto artigo da questão 17 do *De Veritate*, Santo Tomás questiona se a consciência pode obrigar ou constranger um agente moral a determinado ato particular. Tomás identifica a existência de três tipos de preceitos morais: os primeiros princípios, conhecidos imediatamente através da razão, como é o caso do intelecto dos princípios e a *sindérese*; preceitos deduzidos imediatamente a partir dos elementos fornecidos pelos primeiros princípios, descobertos pela capacidade intelectual, identificados pela lei moral natural; e os preceitos apreendidos mediante pesquisa ou descoberta, através de outros indivíduos e pela educação, como é o caso das leis humanas, as leis positivas.

Compreendido então a natureza da consciência, que atua como uma espécie de juiz interior, mediada pelo *habitus* da *sindérese*, a consciência precede e preside a eleição da vontade deliberativa, na qual ninguém pode se escusar ao aplicar em seus atos, ela é então sempre compulsória, “implica imposição de necessidade”<sup>106</sup>.

<sup>105</sup> No original: “*eo quod in utroque syllogismo, tam speculabilium quam operabilium, et maior est per se nota, utpote in universali iudicio existens; et minor etiam in qua idem de seipso praedicatur particulariter; ut cum dicitur: omne totum est maius sua parte. Hoc totum est totum. Ergo est maius sua parte*” (*De Veritate*, q. 17, a. 2, co.); Cf. AQUINO, 2015, p. 71.

<sup>106</sup> No original: “[...] *necessitatis impositionem importat*” (*De Veritate*, q. 17, a. 3, co.); Cf. AQUINO, 2015, p. 76.

Porém, a “consciência reta e a errônea obrigam de maneiras distintas”<sup>107</sup>, logo, seja certa, errônea ou indiferente, a consciência sempre obriga a agir de acordo com os estatutos apreendidos ou descobertos pela razão. Porém, precisamos esclarecer que Santo Tomás distingue que, objetivamente, há uma diferença entre a forma de vinculação da consciência reta e da consciência errônea aos preceitos morais.

A consciência reta obriga absolutamente, essencialmente. Tal animo provoca um estado que olvidar tal ou qual ação produzirá remorso, pois é certo que o ato em questão é a melhor decisão moral possível, mesmo não sendo um imperativo categórico, um “dever” a ser executado a todo custo, pois a consciência, mesmo assim disposta, pode deliberar o contrário.

A consciência errônea, por outro lado, obriga apenas subjetivamente, dependerá do modo como certo encadeamento lógico se dá a partir de uma premissa falsa ou conclusão imoral, resultando numa obrigação relativa, acidental, acreditando possuir uma consciência reta, agindo de acordo com tal consciência errônea. O Aquinate explica que

“a consciência reta obriga absolutamente porque obriga em todo acontecimento. Se alguém tem a consciência de evitar o adultério, não pode mudar essa consciência sem pecar, porque pecaria gravemente pelo fato de deixá-la errar. Contudo, se a consciência de evitar o adultério permanece, não pode descuidá-la sem pecar. Obriga absolutamente e em todo acontecimento. Mas a consciência errônea não obriga, senão relativamente, porque obriga sob certa condição. Aquele a quem a consciência dita que está obrigado a fornicar não é obrigado a fornicar, de tal modo que, caso não fornecasse, não poderia evitar o pecado, exceto sob esta condição: enquanto dure tal consciência. Ora, pode ser removida esta condição sem pecado. Tal consciência não obriga em toda ocasião, pois pode ocorrer algo e ser deposta esta consciência e, quando isso ocorre, não está mais obrigado. Diz-se que é relativo o que está apenas sob condição. Digo que a consciência reta obriga essencialmente, a errônea acidentalmente.”<sup>108</sup>

Portanto, mesmo com a consciência errônea, somos chamados a correção, e devemos buscar uma consciência reta, pelo próprio fato de que a consciência obriga, não em virtude própria, mas em virtude do preceito divino ou dos preceitos morais naturais: a consciência não nos notifica a agir corretamente por uma razão qualquer, mas pela própria

<sup>107</sup> No original: “*Diversimode tamen recta conscientia et erronea ligat: recta quidem ligat simpliciter et per se; erronea autem secundum quid et per accidens*” (De Veritate, q. 17, a. 4, co.); Cf. AQUINO, 2015, p. 86.

<sup>108</sup> No original: “*Dico autem rectam ligare simpliciter, quia ligat absolute et in omnem eventum. Si enim aliquis conscientiam habeat de vitando adulterio, istam conscientiam sine peccato non potest deponere, quia in hoc ipso quod eam deponeret errando, graviter peccaret; ea autem manente, non potest praeteriri in actu sine peccato. Unde absolute ligat et in omnem eventum. Sed conscientia erronea non ligat nisi secundum quid quia sub conditione. Ille enim cui dictat conscientia quod teneatur ad fornicandum, non est obligatus ut fornicationem sine peccato dimittere non possit, nisi sub hac conditione, si talis conscientia duret. Haec autem condicio removeri potest et absque peccato. Unde talis conscientia non obligat in omnem eventum: potest enim aliquid contingere, scilicet depositio conscientiae, quo contingente, aliquis ulterius non ligatur. Quod autem sub conditione tantum est, secundum quid esse dicitur. Dico etiam quod conscientia recta per se ligat, erronea autem per accidens; quod ex hoc patet*” (De Veritate, q. 17, a. 4, co.); Cf. AQUINO, 2015, p. 86.

razão de ter sido ordenada por meio do *habitus* especial da *sindérese*, que nunca se extingue, mesmo nos maus, e sempre inclina em direção ao bem moral, ao bem da *pessoa*.

Por essa razão, a consciência sempre verifica se está conforme a *sindérese*, ao seu preceito natural ou ao preceito divino, e é dessa forma que o agente, ao constatar o estado consciencial errôneo, é capaz de declarar-se em erro, e sair de tal estado, graças a culpa que tal estado agrega ao agente, e abandonar o antigo preceito errôneo que acreditava ser reto.

Assim, “a ignorância do preceito não perdoa o pecado a menos que se trate de ignorância invencível, como ocorre nos loucos e nos coléricos: somente nestes casos, a consciência é absolvida”<sup>109</sup>. Aprofundemos essa importante questão acerca da consciência. Santo Tomás responde que sem dúvida a consciência obriga, pois:

“deve-se saber que a obrigação, tomada metaforicamente dos seres corporais para os espirituais, implica imposição de necessidade. Com efeito, quem está obrigado deve necessariamente ficar no lugar onde ele é obrigado a ficar, e o poder de sair para outros lugares é tirado dele. Por isso, fica claro que a obrigação não ocorre nas coisas em si necessárias, pois não podemos dizer que o fogo é obrigado a subir, embora seja necessário que ele suba. A obrigação só se dá naquelas coisas necessárias, em que a necessidade é imposta por outro”<sup>110</sup>.

Essa necessidade que pode ser imposta por outro agente se dá de duas formas. A primeira é a necessidade de coerção, que pela própria definição, obriga necessariamente, incondicionalmente, a ação de um agente consciente. A segunda é a necessidade condicionada, como quando a necessidade é posta sob uma condicional. A primeira necessidade, a de coerção, não se aplica aos movimentos da vontade, potência intelectual que inclina ao bem, livre de qualquer coerção.

A coerção afeta apenas as coisas corpóreas, como ouvir um barulho ou sentir um cheiro, obrigando o agente a sua percepção. Já a segunda forma de imposição de necessidade, de obrigação, é a condicionada, que pode ser aplicada a vontade, ou seja, necessariamente a vontade delibera, se for um bem a ser obtido ou um mal que deve ser evitado, se ela moverá o agente nesta direção ou na direção contrária.

<sup>109</sup> No original: “*quia ignorantia iuris non excusat a peccato, nisi forte sit ignorantia invincibilis, sicut est in furiosis et amentibus; quae omnino excusat*” (*Quolibet*, III, q. 12, a. 2, ad. 2).

<sup>110</sup> No original: “*Ad videndum autem quomodo liget, sciendum est, quod ligatio metaphorice a corporalibus ad spiritualia assumpta, necessitatis impositionem importat. Ille enim qui ligatus est, necessitatem habet consistere in loco ubi ligatus est, et aufertur ei potestas ad alia divertendi. Unde patet quod ligatio non habet locum in illis quae ex se necessaria sunt: non enim possumus dicere ignem esse ligatum ad hoc quod sursum feratur, quamvis necesse sit sursum ipsum ferri. Sed in his tantum necessariis ligatio locum habet quibus ab alio necessitas imponitur*” (*De Veritate*, q. 17, a. 3, co.); Cf. AQUINO, 2015, p. 76.

Logo, “a necessidade de coerção são impostas as coisas corpóreas por alguma ação, assim também a necessidade condicionada é imposta a vontade, por alguma ação”<sup>111</sup>.

Essa ação pela qual a vontade é movida se dá pelo comando de um governante. Logo, a ação de um agente nunca induz necessidade em outro exceto por contato direto com o princípio de movimento da ação moral, o conhecimento do bem obtido através do *habitus* da *sindérese*. Dessa forma, ninguém é necessariamente obrigado por um comando de um governante ou legislador, exceto se tal comando ou lei seja conhecido.

Logo, ninguém é obrigado por um preceito, exceto através do conhecimento do preceito, “e, por isso, aquele que não é capaz de conhecer o preceito não é obrigado pelo preceito. Nem quem ignora o preceito é obrigado a cumpri-lo, exceto que seja obrigado a conhecê-lo”<sup>112</sup>.

Dessa forma, ignorando ou não sendo obrigado a conhecer algum preceito, o nosso agenciamento não pode ser obrigado ou constrangido a agir. Porém, diferente das coisas corpóreas, que agem e são conhecidas pelo contato, que precisam ser experimentadas sensivelmente, nas coisas espirituais um preceito obriga apenas pelo conhecimento, pois diferente do tato ou outro sentido corporal, que age apenas pela força de um agente ou motor externo, nas coisas espirituais, o preceito obriga de forma condicional apenas pela força do conhecimento.

Logo, a consciência moral, sendo a aplicação comparativa de uma ciência, um conhecimento, a um ato particular, necessariamente obriga de forma condicional em virtude de algum preceito conhecido, seja natural (no caso da *sindérese* e da lei moral natural) ou positivo (leis humanas ou divinas).

No quarto artigo da questão 17 do *De Veritate*, Santo Tomás levanta os argumentos que perguntam se a consciência em erro obriga tanto quanto a consciência reta. Há opiniões divergentes acerca disso. Uns dizem que a consciência pode errar tanto nos arbítrios morais graves como em situações corriqueiras.

Logo, a consciência equivocada não obriga nas escolhas morais, mas obriga nas coisas indiferentes. Segundo Santo Tomás, os que assim pensam parecem não ter entendido como a consciência obriga, seja de modo essencial ou de forma condicionada.

---

<sup>111</sup> No original: “*Sicut autem necessitas coactionis imponitur rebus corporalibus per aliquam actionem, ita etiam ista necessitas conditionata imponitur voluntati per aliquam actionem*” (*De Veritate*, q. 17, a. 3, co.); Cf. AQUINO, 2015, p. 77.

<sup>112</sup> No original: “*Unde nullus ligatur per praeceptum aliquod nisi mediante scientia illius praecepti. Et ideo ille qui non est capax notitiae praecepti, non ligatur praecepto; nec aliquis ignorans praeceptum dicitur esse ligatus ad praeceptum faciendum, nisi quatenus tenetur scire praeceptum*” (*De Veritate*, q. 17, a. 3, co.); Cf. AQUINO, 2015, p. 78.

Ao dizer que a consciência moral obriga, significa que ao se omitir ao mando do que dita uma consciência moral, acaba-se caindo em erro, por olvidar uma regra essencial, um preceito.

Logo, isso não quer dizer que ao se cumprir o que dita uma consciência moral, agiríamos de forma correta *per se*, apenas por seguir tal consciência. Seria o mesmo que dizer que o conselho obriga, o que não é o caso. Uma consciência moral equivocada pode me aconselhar que roubar dos mais ricos para dar aos pobres é algo lícito. Porém, não se é obrigado a agir por força de um conselho, pois olvidar um conselho não se incorre em erro, mas como vimos, a consciência moral obriga *apenas* por força de preceito, seja natural ou divino, e não guardando um preceito, cai-se em erro.

Ser obrigado por força de preceito, significa necessariamente que se omitir ou transgredir tal preceito cai-se necessariamente em erro, ou seja, o preceito obriga minha ação moral, mas o agente não é obrigado a seguir a consciência, e isso acarreta no erro. Mesmo uma consciência enganada, ao dispor um preceito, quer seja indiferente ou gravemente imoral, caso disponha-se em não seguir tal preceito, cairá em erro, seja por não seguir um preceito imoral, de origem humana, quanto por seguir tal corrupção de lei. Pois, mesmo que o preceito esteja errado, e sendo a consciência obrigada por força de preceito, a eleição da vontade de não observar o preceito, mesmo errôneo, parece cair em um erro.

Logo, independente da posição de uma consciência em relação ao preceito, certo ou imoral, ao transgredir o preceito, cai-se em erro, por ser um ato deliberado e consciente contra o preceito, seja natural, positivo ou divino. Porém, como veremos a seguir, existe uma hierarquia de preceitos, ou seja, seguir um preceito natural ao invés de um preceito positivo e imoral é uma saída encontrada por Santo Tomás.

Logo, a consciência reta obriga, essencialmente e por si mesma, em todas as ocasiões, sob um preceito natural e divino, e a errônea, obriga acidentalmente, sob condição de determinado estado consciencial, ao acreditar estar seguindo um preceito natural, divino ou positivo. Por exemplo, aquele que ama algo por causa de outra coisa, ama o próximo acidentalmente, relativamente, sob condição, como alguém que ama um time de futebol por causa de seus jogadores, enquanto aquele que ama essencialmente algo, ama por si mesmo, em todas as ocasiões e absolutamente.

Porém, o agente moral que tem a consciência má formada ou errônea, crendo que ela é reta, adere aos mandos desta consciência crendo-a ser reta, adere aos mandos desta consciência crendo agir de forma correta por causa da crença de retidão contida nessa consciência vinculada a determinado preceito, como quando um soldado acredita ser correto



tratar cruelmente prisioneiros de guerra, para seu país ou suas autoridades. O agente moral nesse caso, adere acidentalmente a uma consciência errônea, acreditando ser reta propriamente.

É nesse sentido que se obriga propriamente a consciência, seja errônea ou reta, por meio de preceito, reto ou imoral, como por exemplo, por um lado defender sua pátria, sob o preceito natural de defender sua propriedade, sua família e sua vida, mas obriga acidentalmente pela consciência errônea, ao praticar crimes de guerra, ao tratar cruelmente prisioneiros, ao crer estar fazendo o bem ao seu país e suas autoridades, ignorando a *pessoa* do outro.

No quinto e último artigo da questão 17 do *De Veritate*, Santo Tomás elenca os argumentos que perguntam se a consciência errônea, em coisas indiferentes ou em casos graves, obriga mais ou menos que o preceito do prelado, em suma, se o que obriga mais é o preceito divino, positivo ou natural, como o preceito de um superior, como uma autoridade real, estatal ou religiosa.

Segundo Santo Tomás, o vínculo da consciência moral é mais forte do que o vínculo corporal ou exterior, pois o vínculo intrínseco é mais forte que o vínculo extrínseco<sup>113</sup>. A consciência moral é um vínculo espiritual intrínseco, enquanto que a dependência de prelado ou autoridade é um vínculo extrínseco e corporal, pois toda autoridade extrínseca exerce durante um período de tempo, que terminará quando o tempo de vida chegar ao fim ou enquanto dure tal preceito, enquanto que a consciência entrará na eternidade, assim como as ações morais não serão riscadas fora da realidade e do ser. Logo, parece que devemos obedecer mais a consciência moral, sob vinculação do preceito divino e natural, do que ao prelado ou autoridade civil. Fica evidente uma hierarquização dos preceitos e como se dá a ordenação de obrigações de consciência.

Sucede então que essa desobediência, em relação ao vínculo exterior, ocorrerá de forma diferente, dependendo do estado de consciência, se reta ou errônea. A consciência reta, obriga absolutamente e perfeitamente a desobediência frente a um preceito ilegítimo ou imoral de uma autoridade exterior ou um preceito natural mal compreendido.

Enquanto uma consciência em erro, obriga relativamente, não obriga em todo evento, e imperfeitamente, “por que obriga de tal modo que aquele que não a segue incorre em pecado, mas não de tal maneira que aquele que a segue evite o pecado”<sup>114</sup>, quer dizer que a

<sup>113</sup> No original: “*Dictum est enim supra, quod conscientia non ligat nisi in vi praecepti divini, vel secundum legem scriptam, vel secundum legem naturae inditi*” (*De Veritate*, q. 17, a. 5, co.); Cf. AQUINO, 2015, p. 92.

<sup>114</sup> No original: “*Imperfecte autem, quia ligat quantum ad hoc quod ille qui eam non sequitur, peccatum incurrit*” (*De Veritate*, q. 17, a. 5, co.); Cf. AQUINO, 2015, p. 93.

consciência, mesmo em erro, obriga, for força de preceito, e quando o preceito é imoral, a consciência que não a segue, não está escusada de pecado, mas tem o direito para consigo mesmo de reformar-se e balizar-se de acordo com outro preceito. Com essa breve passagem, Santo Tomás fornece as bases filosóficas para uma justa desobediência civil, pois, apesar de que

“não devemos pecar contra outrem por ter este antes pecado contra nós, o que seria deixarmo-nos vencer do mal, procedimento proibido pelo Apóstolo, quando diz (Rm 12, 21): ‘Não te deixes vencer do mal, mas, vence o mal com o bem’. – Mas, se a intenção de quem se vinga visa principalmente um bem, que obteria punindo o pecador – por exemplo, fazendo-o emendar-se ou pelo menos coibindo-o, dando paz aos outros, salvando a justiça e a honra de Deus – nesse caso a vingança pode ser lícita, uma vez observadas as circunstâncias devidas”<sup>115</sup>.

Em suma, a consciência obriga apenas em virtude do preceito, seja preceito natural ou preceito positivo, que para ser justa, deve derivar da anterior, que por sua vez, está vinculada a sindérese. Logo, no agenciamento, o agente sempre compara o vínculo natural, positivo ou divino com o vínculo do preceito presente em sua consciência ou da autoridade a qual se encontra submetido, e como a lei natural e divina obrigam mais que o preceito do superior, a obrigação da consciência será maior que a obrigação do preceito de uma autoridade qualquer. Mesmo uma autoridade, sendo superior ao súdito, que obriga a consciência em forma de preceito, a lei natural e Deus são maiores que qualquer outra autoridade.

Essa obrigação ocorre de forma distinta na consciência reta e na consciência errônea. Como vimos no artigo quarto da questão 17 do *De Veritate*, a consciência reta obriga simplesmente, ou seja, absoluta e perfeitamente, contra o preceito de um prelado que contrarie algum preceito divino, e conseqüentemente, contrarie a lei natural. Obriga absolutamente porque não pode ser liberado de sua obrigação, pois não se pode mudar essa resolução de consciência ou a própria consciência incorreria em erro grave, por mais que ela esteja livre para cair em erro grave. Ela obriga perfeitamente pois a consciência reta fica imune ao erro, seja qual for o preceito da autoridade, agindo ou não.

Por outro lado, a consciência errônea obriga de forma accidental, ou seja, relativa e imperfeitamente. Relativamente, pois não obriga sempre, apenas quando sob efeito de uma

<sup>115</sup> No original: “*Non enim debet homo in alium peccare, propter hoc quod ille peccavit prius in ipsum, hoc enim est vinci a malo, quod apostolus prohibet, Rom. XII, dicens, noli vinci a malo, sed vince in bono malum. Si vero intentio vindicantis feratur principaliter ad aliquod bonum, ad quod pervenitur per poenam peccantis, puta ad emendationem peccantis, vel saltem ad cohibitionem eius et quietem aliorum, et ad iustitiae conservationem et Dei honorem, potest esse vindicatio licita, aliis debitis circumstantiis servatis*” (STh, IIa IIae, q. 108, a. 1, co.).

consciência errônea. Imperfeitamente, pois independente de seguir ou não o mando da consciência errônea, a consciência incorrerá em erro, por seguir o preceito errôneo da consciência, que seja contra uma autoridade maior, como a lei natural ou Deus.

Por exemplo, ao aderir a uma lei que obrigue roubar dos pobres, mesmo não seguindo tal preceito, a consciência moral sempre obriga, mesmo em erro. Ou seja, erra-se tanto não obedecendo, uma vez que age contra a consciência moral, em erro, obviamente, quanto obedecendo, por que desobedece ao preceito superior, de não roubar os semelhantes.

E no fundo, o erro é mais grave, quando ocorre devido à permanência da consciência errônea, e não fazer o que esta dita, pois a consciência obriga mais que o preceito, de forma mais simples e absoluta, *sob preceito natural*, tema do próximo capítulo, e é por isso que Santo Tomás alerta que “cada um deve examinar seus atos de acordo com o conhecimento que recebeu de Deus, seja natural, adquirido ou infuso, pois *todo homem deve agir de acordo com a razão*”<sup>116</sup>. É por isso que não pode existir a consciência reta senão como função e unidade do singular e do universal, como aplicação da *sindérese*, pois sua experiência, no “plano pré-reflexivo e espontâneo, já implica um e outro.

A consciência é, ao mesmo tempo, consciência de si mesmo e consciência de outrem, como participante do mesmo universo objetivo, racional, moral e espiritual” (JOLIVET, 2023, p. 135), que deve agir, sob obrigação do preceito, mas, ainda assim, livre, em multiplicar o ato, traduzi-lo em bem moral.

### 3.6 Síntese

Uma análise sobre os temas estudados no capítulos anteriores, torna claro o papel do *habitus* especial da *sindérese*, primeiro princípio da ação moral, e sua expressão na consciência moral, que notifica acerca do conhecimento do bem a consciência e instiga-a sobre o que deve ser feito para concretizá-la (seção 3.3), como uma “regra reguladora”<sup>117</sup>, assim como possui função repreender e corrigir-se, se tal ato foi ou não condizente ao *habitus* natural da *sindérese* ou do intelecto dos princípios, dada a natureza desses *habitus*, que possibilitam inequivocamente o “contato” metafísico com o que há de mais elevado na natureza humana, o traço distintivo, a participação da lei eterna e sua expressão na natureza

<sup>116</sup> No original: “*Unusquisque enim tenetur actus suos examinare ad scientiam quam a Deo habet, sive sit naturalis, sive acquisita, sive infusa: omnis enim homo debet secundum rationem agere*” (*De Veritate*, q. 17, a. 5, ad. 4); Cf. AQUINO, 2015, p. 94.

<sup>117</sup> No original: “*quod conscientia non est prima regula humanorum operum, sed magis synderesis; conscientia autem est quasi regula regulata; unde nihil mirum, si in ea error accidere potest*” (*De veritate* q. 17, a. 2, ad. 7).

racional humana, a lei natural moral, que por sua vez, forma o preceito na qual a consciência age de forma absoluta e perfeitamente, ou dada as circunstâncias, de forma relativa ou imperfeitamente, (seção 3.5). A consciência moral, ao acreditar possuir uma consciência reta, como em determinadas circunstâncias, a consciência pode cair em erro e até mesmo extraviar-se (seção 3.4), porém, sempre é lembrada que possui uma vinculação a algo maior, aos preceitos naturais e divinos, sendo livre para mudar seu rumo ou manter-se em estado desviante.

Aliando a aplicação da *sindérese* na consciência moral, a consciência age infalivelmente de forma correta e moral, ao moldar a consciência sob o signo da lei moral natural, necessariamente agindo sob preceito da lei (seção 3.5). Por meio desse princípio inerrante da *sindérese*, a consciência delibera e age no singular e contingente, quando reta, aplicando a forma desse princípio, e de forma errônea, ao desviar-se da aplicação desse *habitus* especial no contingente e singular, seja por deliberação, seja por possuir uma consciência errônea, acreditando ter uma consciência reta.

Portanto, a consciência moral é uma extensão deliberativa e aplicativa da vontade, intermediada pelo juízo racional da escolha, caudatária do conhecimento *sinderético* apresentado pela razão especulativa a razão discursiva, formando esse todo, a consciência moral, a “regra reguladora”, que deve dispor suas opções, teóricas ou concretas, e compará-las com o conhecimento *sinderético* e com a lei moral natural, que tem como fonte a mesma *sindérese*, presente de forma especial e natural em todos, até mesmo nos que deliberadamente olvidam seu apelo a razão e ao bem. Fica evidente, portanto, que há uma relação direta entre a *sindérese* e a vontade deliberativa, regulada pela consciência moral, logo, “a ação moral é determinada tanto pelo conhecimento dos princípios universais e de sua aplicação ao caso particular, como pela inclinação natural do homem em direção ao seu bem e de suas escolhas na direção do mesmo” (ALBERTUNI, 2011, p. 161).

Com isso, encerra-se a análise dos textos da questão 17 do *De Veritate* e do artigo treze da questão 79 da Primeira Parte da *Suma de Teologia*. Essa análise pretendeu abarcar todos os pontos principais, o refinamento do conceito referentes ao aporte da *sindérese*, a consciência moral, incorporando elementos tanto de Pedro Lombardo e João Damasceno, como de conceitos aristotélicos, na relação direta entre *habitus*, *sindérese* e vontade deliberativa. Essa elaboração sobre a *sindérese* e a consciência moral fornecem o ponto de partida do próximo tema, a lei natural moral.

#### 4 A RELAÇÃO ENTRE SINDÉRESE E LEI MORAL NATURAL

Qual a relação da lei natural com a *sindérese*? Neste último capítulo, analisaremos pormenorizadamente as questões acerca das relações entre a *sindérese*, a lei natural e a consciência moral. Ao determinar que a *sindérese* e a consciência moral não são meros apelos subjetivos, mas uma regra que decorre de um princípio anterior, que pode ser abstraída da natureza humana (seção 2.2), pelo que há de mais alto em nossa natureza, que é o intelecto, e raciocinar sobre o que foi apreendido, por conseguinte, quer dizer que o juízo da razão prática é deduzido dos primeiros princípios da razão prática<sup>118</sup>, ou seja, alguém age conscientemente em direção ao bem de acordo com os primeiros princípios da lei natural<sup>119</sup>, que por sua vez, faz uso dos princípios gerais do direito, extraído do conhecimento habitual da *sindérese*<sup>120</sup> (seção 4.1).

Logo, o ajuizamento da consciência reta é regulado por uma certa ordenação, que chamamos de lei moral natural. Diferente das coisas corpóreas, que agem e são conhecidas pelo contato, que precisam ser experimentadas sensivelmente, nas coisas espirituais, como nos homens, um preceito obriga apenas pelo conhecimento do preceito, pois diferente do tato ou outro sentido corporal, que age apenas pela força do agente, nas coisas espirituais, o preceito obriga apenas pela força do conhecimento.

Uma pessoa que sabe que o roubo é errado, é obrigada, por força de preceito da consciência a não roubar, mas o conhecimento nem sempre se traduz em ação, e tal escolha, em última instância, cabe ao livre arbítrio da *pessoa*, podendo ignorar ou não esse preceito, fruto da lei natural.

O *habitus* da *sindérese*, portanto, habilita a consciência moral a receber o conhecimento do bem através da luz intelectual<sup>121</sup>, permitindo a impressão do mesmo bem nas inclinações naturais e no agenciamento operativo, identificada como lei natural moral, que exprime-se na formação de leis positivas baseadas na razão, na busca pelo bem inclinado pelo

<sup>118</sup> No original: “[...] *quod huiusmodi incommutabiles rationes sunt prima principia operabilium, circa quae non contingit errare* [...]” (*STh*, Ia, q. 79, a. 12, ad. 3).

<sup>119</sup> No original: “*dicendum quod conscientia dicitur esse lex intellectus nostri quia est iudicium rationis ex lege naturali deductum*” (*De Veritate*, q. 17, a. 1 ad s. c. 1); Cf. AQUINO, 2015, p. 65.

<sup>120</sup> Cf. AQUINO, 2011, p. 78.

<sup>121</sup> No original: “*Sed omnis creatura rationalis ipsam cognoscit secundum aliquam eius irradiationem, vel maiorem vel minorem. Omnis enim cognitio veritatis est quaedam irradiatio et participatio legis aeternae, quae est veritas incommutabilis, ut Augustinus dicit, in libro de vera Relig. Veritatem autem omnes aequaliter cognoscunt, ad minus quantum ad principia communia legis naturalis. In aliis vero quidam plus et quidam minus participant de cognitione veritatis; et secundum hoc etiam plus vel minus cognoscunt legem aeternam*” (*Sth*, Ia IIae, q. 93, a. 2, co.).

*habitus* da *sindérese*, a partir de “proposições conhecidas por si mesmas comumente a todos”<sup>122</sup>, sendo o primeiro preceito da lei natural moral: “o bem deve ser praticado e procurado, e o mal evitado. Sobre isso estão fundamentados todos os preceitos da lei da natureza”<sup>123</sup>.

A relação entre a necessidade da lei natural como regulador externo da consciência, como aplicação do conhecimento do *habitus* da *sindérese*, se dá pelo fato que o “juízo da consciência consiste no *puro conhecimento*, mas o juízo do livre arbítrio consiste na aplicação do conhecimento ao afeto, pois este juízo é juízo de eleição” (AQUINO, 2015, p. 63) (seção 4.2), e esses juízos de eleição são balizados e orientados pelos preceitos da lei moral natural.

Em suma, a *sindérese* age como fonte do conhecimento dos primeiros princípios que regem a lei natural moral, enquanto simultaneamente, a lei moral natural regula exteriormente a consciência em vista a praticar estes preceitos reconhecidos como racionais.

Santo Tomás trata sobre o tema em sua obra máxima, a *Suma de Teologia*, assim como em outras obras, mas iremos nos deter especificamente na questão 94 da *prima secundae* da referida obra. Desejo não apenas desenvolver considerações sobre o tema, mas destacar o papel dos temas abordados nos capítulos anteriores, em relação com a lei natural, como ela é identificada, sua diferença da *sindérese*, como ela constrange a consciência, e como a lei natural possui um caráter pedagógico.

#### 4.1 A natureza da lei moral natural (*Sth.* Ia IIae, q. 94)

Cícero, há quase dois milênios, expressou sua inquietação ao tratar desse tema tão importante, ao perceber a impossibilidade de desvincular a lei da natureza humana, como quando ele discute as qualidades encerradas pela mente humana, e pelo qual “nascemos e viemos à luz para efetivar essas qualidades, tais como a união dos homens e a associação natural entre eles. Expostos esses princípios, é possível encontrar a fonte das leis e do direito” (CÍCERO, 2022, p. 37).

<sup>122</sup> No original: “*Et inde est quod, sicut dicit Boetius, in libro de Hebdomad., quaedam sunt dignitates vel propositiones per se notae communiter omnibus, et huiusmodi sunt illae propositiones quarum termini sunt omnibus noti, ut, omne totum est maius sua parte, et, quae uni et eidem sunt aequalia, sibi invicem sunt aequalia*” (*Sth.* Ia IIae, q. 94, a. 2, co.); Cf. AQUINO, 2011, p. 79.

<sup>123</sup> No original: “*Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae*” (*Sth.* Ia IIae, q. 94, a. 2, co.); Cf. AQUINO, 2011, p. 80.

Santo Tomás reconhece a dificuldade, e demonstra plenamente essa vinculação com o *habitus* da *sindérese*, quando diz que ela é a “lei do nosso intelecto, enquanto é o hábito que contém os princípios da lei natural, que são os primeiros princípios das obras humanas”<sup>124</sup>, ou seja, não é a lei moral natural que dirige a ação exclusivamente, mas que a lei natural moral “aplica a primeira lei ou os primeiros princípios da *sindérese* aos casos particulares” (ALBERTUNI, 2011, p. 156).

Ele percebe claramente que a lei, essencialmente, está “destinada ao bem comum, que a lei apela à razão de seus súditos e dá a eles razões para considerá-la autoritativa e obrigatória moral e juridicamente” (FINNIS, 2007, p. 72), e ao dizer que a *sindérese* atua como uma “lei do nosso intelecto”, significa dizer que a *sindérese* atua como razão de lei, no sentido de ordenar e regular o agenciamento humano em vista do bem para consigo e para com a comunidade, a partir dos primeiros princípios conhecidos através do conhecimento do *habitus* da *sindérese*.

No capítulo 90, da *Prima Pars* da *Suma de Teologia*, Tomás leva a última consequência a proposição de Cícero de que para “explicar a natureza do direito, essa precisa se conjugar com a natureza do homem; devemos refletir sobre as leis pelas quais as comunidades devam ser regidas” (CÍCERO, 2022, p. 39), elencando os artigos a serem respondidos, perguntando se “a lei é algo a razão”, ou seja, se a lei pode ser algo inato a natureza racional humana, como ele aventa na questão supracitada. Santo Tomás, ao responder se a lei é algo da razão, encerra o ponto chave na qual orbitará o resto de seu desenvolvimento.

Como costumeiro na *Suma de Teologia*, Santo Tomás inicia a resolução elencando três ou mais proposições contrárias a tese a ser elucidada: a primeira opinião contrária cita a autoridade do apóstolo Paulo, quando este diz em sua *Carta aos Romanos*, ao descrever que existe uma outra lei que controla seus membros corporais, o que ele identifica com a lei da concupiscência, ou como Tomás denota, não é propriamente uma lei, mas uma “fome do pecado”, um descompasso, um desvio da lei da razão<sup>125</sup>.

A segunda proposição contrária é baseada numa famosa frase de Aristóteles, de que não há nada na alma humana que não seja potência, hábito ou ato. Segundo essa premissa, a lei não é potência da razão, também não é certo hábito da razão, pois os hábitos da razão são

<sup>124</sup> No original: “*Ad secundum dicendum quod synderesis dicitur lex intellectus nostri, in quantum est habitus continens praecepta legis naturalis, quae sunt prima principia operum humanorum*” (*Sth*, Ia IIae, q. 94, a. 1, ad. 2).

<sup>125</sup> No original: “*In hominibus autem secundum hoc non habet rationem legis, sed magis est deviatio a lege rationis*” (*STh*, Ia IIae, q. 91. a. 6, co.).

as virtudes intelectuais, e nem é ato da razão, pois cessando o ato da razão, cessariam também as leis, como ocorre nos que dormem, logo, a partir de tal premissa, a lei não é algo da razão.

A terceira premissa parte de um pressuposto voluntarista, no sentido de que a lei move os indivíduos a agir retamente, pois mover a ação é próprio da vontade, logo, a lei não pertence a razão, mas a potência apetitiva da razão, a vontade.

Santo Tomás responde que o papel da lei está em ordenar, preceituar e proibir. Ordenar, assim como as outras características, é algo da razão, logo, a lei é algo da razão. Ele esclarece segundo essa argumentação: a lei é uma regra e medida dos atos, segundo o qual, alguém é inclinado a agir ou é proibido de agir numa certa ação, e sendo a razão, a regra e medida dos atos humanos, a razão é o princípio dos atos humanos, pois cabe a razão deliberar e ordenar para o fim, o primeiro princípio do agir cabe ao bem, segundo Aristóteles, daí a solução: a lei é algo da razão<sup>126</sup>.

Santo Tomás define dessa forma a essência da lei em geral, como uma “certa regra e medida dos atos humanos”, uma “regra e medida determinados pela razão”<sup>127</sup>. Ao dizer que uma atividade se submete a uma regra, significa dizer que ela faz de tal regra a medida de sua legitimidade, vinculando a razão como seu princípio e obrigando-se a respeitá-la.

Ora, qual princípio regulador das atividades morais conhecemos nós até agora senão a *sindérese*<sup>128</sup>? Em todas as ocasiões de agenciamento moral, a *sindérese* aparece como a regra e a medida “do que se faz, de modo que a lei, se verdadeiramente não é nada mais do que a fórmula dessa regra, apresenta-se imediatamente como uma obrigação fundada sobre as exigências da razão” (GILSON, 2024, p. 352), logo, a lei não pode ter origem na vontade.

A lei moral natural, portanto, sendo ditame e expressão ordenada a partir do *habitus* *sindérese*, tem como papel a ordenação e preceituação dos primeiros princípios da razão prática, partindo do primeiríssimo, de buscar o bem e evitar o mal<sup>129</sup>, ou seja, a lei moral natural, dada sua natureza, tem um caráter *pedagógico*, nesse sentido “a lei é dada para dirigir os atos humanos, na medida que os atos humanos se exercem em vista da virtude, nesta mesma medida faz os homens bons”<sup>130</sup>.

<sup>126</sup> No original: “Unde relinquatur quod lex sit aliquid pertinens ad rationem.” (Sth, Ia IIae, q. 90, a. 1, co.).

<sup>127</sup> No original: “Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est primum principium actuum humanorum, ut ex praedictis patet, rationis enim est ordinare ad finem, qui est primum principium in agendis” (Sth, Ia IIae, q. 90, a. 1, co.).

<sup>128</sup> No original: “Cum ergo regulae incommutabiles quibus iudicamus, pertineant ad rationem secundum sui superiorem partem, ut Augustinus dicit XII de Trin” (Sth, Ia, q. 79, a. 12, arg. 3).

<sup>129</sup> No original: “Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae” (Sth, Ia IIae, q. 94, a. 2, co.); Cf. AQUINO, 2011, p. 80.

<sup>130</sup> No original: “Unde manifestum est quod hoc sit proprium legis, inducere subiectos ad propriam ipsorum virtutem. Cum igitur virtus sit quae bonum facit habentem, sequitur quod proprius effectus legis sit bonos facere eos quibus datur, vel simpliciter vel secundum quid” (Sth, Ia IIae, q. 92, a. 1, co.).



Isso não basta para entender a relação entre *sindérese* e de lei moral natural. Para Santo Tomás, para entendermos a lei moral natural, que dirige as inclinações naturais a virtude<sup>131</sup>, precisamos entender como ela é regida pelo conhecimento *sinderético* e pela razão, “mas razão imanente, tendo em conta que ambas, a razão do homem e a das coisas, dependem da Razão primeira que rege tudo, porque tudo cria” (SERTILLANGES, 2019, p. 263). Precisamos destacar o papel central da razão humana, pois para “explicar a natureza do direito, essa precisa se conjugar com a natureza do homem” (CÍCERO, 2022, p. 39).

Santo Tomás esclarece que existem princípios ou *motores externos* que movem para o bem e para o mal: Deus e o diabo, respectivamente. O diabo nos move exteriormente ao mal, por meio da tentação. Deus nos move exteriormente ao bem, por meio da *instrução das leis* e da graça. Vimos nos capítulos anteriores que existe uma “lei do nosso intelecto”<sup>132</sup>, o *habitus* pelo qual se referem os primeiro princípio da ação moral<sup>133</sup>.

Esse princípio interior indefectível, o *habitus* especial da *sindérese*, marca indelével da lei eterna na razão humana, constringe interiormente a consciência, nos move ao único conhecimento prático que todos os homens tem natural e infalivelmente em comum, que é necessário fazer o bem e evitar o mal. Este é o preâmbulo e referência dos primeiros princípios da lei natural<sup>134</sup>.

A lei natural moral, portanto, não é uma lei mecânica, nem instintiva, mas moral, deliberativa, outra coisa senão a participação da *lei eterna*, que move o conhecimento do bem ontológico, para o conhecimento do bem moral, que inclina e ilumina constantemente o horizonte da ação humana pelo conhecimento habitual e especial da *sindérese*, sob a vigilância prudencial dos atos administrados pela consciência moral.

Logo, as leis da natureza, assim como as leis de ordem moral, devem ser consideradas como casos particulares provindas de uma única e mesma lei, a *lei eterna*, regra pela qual Deus governa o cosmos, pois, “como Deus mesmo o é; dar-se-á, então, o nome de *lei eterna* a essa lei primeira, fonte única de todas as outras leis” (GILSON, 2024, p. 353).

A concepção tomista sobre a lei natural moral, parte da concepção da existência de uma lei natural, conhecida e apreendida pela luz natural da razão, derivado da própria natureza da realidade, procedente de Deus, autor da natureza humana e do universo, pois em

<sup>131</sup> No original: “*Si igitur loquamur de actibus virtutum in quantum sunt virtuosos, sic omnes actus virtuosos pertinent ad legem naturae. Dictum est enim quod ad legem naturae pertinet omne illud ad quod homo inclinatur secundum suam naturam*” (STh, Ia IIae, q. 94, a. 3, co.).

<sup>132</sup> No original: “*quod synderesis dicitur lex intellectus nostri*” (STh, Ia IIae, q. 94, a. 1, ad. 2).

<sup>133</sup> No original: “*Sicut etiam principia indemonstrabilia in speculativis non sunt ipse habitus principiorum, sed sunt principia quorum est habitus*” (STh, Ia IIae, q. 94, a. 1, co.).

<sup>134</sup> Cf. MARITAIN, 1967, p. 61.

razão das coisas serem o que são, os princípios da razão prática e a lei natural moral podem ser entendidos, aceitos e vividos, como uma diretiva plena da consciência, “sem a necessidade de serem considerados como (o que eles realmente são) um apelo do *Entendimento* ao entendimento, um *plano* – livremente feito para ser livremente adotado – para a realização humana integral” (FINNIS, 2007, p. 72).

Sucedee, que esse apelo do “*entendimento ao entendimento*”, norteia o coração e a mente dos homens em direção de sua finalidade natural, a perfeição de sua natureza<sup>135</sup>. A lei eterna, portanto, é o próprio Deus, que pela sua razão, pelo *Logos-Sabedoria*, governa todas as coisas criadas. É a razão divina brilhando participando em cada um de nós.

A criação do universo e do homem pressupõe então a realização de um plano ou ordem: a lei eterna se identifica com o pensamento divino, imutável, como a sabedoria de Deus, que preside o universo e conduz cada ente ao fim requerido por sua natureza e função no todo.

Por isso, podemos dizer que a *lei eterna* foi “inscrita” na nossa razão, no sentido que, em linguagem moderna, “os *direitos humanos básicos* são universalmente aplicáveis a todo ser humano, pois a lei decorre da ‘natureza humana’ enquanto estrutura ontológica e não como algum aspecto biológico ou físico” (DE SOUSA, 2022, p. 131), e sendo a lei natural moral a participação na lei eterna, a lei natural moral se confunde com a nossa razão. Essa proposição, de certa forma, é um resguardo do próprio homem, aos desvarios do poder ilimitado do Estado ou do dinheiro, ao admitir que há uma norma superior, fundada sobre a natureza humana, e em última instância, na Razão divina, garantindo então a imutabilidade dos direitos da *pessoa*<sup>136</sup>.

Porém, isso não quer dizer que a lei natural moral é uma ordem vinda de fora, sequer uma o ordem vinda do céu. A lei natural moral é um chamado, um eco do *habitus* da *sindérese*, uma projeção da voz interna, reconhecida como um reflexo do bem.

Assim, ao tratar da lei natural moral, que por vezes confunde-se com a *sindérese*, devido as suas determinações absolutamente primeiras, Santo Tomás descreve que tal lei natural moral não é uma regulamentação extrínseca, como a ordem de um rei, mas como participação em nós da lei eterna, como lei imanente, portanto, é de fato revestir a razão dum poder orientador autônomo<sup>137</sup>.

<sup>135</sup> Cf. MARITAIN, 1967, p. 59.

<sup>136</sup> Cf. CÍCERO, 2022, p. 41.

<sup>137</sup> No original: “[...] *quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis. Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura*” (STh, Ia IIae, q. 91, a. 2, co.).

Parece assim que o homem é livre sob a ação de Deus, podendo agir como se Deus não existisse. E no que toca o seu governo moral, ele é autônomo como se não existisse lei eterna, apenas seu reflexo, a lei natural moral, lei que o homem trás “dentro de si mesmo, como verdadeira participação, e portanto escusa de sair de si. Podemos sem receio de mal algum ficar sozinhos, desde na solidão reconhecamos a presença de Deus” (SERTILLANGES, 2019, p. 267). Quando a lei natural é entendida como uma participação na lei eterna, ela lança uma nova luz sobre a admoestação de Cristo de que nossa amizade com Ele depende do cumprimento de seus mandamentos, como amar com todas suas forças ao próximo, até mesmo amar, por Deus, os inimigos de Deus<sup>138</sup>.

Dessa forma, sendo Ele a lei eterna, e sendo a lei moral natural fruto dos primeiros princípios, que conduzem invariavelmente as leis veterotestamentárias e as leis evangélicas, com os mesmos princípios naturais já explícitos nelas, que com pouco esforço podemos chegar a conclusão de não matar semelhantes, por exemplo. Portanto, rejeitar a lei natural moral, que é uma imagem finita do *Logos-Sabedoria*, é necessariamente rejeitar maliciosamente esse mesmo *Logos-Sabedoria*, o próprio Cristo: rejeitar a lei natural moral é rejeitar Cristo.

Para Santo Tomás, o bem obriga porque a razão vê em si mesma um meio para o homem ser verdadeiramente homem e para atingir o seu fim, sendo esse fim buscado livremente, mas que impõe-se ao ser racional tanto como aos outros é imposto por via de fatalidade. Deus não é aqui propriamente legislador, mas criador. Ou se preferirmos, é o Legislador *porque* é o Criador e, *enquanto* é o Criador, impor uma lei eterna é o mesmo que impor o ideal ou o fim, e impor o ideal ou o fim é o mesmo que impor a natureza, e isto de fato é criar. A autonomia da nossa razão fica deste modo intacta, por que pela criação, Deus entrega os seres racionais a si mesmos, além de que, de certo modo, aquilo que vem de Deus não pode revoltar-se contra Deus, nem proclamar-se independente d’Ele, e entendendo a lei moral como dependente da lei eterna, dessa forma, “uma vez verificadas as verdadeiras relações entre a razão humana e a divina, podemos incluir na primeira todos os direitos da segunda” (SERTILLANGES, 2019, p. 266).

Portanto, a lei natural moral é aquilo que ordena, prescreve e regula os atos humanos, extraídos da natureza humana por intermédio da razão iluminada e habilitada pelo conhecimento sinderético<sup>139</sup>, examinando aquilo que o homem tem como inclinação natural,

<sup>138</sup> No original: “*Et ideo secundum caritatem simpliciter attenditur perfectio Christianae vitae, sed secundum alias virtutes secundum quid*” (STh, IIa IIae, q. 184, a. 1, co.).

<sup>139</sup> No original: “*Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae*” (Sth, Ia IIae, q. 94, a. 2, co.); Cf. AQUINO, 2011, p. 80.

não no que há de accidental e individual, mas no que há de essencial e próprio acerca da natureza humana, e que por consequência, assume como bom e traduz em ação<sup>140</sup>. A lei natural moral, portanto, é um apelo da razão para a razão, é endereçada as inteligências e à razão daqueles a quem conduz<sup>141</sup>. A condição humana está condicionada necessariamente conforme leis da ordem moral, e é evidente, em toda parte, e por diversos homens, a admissão, muitas vezes implícita, da existência de valores morais, distintos de valores materiais, que enunciam um ideal de conduta e que impõem algum dever ou obrigação a ser realizada, seja a nível individual ou social, valores dignos de respeito, a ponto que nunca se atentou renunciar totalmente tais acepções sem renunciar, ao mesmo tempo, a própria humanidade<sup>142</sup>.

Logo, a partir dessa conceituação acerca da lei eterna e da lei moral natural, podemos entender quando Tomás pontua acerca das leis positivas, em especial, quando não estão concordes com a lei moral natural, e conseqüentemente, não são consideradas leis, mas corrupção de lei. Nesse sentido, o “que pertence à natureza do homem, não se sujeita ao governo humano” (AQUINO, 2011, p. 70), ou seja, os princípios extraídos do conhecimento sinderético e as formulações a partir disso, reconhecidas como lei moral natural, não podem ser excluídas da natureza humana através de alguma legislação positiva, e leis que contrariem a lei natural moral devem ser desobedecidas. O oposto, por outro lado, não se aplica: a lei moral natural e a lei divina, podem ser positivadas, e seguida por todos, sem tensões, pois são absolutamente concordes com sua natureza racional, enquanto que leis contrárias a natureza humana, são corrupções de lei, e não devem ser obedecidas. Portanto, nesse sentido podemos entender quando Tomás diz que “todas as leis derivam da lei eterna na mesma medida que participam da reta razão” (AQUINO, 2011, p. 68), pois na medida que leis positivas são derivadas da lei moral natural, reflexo da lei eterna, que por sua vez deriva-se das proposições primeiras apresentadas pelo *habitus* da sindérese, infalivelmente concorrerá e estará de acordo com a natureza racional humana e com reta razão, a capacidade operativa da natureza racional humana, a qualidade fundamental pertencente a virtude racional que nos habilita a crescer em virtudes morais e intelectuais e nos humanizarmos integralmente.

Logo, como podemos explicar esse fenômeno moral? Precisamos determinar o sentido da lei natural moral. Podemos inferir, a partir da noção essencial de que a lei é como certa regra e medida da razão, e ao ser manifesto “que tudo participa de algum modo da lei

<sup>140</sup> No original: “[...] *praecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem speculativam, utraque enim sunt quaedam principia per se nota*” (STh, Ia IIae, q. 94, a. 2, co.).

<sup>141</sup> Cf. FINNIS, 2007, p. 71.

<sup>142</sup> Cf. JOLIVET, 2023, p. 121.

eterna, na medida em que [...] é dotada de inclinação para os próprios atos e fins”<sup>143</sup>, e sendo a criatura racional, *Imago Dei*, de uma excelência ímpar, também nela se encontram certas inclinações, específicas de sua natureza racional e espiritual, que é apreender os primeiros princípios, tanto da razão especulativa quanto da razão prática. De acordo com Santo Tomás, a lei natural nada mais é que a participação da criatura racional na lei eterna, sendo a lei natural uma expressão externa da lei eterna conhecida através da luz natural da razão, logo, “não se trata de conceber a lei natural como inata no homem, embora seus princípios sejam dados com a natureza humana. Na verdade, é por ser constitutiva da natureza humana que a lei natural mantém seu caráter de universalidade” (DE SOUSA, 2009, p. 40). Portanto, o que determina no homem o *dever-ser* a partir do *ser*, é a própria luz natural da razão habilitada pelo conhecimento sinderético, e não um princípio heteronômico. Sob o nome de lei natural entendemos uma lei que é conhecida pela luz natural da razão como derivando da natureza das coisas, que procede de Deus, enquanto autor da natureza, e que dirige a atividade do homem em direção ao seu fim último, que é a perfeição de sua natureza. Nesse sentido que a lei natural pode definir-se como uma participação da lei eterna na criatura racional. A criação aparece, portanto, como a realização de um plano “imutável como a sabedoria de Deus, [que] preside este universo e conduz cada ser ao fim requerido por sua natureza e sua função no todo” (JOLIVET, 2023, p. 122).

Em suma, a expressão *lei natural moral* é usada porque ela tem sua causalidade intrínseca na própria natureza humana, cujas inclinações naturais são manifestas através do *habitus* da sindérese, e aqui torna-se evidente a diferença entre sindérese e lei natural moral: pela lei natural moral, ordena-se o homem para os fins ou bens que lhe permitem realizar a sua natureza em toda a plenitude, enquanto pela sindérese, tais preceitos são conhecidos universalmente por todos através da luz natural da razão.

Em suma, a lei natural, sob o prisma de um plano ontológico e gnosiológico, atua no sentido de lei moral, ao impor regras e normas, segundo as quais o homem viverá como *pessoa*, sem se deixar se *despersonalizar*, arrastado por tendências inferiores, dominado por paixões e vícios, observando sempre a justiça e procedendo retamente para com todos. Seus primeiros princípios são de evidência imediata, a partir do *habitus* da *Sindérese*: o bem deve ser feito e o mal evitado. Sucede então, que o sentido da lei natural moral é plenificar o homem, projeto concretizado por sua livre decisão.

---

<sup>143</sup> No original: “*manifestum est quod omnia participant aliquantulum legem aeternam, in quantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines*” (STh, Ia IIae, q. 91, a. 2, co.).

Dessa concepção sobre a lei natural, decorrem algumas características essenciais: ela é *obrigatória*, pois determina o dever, sem negar o livre-arbítrio humano. Ela é *absoluta*, enquanto comanda ao bem, sem condições facultativas. Ela é *universal*, pois está fundada sobre a natureza e é válida para todos. E é *imutável*, pois a natureza da realidade, a *Razão* eterna, a serve como fundamento.

Em relação a primeira característica essencial da lei natural, o que quer dizer quando dizemos que a lei natural é *obrigatória*? O efeito essencial da lei moral, é de preceituar e obrigar, ou seja, impor uma necessidade ao homem de cumprir ou não cumprir um ato, conforme a lei natural prescreveu, obrigou ou proibiu. Esse princípio essencial da lei natural, essa necessidade moral para agir ou não, comanda a razão e a vontade humana, a *consciência moral*, sem violentá-la, enquanto ao mesmo tempo, essa vontade pode se tornar uma vontade *absoluta*, no sentido que se torna independente de qualquer condição facultativa, ao se inscrever na finalidade de sua natureza, que recebemos do *Logos-Sabedoria*. A obrigação moral ou dever tem por fundamento próximo a ordem essencial das coisas, existe uma conexão necessária entre o ato, o ator e sua finalidade, a ato busca o bem, o ator busca sua perfeição e a finalidade última, a ordenação da Razão criadora. Os preceitos da lei natural correspondem portanto exatamente as nossas inclinações naturais, e sua ordem é inescusável e a mesma para todos. Prescrições obrigatórias e absolutas da lei natural, acessíveis pela luz natural da razão, congruentes com o plano divino<sup>144</sup>.

Quando dizemos que a lei natural é *universal*, quer dizer que a gênese da moral não está somente no fato do homem ser gregário e viver em comunidade. Não se pode deduzir moralidade de sociabilidade, ou encontraríamos formigueiros, cardumes ou bando de macacos inseridos no reino da moralidade. A sociedade não é o *Absoluto*, a sociedade pode servir de veículo e instrumentos aos valores morais, mas ela não os cria, porque ela própria depende deles, assim como as consciências individuais.

A ordem moral a justifica e sustenta. Esta ordem moral é a de uma lei que transcende o universo e que, como tal, não se pode explicar senão como uma participação do *Logos-Sabedoria*, e somente seres livres e inteligentes, e conseqüentemente, morais, são capazes de distinguir a lei natural acima do fato moral e a justiça acima da força, pois a ausência de um princípio moral absoluto não seria vinculante, não seria necessário, nem obrigatório, logo, não haveria moralidade de fato, e cairíamos na armadilha de Trasímaco<sup>145</sup>, onde a verdade não depende da razão e sim dos regimes de poder, onde o mais forte, mais rico

---

<sup>144</sup> Cf. GILSON, 2024, pp. 352-355.

<sup>145</sup> Cf. PLATÃO, 2019, p. 52.

e poderoso, determina o que é justo, bom e verdadeiro, tendo como o advogado, o cassetete ou o suborno.

Se não há lei natural acima do fato moral ou uma justiça anterior a sociedade, não existe moralidade ou obrigações. Se, por ventura, encontramos na sociedade a expressão de uma lei natural moral que se impõe a consciência e determina um preceito, é porque descobrimos na realidade social a expressão de uma ordem que, procedendo da lei natural, nos aparece como infinitamente sábia, pois procede de uma ordem anterior.

E o que quer dizer quando dizemos que a lei natural é *imutável*? Primeiro, precisamos entender que a sua imutabilidade essencial, não é uma imutabilidade absoluta. O direito natural, que procede da lei natural, sempre varia e evolui sob formas, dentro de limites precisos.

Logo, dizer que a lei natural é imutável essencialmente mas não absolutamente, quer dizer que ela também pode ser transformada, pois a própria natureza é ao mesmo tempo mutável e imutável. A essência abstrata da lei natural, que é a *sindérese*, é imutável, ela define os preceitos primários da lei natural, relativo as tendências fundamentais do homem. A natureza, de outro lado, é mutável, diversa nas formas históricas e individuais. Então, da diversidade de formas de como a lei natural surgiu na história da humanidade, longe de alterar sua substância, que não pode mudar, garante a sua permanência essencial, ou seja, a lei natural moral pode variar a fim de assegurar a permanência da lei natural moral.

A lei natural moral também é mutável, quando admitimos a realidade do próprio progresso geral da humanidade e de sua consciência acerca das exigências da lei natural moral, quando tomamos conhecimento intensivo da existência desta lei. E é imutável em sua essência abstrata, em função da qual se definem os preceitos primários da lei natural moral, isto é, os que são relativos a tendências fundamentais do homem, a partir de sua natureza racional<sup>146</sup>.

Nesse progresso civilizacional, no sentido moral, a humanidade, ao se revestir de uma consciência mais refinada e viva dos aspectos e consequências dos princípios gerais da lei natural, por meio da habilitação a receber a luz da *sindérese*, estando esta humanidade, sempre suscetível a novos progressos, pela própria exigência da lei natural e da ampliação do seu domínio, alcançou enorme evolução moral, vide a busca pela eliminação da escravidão, regras da guerra, justiça social, etc.

Ao entendermos esse todo moral, que tem uma realidade distinta dos indivíduos, percebemos que ela não tem dignidade e valor senão quando são instrumentos dos valores

---

<sup>146</sup> Cf. JOLIVET, 2023, p. 124.

personais, quando a *pessoa* faz uso dela para atingir seu fim, e não quando ela usa o homem. Então, com as devidas ressalvas, podemos dizer que é verdade, que o homem ou a sociedade que o compõe são criadores dos valores morais.

#### 4.2 A relação da lei natural com a consciência moral

Nessa seção, iremos identificar como a lei natural moral, ao ordenar os primeiros princípios da razão prática indicados pelo conhecimento do *habitus* da *sindérese*, age como força de preceito para a consciência moral. A incompreensão sobre a lei natural moral, e como ela constrange a consciência moral, assim como a normatização estatal moderna, que torna-se cada vez mais abrangente e complexa, na medida que a lei natural moral dá lugar a um certo “artificialismo jurídico, a relação do direito com uma ordem moral anterior torna-se uma questão de razoável importância” (HITTINGER, 2021, p. 32).

É de que nestas duas constatações residem um certo perigo. A ausência ou má compreensão da lei natural moral, natural pelo próprio poder apreensivo natural da razão, que nos permite participarmos de uma lei naturalmente conhecida, objetiva, ou seja, que não é relativa, que não é fruto de uma construção mental humana, mas que dirige nossas ações infalivelmente ao bem, pois funda-se num *habitus* permanente, que tem por objeto o conhecimento dos princípios universais do direito natural<sup>147</sup>, a *sindérese*, é talvez um dos grandes dilemas do manejo jurídico e político da modernidade.

Mais de cem milhões de seres humanos foram abatidos como consequência direta ou indireta da epidemia de guerras e da violência patrocinada pelo Estado no século XX, uma realidade do que podemos caracterizar como frutos de uma teoria jurídica distante da lei natural moral, pois sem a cumplicidade total de funcionários públicos, como juízes, desembargadores, praticantes do direito em geral, assim como uma miríade de outros administradores da máquina Estatal, seria praticamente inconcebível que o assassinato em massa de pessoas na Europa, África e Ásia, pudesse ter sido realizado com sucesso e precisão tão horrenda.

Logo, o papel teórico desta questão, assim como o efeito prático, a administração pública, a vida cotidiana do trabalho, exige que ponhamos seriamente em causa a adequação dos fundamentos éticos da administração pública moderna em consonância com uma teoria do

---

<sup>147</sup> Cf. AQUINO, 2015, p. 34.



direito radicado no que há de mais comum e profundo na humanidade: os primeiros princípios da lei natural moral, indicados pelo conhecimento habitual da *sindérese*<sup>148</sup>.

Santo Tomás argumenta que a natureza racional humana recebe um conhecimento infalível dos primeiros princípios da razão prática, fundamento que não pode ser demonstrada<sup>149</sup>, por ser autoevidente, que notificam as consciências, que delibera por via da eleição, o bem a praticar e o mal a evitar, “pelas próprias coisas em que a ordem da providência divina já foi estabelecida”<sup>150</sup>. Santo Tomás nunca precisou qual seria a ordem de prioridade, se ela é encontrada primeira na natureza (*ratio formalis*)<sup>151</sup> ou na mente humana (*ratio materialis*)<sup>152</sup>, pois o fato de descobirmos sementes (*seminalia*) das regras da ação na natureza objetiva ou subjetiva, não significa dizer que a razão humana esteja primeiro na ordem causal ou na ordem última do ser<sup>153</sup>.

Logo, a partir do que é primeiro na natureza e na razão, podemos inferir no plano moral, de acordo com o que é absolutamente anterior a ordem do ser, e promulgar estatutos e diretrizes a serem seguidos conscientemente por todos, que codificamos como lei moral natural.

Em geral, acadêmicos e juristas tendem a não concordar minimamente no que seja essa anterioridade acerca da moralidade em relação ao direito, e conclusões, mesmo remotamente teológicas ou metafísicas, são de partida, descartadas. Eis o grande dilema do direito positivo moderno e do pensamento acerca da lei natural, pois é quase consenso entre as pessoas, de que há uma ordem anterior à lei humana, e que esta lei anterior deve ser elaborada e positivada<sup>154</sup>.

Santo Tomás destacou-se nessa empreitada justamente ao deixar claro que dada nossa capacidade de conhecer, mesmo que rudimentos das medidas a serem tomadas pelo agente moral, podemos raciocinar a partir dos efeitos em nós, de uma causa anterior e superior, e que *independe* de uma fé religiosa, mas numa fé na capacidade apreensiva e racional humana, podemos dizer, noção que também se encontra em cheque na modernidade.

<sup>148</sup> Cf. MARITAIN, 1967, p. 63.

<sup>149</sup> No original: “*Et praeterea lex naturalis continet quaedam universalia praecepta, quae semper manent, lex vero posita ab homine continet praecepta quaedam particularia, secundum diversos casus qui emergunt*” (*STh*, Ia IIae, q. 97, a. 1, ad. 1).

<sup>150</sup> No original: “*Inter alias vero intellectuales substantias humanae animae infimum gradum habent: quia, sicut supra dictum est, in prima sui institutione cognitionem ordinis providentiae divinae in sola quadam universali cognitione suscipiunt*” (*ScG*, lib. 3, cap. 81, n. 1).

<sup>151</sup> Noção apresentada na *STh*, Ia IIae, qq. 91-93.

<sup>152</sup> Noção apresentada na *STh*, Ia IIae, q. 94.

<sup>153</sup> No original: “*Veritatem autem omnes aequaliter cognoscunt, ad minus quantum ad principia communia legis naturalis. In aliis vero quidam plus et quidam minus participant de cognitione veritatis; et secundum hoc etiam plus vel minus cognoscunt legem aeternam*” (*STh*, Ia IIae, q. 93, a. 2, co.).

<sup>154</sup> Cf. HITTINGER, 2021, p. 34.

A lei natural, por ser fruto de uma lei não escrita, preceitos que são naturalmente conhecidos a partir do conhecimento do *habitus* da sindérese, alguns princípios caudatários do primeiro princípio da razão prática não são necessariamente conhecidas por todas as consciências, pois é patente que, “quanto aos princípios comuns da razão [...] prática [...] é para todos a mesma e igualmente conhecida. Quanto, porém, às conclusões próprias da razão [...] não é por todos igualmente conhecidas”<sup>155</sup>, e isso ocorre por uma diversidade de fatores, logo, esse mesmo conhecimento acerca da lei natural cresceu as apalpadelas, na medida que nossa consciência moral progredia em direção ao bem e a verdade, em direção a adequação aos apelos da sindérese. A princípio nos ritos e mitologias, e só posteriormente se diferenciando destas, tão tardiamente quanto a própria concepção de natureza humana.

Esse conhecimento acerca da lei não escrita passou por diversas formas e por mais estados do que acreditaram certos filósofos. O conhecimento que nossa própria consciência moral tem desta lei ainda é, sem dúvida, “imperfeito, e é provável que se desenvolverá e se afinará tanto quanto dure a humanidade. Quando o Evangelho tiver penetrado até o fundo da substância humana é que o direito natural aparecerá em sua flor e perfeição” (MARITAIN, 1967, p. 62).

E ao contrário de outras grandes religiões, o cristianismo nunca propôs uma lei revelada ao Estado, ou seja, determinações jurídicas derivada da Revelação, diferindo por completo de sua religião matriz. Ao se tornar a perfeição e completude dessa religião predecessora, o cristianismo sempre buscou apontar para a natureza universal humana e para nossa razão como verdadeiras fontes da lei, na mesma medida em que buscou uma harmonia entre a razão objetiva e subjetiva, pois a lei, como foi dito, não pode ser reduzido a natureza das coisas nem ao pensamento que a descobre, que participa dela pela luz natural da razão, mas que encontra o fundamento último em Deus, que lhe manifesta as exigências e apelos da Sabedoria eterna, portanto, uma espécie de *teonomia* participada<sup>156</sup>.

Nos seres inanimados, percebemos uma lei puramente mecânica direcionando os seres. Entre os animais, reina o instinto, a lei natural se cumpre por meio de uma necessidade interna, e não há mérito ou demérito em suas ações. Em relação ao homem, a lei não é mais mecânica nem instintiva, mas sim moral e logicamente há mérito ou demérito em suas ações.

Há pois uma espécie de *finalismo morfológico*, pois o mundo, de certa forma, é dirigido por uma finalidade inteligente, e está compenetrado por uma idealidade imanente,

<sup>155</sup> No original: “*Sic igitur in speculativis est eadem veritas apud omnes tam in principiis quam in conclusionibus, licet veritas non apud omnes cognoscatur in conclusionibus, sed solum in principiis, quae dicuntur communes conceptiones.*” (*STh*, Ia IIae, q. 94, a. 4, co.).

<sup>156</sup> Cf. PAULO II, 1993, C. 2, I, 41.

que comunica certas leis mesmo para aquilo que chamamos de inanimado, é nessa expressão mais ou “menos elevada da idealidade criadora é forçoso afirmar que a atividade universal é um pensamento imposto; que essa atividade é dirigida por uma regra imanente e tem uma lei, ou melhor, leis, originadas da Lei primeira” (SERTILLANGES, 2019, p. 264).

Todos nós nascemos com uma natureza espiritual, que nos foi dada pela Razão criadora, e quando colocados diante de uma escolha moral, que visa buscar o bem e evitar o mal, nasce um “constrangimento”, uma obrigação para nossa consciência, que não nos força, por que de um lado, posso escutar minha consciência, e posso deliberar como se não a ouvisse, e por outro lado, posso consentir, tornando-me, livremente, o que sou.

Assim, o efeito essencial da lei moral consiste na obrigação, isto é, na necessidade moral que se impõe ao homem “de cumprir um ato ou não cumpri-lo, conforme a lei natural [...] o prescreve ou proíbe [...] a *obrigação moral* ou *dever* tem, portanto, por fundamento próximo a ordem essencial das coisas” (JOLIVET, 2023, p. 125).

É preciso que o agente sancione esta obrigação moral e o engendre de novo, por assim dizer, mediante uma adesão pessoal, em sua consciência moral, sem que jamais a vontade deliberativa mais sincera renegue tal obrigação. Toda experiência moral mostra-nos que o *eu real*, existindo, aqui e agora, em sua individualidade concreta, forjando seus próprios valores, nutre-se de algum modo, do *eu ideal*, que se manifesta no apelo que nasce do íntimo de nossa natureza, aderindo ao universal, e aplicando este no singular.

Essa finalidade imanente que determina nossa atividade, não nos é dada inteiramente, parte dela somos nós mesmos que a constituímos em nosso dia a dia, reagindo sobre a nossa natureza a partir de nós mesmos, enriquecemo-la com um acréscimo ideal chamado *consciência moral*, que só “nos move sob a nossa própria iniciativa e que, propriamente, consiste em arbitrar a nossa ação como indica o termo que o designamos: livre arbítrio. Dá-se aí a passagem da lei, no sentido físico ou metafísico, para a lei moral” (SERTILLANGES, 2019, p. 264).

A lei natural moral, então, ao ser apreendida pela razão, a partir do conhecimento sinderético, coage e dirige a consciência exteriormente, demonstra ser a melhor via, porém, sem constrangê-la de fato entre escolher o bom ou o mal, noção muito distante do imperativo categórico kantista, fazendo nascer então a responsabilidade do homem, pois, “a coerção não é parte da definição de lei de Tomás de Aquino, e sua força diretiva pode ser contraposta a sua força coercitiva” (FINNIS, 2007, p. 74).

A diferença é que as leis para os entes do reino infra-humano, são impostas, visto que se ordenam a um ser a ser movido, mas a lei moral, como se ordena ao homem, um ser livre, a lei natural é *proposta*.

A razão não nos obriga menos que nossa natureza, ela nos obriga de um modo mais excelente, visto nossa relação em conhecer nossa natureza racional e participarmos de forma ativa no projeto divino, vínculo universal em seu grau mais sublime. A faculdade que tenho de me esquivar desse vínculo, confere ao homem uma terrível responsabilidade e não uma desculpa.

As consequências dessa fuga, é de que ao sair da ordem eterna, sofrerei a sorte dos perversos, evadindo-me à minha natureza racional, torno-me desprezível, pois sou eu que traio a mim mesmo, e não caíu vítima de fatalidade ou vingança divina, “sou enfim réu duma revolta da ordem contra mim, sem direito de lhe dar o nome de punição, a obrigação moral, propriedade imediata da lei, toma assim significado filosófico e ia a dizer até científico” (SERTILLANGES, 2019, p. 265).

A lei natural é então uma participação de uma lei eterna, habilitada gnosiologicamente pela sindérese na criatura racional, enquanto tem a lei natural moral como objeto de regulação e parâmetro ideal da atividade humana, com finalidade de atingir a perfeição do homem e sua humanização em sociedade<sup>157</sup>. De outra forma, segundo Aristóteles, citando Homero, o homem que não vive em sociedade, não tem “nem clã, nem lei, nem lar”. O Mestre de Aquina comenta: ele é “antissocial”, porque não é ligado pelo laço da amizade, “ilegal”, uma vez que não está submetido ao jugo da lei, e “celerado”, porque não está contido pela regra da razão<sup>158</sup>, afinal, “onde a razão é ausente não há nem lei nem equidade, mas pura e simples iniquidade” (GILSON, 2024, p. 352).

A lei natural moral, portanto, não é uma ordem vinda de fora mas uma expressão da lei interna de atividade<sup>159</sup>, a sindérese, imposta ao homem pela sua própria natureza racional, e a sanção desta lei só pode ser o resultado dessa atividade autônoma, resultado feliz, se as iniciativas da razão foram retas, ou resultado “calamitoso, quando estas iniciativas foram

<sup>157</sup> No original: “*Finis autem legis est bonum commune, quia, ut Isidorus dicit, in libro Etymol., nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium lex debet esse conscripta*” (STh, Ia IIae, q. 96, a. 1, co.).

<sup>158</sup> No original: “*Inducit ad hoc verbum Homeri maledicentis quemdam, qui non erat civilis propter pravitatem. Dicit enim de ipso quod erat insocialis, quia non poterat contineri vinculo amicitiae, et illegalis, quia non poterat contineri sub iugo legis, et sceleratus, quia non poterat contineri sub regula rationis*” (Sententia libri Politicorum, lib. 1, l. 1, n. 27).

<sup>159</sup> No original: “*Et hoc modo homines virtuosos et iustos non subduntur legi, sed soli mali. Quod enim est coactum et violentum, est contrarium voluntati. Voluntas autem bonorum consonat legi, a qua malorum voluntas discordat. Et ideo secundum hoc boni non sunt sub lege, sed solum mali*” (STh, Ia IIae, q. 96, a. 5, co.).

mais ou menos perversas[...] ser recompensado é simplesmente atingir o fim, e ser punido, perder o caminho” (SERTILLANGES, 2019, p. 267-268).

A teoria da lei natural simultaneamente eleva o homem acima do resto do Cosmo, mas também deriva sua moralidade do padrão universal divinamente instituído do bem, que se obtém quando qualquer coisa existente está em conformidade com suas exigências teleológicas, radicadas de sua natureza.

O bem ontológico é aquilo que todos os seres apeteçam, é a realização ou meio de realização de cada ser. O bem moral, por outro lado, é este mesmo bem ontológico e gnosiológico, abraçado livremente, sob a vigilância constante da razão, diretriz última dos nossos atos.

Paralelamente, a lei exprime o que todo ser tende a realizar “em força de sua natureza e das circunstâncias; e a lei moral diz o que o ser racional, agindo livremente como tal, tende a desempenhar ou desempenha, conforme a sua natureza e as circunstâncias” (SERTILLANGES, 2019, p. 265).

Portanto, a teoria da lei natural e a luz da consciência moral, a primeira habilitada e a segunda constrangida pela sindérese, não prescrevem somente coisas que se devem e que não se devem fazer, elas reconhecem também certos *direitos*, ligados à natureza própria da *pessoa*. A *pessoa* possui direitos, por ser uma pessoa, um *todo* senhor de si próprio e de seus atos, e que por consequência não é somente um meio, mas um fim, um fim que deve ser tratado de forma digna<sup>160</sup>.

A lei natural moral prescreve, orienta e coage para certos atos, senão em vista de conduzir-nos, por livre decisão consciencial a nossa finalidade, que buscar o bem para a vontade e a verdade para a razão, e, se há um fim comum a todos os nossos atos, é porque esse fim constitui o princípio primeiro ao qual remetem todas as decisões da razão prática. E como vimos anteriormente, há tal primeiro *princípio*.

Uma pessoa que age racionalmente se esforça sempre por atingir seu bem, e o bem que visa cada uma de suas ações, para além de seu particular, é o bem supremo, aquele que satisfará plenamente ao homem se lhe for possível possuir esse bem.

Sucedo então, que toda lei, como prescrição da razão prática, é a regra de uma ação ordenada à felicidade “sem nenhuma reserva, ela não poderia se limitar ao bem dos indivíduos particulares; o que ela prescreve é o bem absoluto; portanto, o bem comum, e, por conseguinte também, aquele de uma coletividade” (GILSON, 2024, p. 352-353).

---

<sup>160</sup> Cf. MARITAIN, 1967, p. 62.

A lei natural moral tem um enfoque especial no ser humano, pois o aceite da existência de uma lei natural parece dirigir as consciências ao entendimento que há algo maior, que lhe dá sentido e finalidade, mas não só isso, a certeza da existência de uma ordem moral anterior a lei humana torna-se uma garantia universal do direito, pois “se o homem é obrigado as coisas necessárias a realização de seu destino, é que ele tem o *direito* de realizar o seu destino, e se tem esse direito, tem direito as coisas que são para isto necessárias” (MARITAIN, 1967, p. 63).

A ética tomista demonstra essa liberdade, que de certa forma, é uma obediência, de uma escolha, que é escolha de si mesmo, pelo qual subsiste o universal no singular sem o destruir nem diminuir<sup>161</sup>. O existente é nada mais a unidade do universal e do singular ao mesmo tempo na ordem moral e racional. A consciência atua como uma função de unir o singular no universal.

A consciência é ao mesmo tempo, consciência de si mesmo e consciência de outrem, como participante do mesmo universo objetivo, racional, moral e espiritual. A *pessoa*, é propriamente o centro do todo, e que o todo, como mundo das coisas e universo interpessoal, coordena-se em torno da pessoa, sem perder sua universalidade essencial pela qual se define como *pessoa*, mas ao contrário, a supõe, a exige.

Portanto, para legitimar essa qualidade em toda a sociedade, devemos ter em mente a verdadeira natureza das leis.

Essa compreensão permite entender perfeitamente o sentido da ideia de sanção, e de que nenhum ato humano, na realidade, subtrai-se à lei natural, pois tudo o que pretende se subtrair a ela, ao fugir de sua própria natureza, acaba por destruir ambas, atestando assim o caráter inescapável da legislação que pretende violar.

Logo, a consciência moral que se submete à lei e aquela que se volta contra ela, podem aparentemente escapar das consequências de seus atos, porém, como a sanção é o efeito de uma vontade que responde a uma consciência moral, à vontade desviada do ser humano, que se revolta livremente contra a ordem da natureza, inflige a si próprio o mesmo mal que sofreria necessariamente um corpo desordenado, entregue ao vício.

Portanto, a sanção nada mais é do que a fuga de uma estrita observância da lei natural moral, a satisfação da ordem e a realização de um equilíbrio perfeito entre os atos e as consequências deles.

Quanto menos o ser humano quiser cumprir a lei natural, tanto mais será preciso sofrer as consequências que emanarão de suas próprias escolhas, isso constituirá sua punição.

---

<sup>161</sup> Cf. JOLIVET, 2023, p. 136.

A sanção da lei natural moral, fica claro, não introduz nenhuma influência externa na ordem moral, e o peso da sanção recai para a consciência moral.

Por fim, a recompensa a se obter ou o castigo a se evitar não são o que confere ao ato sua moralidade ou sua imoralidade, o ato que eu faço não é bom porque ganhará uma recompensa, o ato “terá sua recompensa porque ele é bom [...] não é para evitar o castigo que faço o bem, mas bastará que eu faça um e evitarei o outro, como bastará bem agir e serei recompensado [...] para não sofrer a lei, basta abraçá-la” (GILSON, 2024, p. 352-358).

Há certos limites na qual o homem está obrigado a obedecer a uma autoridade, como prescrever limites que ultrapassam a autonomia corporal ou arbitral do outro, na qual “os servos não são obrigados a obedecer a seus senhores, nem os filhos a seus pais”<sup>162</sup>, como na questão de contrair matrimônio, permanecer no estado de virgindade, a ordem de um “deus” que mande praticar sacrifícios humanos ou qualquer coisa semelhante, em suma, leis contrárias ao conhecimento habitual da *sindérese*, como vimos quando tratamos sobre a consciência moral.

Mas em termos gerais, quando as prescrições e direções da lei natural não ultrapassam o “bom senso” moral, ou seja, a *reta razão*<sup>163</sup>, a capacidade operativa da natureza racional humana, a qualidade fundamental pertencente a virtude racional, e não ferem a autonomia pessoal de escolha, a lei eterna e a lei natural moral são como as admoestações de um pai amoroso, que impõe leis, regras, visando nada mais que o bem de seu filho infinitamente amado.

### 4.3 Síntese

Podemos concluir que a lei natural moral, reflexo da lei eterna, é, em essência, uma fórmula ordenada dos princípios primeiros da *sindérese*, reconhecidas e externalizadas de forma prescritiva, pela nossa “regra reguladora”<sup>164</sup> (seção 3.1 e seção 4.1), dessa forma sua relação com a consciência moral se dá por meio de uma regulação extrínseca, por meio de

<sup>162</sup> No original: “*In quibus tamen etiam, secundum ea quae ad naturam corporis pertinent, homo homini obedire non tenetur; sed solum Deo, quia omnes homines natura sunt pares, puta in his quae pertinent ad corporis sustentationem et proles generationem*” (STh, IIa IIae, q. 104 a. 5, co.).

<sup>163</sup> No original: “*Omnis scientia operativa bene perficit opus suum, ex hoc quod secundum intentionem respicit ad medium et secundum executionem opera sua perducit ad medium. Et huius signum accipi potest ex hoc quod homines quando aliquod opus bene se habet, consueverunt dicere quod nihil est addendum neque minuendum; dantes per hoc intelligere quod superabundantia et defectus corrumpit bonitatem operis, quae salvatur in medietate*” (Sententia libri Ethicorum, L. II, l. VI, n. 10); Cf. AQUINO, 2014, p. 67.

<sup>164</sup> No original: “*quod conscientia non est prima regula humanorum operum, sed magis synderesis; conscientia autem est quasi regula regulata; unde nihil mirum, si in ea error accidere potest*” (De veritate q. 17, a. 2, ad. 7).

preceito, que identificamos como uma obrigatoriedade da lei natural moral (seção 4.2), a partir das “proposições conhecidas por si mesmas comumente a todos”<sup>165</sup>.

Sucede então que a partir dessa exigência de nossa natureza, o homem deve descobrir os valores pelos quais se completa cada vez mais plenamente, ao mesmo tempo em sua realidade histórica e singularidade pessoal, e de que a partir de sua consciência, recusar e desobedecer preceitos contrários a reta razão e a *sindérese*, pois o vínculo intrínseco é superior ao vínculo extrínseco, de alguma autoridade ou lei corrupta, pois o homem é livre até para recusar os ditames da lei natural moral, quanto mais de leis positivas.

Concluimos que a lei natural moral, balizada pelo conhecimento *sinderético*, do bem a ser buscado e do mal a ser evitado, e sua expressão consciencial dessa realidade, não é mera obra da sociedade, como também não é mera obra humana, no sentido que não é relativa ou subjetiva, mas também não é arbitrária, porque o homem, fazendo “surgir”, ao “descobrir” seus valores, demonstra obedecer a uma lei interior que é a sua própria “lei do intelecto”, a *sindérese*, identificando-se com as proposições apresentadas por essa “lei da razão” e assentindo conscientemente a essas proposições como ser racional e livre.

Se a lei natural moral não preexiste nas coisas, ela deve preexistir na capacidade *apreensiva* do homem. Ao entender como se procede os valores morais, entendemos a lei natural moral. Dessa forma, ao anuir aos apelos da razão, razão iluminada pela “luz” da *sindérese*, e deliberar racionalmente em direção ao bem e a verdade, o homem, como microcosmo, naturalmente aperfeiçoa sua participação no *metacosmo* divino, e nessa relação, desenvolve-se integralmente como *pessoa*.

Logo, se a lei natural moral não preexiste nas coisas, ela deve preexistir na capacidade *apreensiva* do homem, e entendendo como se procede os valores morais, entendemos a lei natural moral e sua relação direta e fundamental com a *sindérese*. E por mais que não seja o foco de nosso trabalho, ao compreender os temas supracitados, também podemos compreender sua relação direta com a lei positiva, pois quando Deus imprime nos homens os princípios de ação, inclinação natural e finalidade que lhes são próprios, e na medida que os homens agem de acordo com esta natureza, que é basicamente a ação de acordo sua natureza racional e no refino da reta razão, agindo virtuosamente, ele produzirá leis positivas congruentes a lei moral natural, por serem radicalmente conformes a sua reta razão, gerando a concórdia e anuência de todos os súditos e cidadãos em relação a tais leis, e

---

<sup>165</sup> No original: “*Et inde est quod, sicut dicit Boetius, in libro de Hebdomad., quaedam sunt dignitates vel propositiones per se notae communiter omnibus, et huiusmodi sunt illae propositiones quarum termini sunt omnibus noti, ut, omne totum est maius sua parte, et, quae uni et eidem sunt aequalia, sibi invicem sunt aequalia*”(Sth. Ia IIae, q. 94, a. 2, co.); Cf. AQUINO, 2011, p. 79.



qualquer lei que se oponha a reta razão, a partir deste raciocínio, será corrupção de lei, que desobriga a obediência de consciência, por ferir a natureza racional de todos, impedindo a boa convivência e na obtenção do bem comum.

Essa análise sintética pretendeu abarcar todos os pontos principais, referentes as instanciações da sindérese e da consciência moral na lei moral natural, contidos na questão 94 da *Prima secundae*, na obra máxima de Santo Tomás, a *Suma Teológica*.

## 5 CONCLUSÃO

Em nossa exposição sobre as noções fundamentais da sindérese e suas implicações na consciência e na lei natural moral, buscamos evidenciar como a razão é empregada a partir dos modos abaixo:

“De um modo, para lhe provar suficientemente o fundamento; assim, nas ciências da natureza damos a razão suficiente para provar que o movimento do céu é sempre de velocidade uniforme. De outro modo, damos, não a razão que lhe prove suficientemente o fundamento, mas a explicativa da congruência desse fundamento já estabelecido, com os efeitos dele resultantes.”<sup>166</sup>

Partindo destas premissas, na medida do possível, buscamos dar provas tanto quanto nos aprouveram suficientes, para fundamentar nossas assertivas, quanto dar razões, que pelos efeitos se tornam evidentes, ao obtermos provas explicativas e congruentes com a razão acerca dos temas, cremos ter tornado tema tão denso e cheio de nuances em algo mais claro e acessível, e acreditamos que com exceção daqueles “deformados por uma educação má ou um vício qualquer que afete a razão<sup>167</sup>, [todos] possuem a certeza natural dessas verdades” (MARITAIN, 1985, p. 86). Acima de tudo, buscamos escrever “todas essas páginas com o texto de Tomás sob os olhos; é a ele que sempre deixamos a palavra” (GILSON, 2024, p. XXXI).

Buscamos deixar claro como o conceito surgiu e como ele foi alvo de extensos debates pelos escolásticos medievais, quais categorias aristotélicas, agostinianas e dionisíacas foram ressignificadas por Tomás, assim como expor o debate acerca da natureza e definição

<sup>166</sup> No original: “*Uno modo, ad probandum sufficienter aliquam radicem, sicut in scientia naturali inducitur ratio sufficiens ad probandum quod motus caeli semper sit uniformis velocitatis. Alio modo inducitur ratio, non quae sufficienter probet radicem, sed quae radici iam positae ostendat congruere consequentes effectus*” (STh, Ia, q. 32, a. 1, ad. 2).

<sup>167</sup> “*Quos Deus vult perdere, prius dementat*”, dito popular de origem incerta que significa: “A quem Deus quer punir, primeiro tira-lhe a razão.”

da *sindérese*, identificada como um *habitus* especial natural (seção 2.2), a partir de uma análise compreensiva do artigo 12 da questão 79 da *Suma Teológica*, assim como da questão 16 das *Questões Disputadas sobre a Verdade*.

A partir dessa exposição, tivermos oportunidade de demonstrar como a *sindérese* possui uma natureza única e inerrante (seção 2.3), inextinguível em si, mas extinguível a nível fisiológico ou deliberativo (seção 2.4 e seção 3.4), que tem o papel primaz de notificar a consciência do bem a ser praticado (seção 3.3), podendo essa consciência decidir aplicar ou não esse conhecimento em vista ao bem (seção 3.4), e em vista de algum preceito, natural ou divino, gerando um constrangimento, uma coação a nível consciencial, absoluta ou relativa, de aplicar o ato depois de deliberação, não como obrigação, mas como um apelo da razão, em vista ao bem (seção 3.5), e de que mesmo quando a consciência se encontra em erro, tal consciência é sempre reformável, pela natureza entre razão, vontade natural e vontade deliberativa.

E por fim, como o *habitus* da *sindérese* encontra-se lastreada na lei natural moral, como *indicador* dos primeiros princípios do direito e da ação moral (seção 4.1), e como a *sindérese* fornece os princípios da lei moral natural.

Assim como podemos entender o reconhecimento de uma realidade na natureza e na mente humana, de uma diretriz onto-epistemológica de um regente magnânimo, com vistas a propor nos regidos, o aceite, a proposta voluntária ao bem, por meio da apreensão de preceitos naturais ou formulações caudatárias dessas proposições naturais, a serem seguidos pelas consciências individuais (seção 4.2) em vista do bem da pessoa em si e da sociedade de pessoas, em vista do bem comum, de modo a evitar que a razão se torne depravada, seja “pela paixão, por um mal costume ou por uma disposição má da natureza” (AQUINO, 2011, p. 85).

Porém, como notamos, existe uma lacuna a ser explorada: uma coisa é a existência do *habitus* da *sindérese*, de sua aplicação na consciência e da indicação e apreensão dos primeiros princípios da lei natural moral, outra coisa é conhecer a fundo essa “tênue participação” do que há mais elevado em nós, e aplicar de acordo tais princípios, pois, “há, porém, certas proposições conhecidas por si mesmas apenas para os sábios” (AQUINO, 2011, p. 79), pois os princípios comuns da razão prática são por todos igualmente conhecido, porém, “às conclusões próprias da razão [...] não é por todos igualmente conhecidas”<sup>168</sup>.

---

<sup>168</sup> No original: “*Sic igitur in speculativis est eadem veritas apud omnes tam in principiis quam in conclusionibus, licet veritas non apud omnes cognoscatur in conclusionibus, sed solum in principiis, quae dicuntur communes conceptiones.*” (*STh*, Ia IIae, q. 94, a. 4, co.).

Com isso Santo Tomás propõe uma hierarquização intelectual da sociedade? O Estado tem alguma função relativo a isso? Ele deve reformar as consciências a qualquer custo? Qual a relação entre *sindérese* e a lei positiva?

Isso não nos aparenta provável. Acreditamos que a educação talvez seja o meio mais eficaz para tornar os primeiros princípios identificados pelo *habitus* da *sindérese* e externalizada pelos preceitos da lei natural moral, conhecida em boa medida por todos, e não só pelos mais aptos a “luz intelectual”<sup>169</sup>, sabendo que “ninguém é obrigado por um preceito, exceto através do conhecimento do preceito”<sup>170</sup>.

Como Tomás clarifica que nenhuma coisa “pode ser elevada a uma operação superior senão pelo fortalecimento da sua potência. O fortalecimento da potência se dá-se de duas formas [...] pela sua simples intensificação [...] pela recepção de uma nova forma[...]”<sup>171</sup>.

Santo Tomás parece concordar com essa tese, de que a educação, em especial, a educação para a virtude, seja o meio mais eficaz para tornar não apenas o homem melhor, mas a sociedade, a partir do desenvolvimento das virtudes nos cidadãos, e de que uma direção governamental e jurídica radicada numa concordância entre o conhecimento apresentado pela *sindérese* a razão e sua respectiva tradução em leis positivas, seja o melhor caminho.

Com vista a propor retificações contínuas das consciências morais, na medida que em “cada criatura racional é inerente uma inclinação natural para o que está em consonância com a lei eterna” (AQUINO, 2011, p. 74), é necessário que a lei moral natural seja aplicada, a nível social, pelos mais habilitados a entender a “luz intelectual” proposta pelo *habitus* *sinderético*, pois como vimos, uma coisa é a existência da *sindérese*, sua expressão indelével na consciência e seu fundamento na lei natural moral, outra coisa é conhecer a fundo essas realidades e conclusões da razão prática, e aplicá-las de acordo, em vista ao bem comum, por meio de leis positivas. Como sanar isso?

Nesse sentido, ao entender que a *sindérese* não pode ser subtraída das consciências e da lei natural, ela, por definição, tende invariavelmente a progredir em ambas, e concretizar-se em leis positivas plenamente racionais, e tal processo é facilitado através da

<sup>169</sup> No original: “*Requiritur enim lumen intellectus agentis, per quod immutabiliter veritatem in rebus mutabilibus cognoscamus, et discernamus ipsas res a similitudinibus rerum*” (*Sth*, Ia, q. 84, a. 6, ad. 1).

<sup>170</sup> No original: “*Unde nullus ligatur per praeceptum aliquod nisi mediante scientia illius praecepti*” (*De Veritate*, q. 17, a. 3, co.); Cf. AQUINO, 2015, p. 78.

<sup>171</sup> No original: “*Nihil potest ad altiore operationem elevari nisi per hoc quod eius virtus fortificatur. Contingit autem dupliciter alicuius virtutem fortificari. Uno modo, per simplicem intensionem ipsius virtutis: sicut virtus activa calidi augetur per intensionem caloris, ut possit efficere vehementiorem actionem in eadem specie. Alio modo, per novae formae appositionem: sicut diaphani virtus augetur ad hoc quod possit illuminare, per hoc quod fit lucidum actu per formam lucis receptam in ipso de novo. Et hoc quidem virtutis augmentum requiritur ad alterius speciei operationem consequendam*” (*ScG*, L. III, c. LIII, n. 5).

promoção da educação, da intensificação da potência racional, através das virtudes, pois como vimos, o vício, as paixões, os maus costumes, tendem a depravar, a debilitar a reta razão, a capacidade de aplicar o conhecimento sinderético nas consciências morais, e desta agir de acordo com a lei natural moral, e por conseguinte, desenvolver leis positivas reflexas da lei moral natural.

Portanto, não nos resta dúvida que além da *pessoa*, o Estado, como uma sociedade de *pessoas*, tem como uma das funções fundamentais, uma função moral e não somente material, o Estado não é meramente um “guarda-noturno”: a lei natural, por sua própria natureza e relação com a *sindérese*, *essencialmente*, tem uma *função pedagógica* e tende a desenvolver as *virtudes morais* dos cidadãos.

Para concluir nossa dissertação, faremos um brevíssimo estudo sobre a educação para as virtudes. Acreditamos que a *sindérese* e a lei moral natural, possuem um fundo político, essencialmente pedagógico, que se torna viável e concreta através da educação, não uma educação enciclopédica, mas uma educação para a liberdade, para a virtude.

A virtude é o justo meio entre dois hábitos viciosos, um deles, o excesso e o outro, a falta<sup>172</sup>. Ela habita o espaço intermediário entre a responsabilidade e o apetite pelos prazeres, ela é uma ponte estreita que sincretiza os altos valores e a ação no real. A virtude é uma certa bondade, e a bondade de uma coisa é ordenar-se conforme a sua natureza. Homens bons são bons quando seguem absolutamente o princípio da bondade segundo uma única via, a *racional*, mas tornam-se maus quando se direcionam por outros caminhos.

Portanto, só o mal é múltiplice, pois chegamos nele por infinitos caminhos, enquanto a execução da ação reta é mais difícil, e não podemos concretizá-la senão por um único modo. O homem virtuoso, que busca ao justo meio, corresponde ao que persegue, procurando sempre evitar os excessos e extremos<sup>173</sup>. Sabendo que nossa ação é o meio pela qual a virtude nasce e se desenvolve, cabe-nos o domínio sobre o hábito bom ou mau, cabe-nos agir segundo a reta razão<sup>174</sup>, a capacidade operativa da natureza racional humana, a qualidade fundamental pertencente a virtude racional, que corresponde a sua forma racional.

<sup>172</sup> No original: “*Dicit ergo primo, quod in quibusdam magis contrariatur medio virtutis vitium quod est in defectu, in quibusdam autem magis vitium quod est in excessu*” (*Sententia libri Ethicorum*, L. II, l. X, n. 8); Cf. AQUINO, 2014, p. 98.

<sup>173</sup> No original: “*unde manifestum fit quod superabundantia et defectus pertinent ad malitiam, medietas autem ad virtutem, quia boni sunt aliqui simpliciter, idest uno modo; sed mali sunt multifarie, id est multipliciter, ut dictum est*” (*Sententia libri Ethicorum*, L. II, l. VII, n. 3); Cf. AQUINO, 2014, p. 73.

<sup>174</sup> No original: “*Omnis scientia operativa bene perficit opus suum, ex hoc quod secundum intentionem respicit ad medium et secundum executionem opera sua perducit ad medium. Et huius signum accipi potest ex hoc quod homines quando aliquod opus bene se habet, consueverunt dicere quod nihil est addendum neque minuendum; dantes per hoc intelligere quod superabundantia et defectus corrumpit bonitatem operis, quae salvatur in medietate*” (*Sententia libri Ethicorum*, L. II, l. VI, n. 10); Cf. AQUINO, 2014, p. 67.

A virtude se define como um *habitus* para agir de forma conforme à *razão*. Portanto a virtude é uma perfeição do ato humano<sup>175</sup>.

O homem precisa de uma reta ordenação não só no pensar, mas no querer, levando-nos a distinguir entre as virtudes intelectuais e volicionais.

As virtudes intelectuais são quatro, e as virtudes morais são três, respectivamente: *intelecto*, a virtude pelo qual se apreende a natureza das coisas; *ciência*, a virtude pela qual alguém é capaz de julgar as coisas criadas como elas são; *sapiência*, a virtude pela qual alguém apreende aquelas coisas que pertencem a Deus, os primeiros princípios do Ser, conhecidas através da luz natural da razão; *prudência*, a virtude que nos permite conhecer os meios para atingir determinado fim; *justiça*, a virtude que nos indica o quê e como render ao outro o que lhe é devido; *temperança*, a virtude que modera os prazeres; e a *fortaleza*, a virtude da complacência em suportar o árduo.

A prudência, em especial, diz respeito ao domínio prático, pois não basta saber o que é bom e reto, é necessário aplicá-lo às situações, conduzindo ao fim visado pela vontade deliberativa: a prudência é a mais rara virtude intelectual, é a “*recta ratio agibilium*”, pois quando desempenha todas as funções, inclui todas as virtudes<sup>176</sup>. Junto com as outras virtudes morais, formam as virtudes cardeais: elas regulam toda a conduta humana, na medida em que estas virtudes participam da vida racional. A razão é aperfeiçoada pela *prudência*<sup>177</sup>, a vontade pela *justiça*, a conduta interna é regulada pela *temperança*, enquanto as paixões desordenadas e irascíveis pela *fortaleza*<sup>178</sup>.

Na medida que o homem e sua razão elevam-se “gradualmente do imperfeito para o perfeito”<sup>179</sup>, que as virtudes penetram nas almas e nos povos<sup>180</sup>, almas e povos crescem na luz e no bem, elevavam-se só pelo fato de verem a felicidade no alto e de a carregarem consigo. O aparecimento do cristianismo fez o homem perceber que devia procurar em outra direção a felicidade, cuja necessidade não cessa de atormentá-lo.

<sup>175</sup> No original: “*Et propter hoc oportet quod virtus cuiuslibet rei dicatur in ordine ad bonum. Unde virtus humana, quae est habitus operativus, est bonus habitus, et boni operativus*” (Cf. *STh*, Ia IIae, q. 55, a. 3, co.).

<sup>176</sup> No original: “*Et ideo necesse est in ratione esse aliquam virtutem intellectualem, per quam perficiatur ratio ad hoc quod convenienter se habeat ad ea quae sunt ad finem. Et haec virtus est prudentia. Unde prudentia est virtus necessaria ad bene vivendum*” (*STh*, Ia IIae, q. 57, a. 5, co.).

<sup>177</sup> No original: “*Sine prudentia quidem esse non potest moralis virtus, quia moralis virtus est habitus electivus, idest faciens bonam electionem*” (*STh*, Ia IIae, q. 58, a. 4, co.).

<sup>178</sup> No original: “*Quadruplex enim invenitur subiectum huius virtutis de qua nunc loquimur, scilicet rationale per essentiam, quod prudentia perficit; et rationale per participationem, quod dividitur in tria; idest in voluntatem, quae est subiectum iustitiae; et in concupiscibilem, quae est subiectum temperantiae; et in irascibilem, quae est subiectum fortitudinis*” (*STh*, Ia IIae, q. 61, a. 2, co.).

<sup>179</sup> No original: “*Ex parte quidem rationis, quia humanae rationi naturale esse videtur ut gradatim ab imperfecto ad perfectum perveniat*” (*STh*, Ia IIae, q. 97, a. 1, co.).

<sup>180</sup> Cf. LEÃO XIII, 1891, p. 13.

E nessa busca, os corações tornam-se mais puros, os espíritos mais inteligentes. Os inteligentes e puros introduzem na sociedade uma ordem mais harmoniosa. A ordem mais perfeita torna a paz mais geral e profunda: a paz e a ordem engendram a prosperidade, e todas as coisas dão ensejo as artes e as ciências, reflexos da luz e da beleza dos céus. De sorte que, como observou Montesquieu (1869, p. 405): “A religião cristã, que parece não ter outro objetivo além da felicidade da outra vida, ainda constrói a felicidade nesta”.

Assim, o ideal moral do cristianismo e o fim último por ele proposto, possui razão de ser ao apelar a natureza racional humana e sua sede de ventura, “que faltava a ética de Aristóteles e à qual a ética estoica e a ética epicurista tinham tudo sacrificado” (MARITAIN, 1973, p. 107). Como sabiamente pontuou Boécio (2023, pp. 70-71), “feliz daquele que pôde contemplar, a fonte luminosa do bem, feliz de quem pôde desembaraçar-se de suas pesadas cadeias terrestres”.

Os atos, porém, podem ser viciosos. Santo Agostinho determina que o hábito vicioso, o vício, é contrário a natureza, logo não pode senão prejudicar a natureza racional humana<sup>181</sup>. Santo Tomás destaca que os homens se tornam perversos pela corrupção da virtude, quando seguem os prazeres proibidos e que não devem ser perseguidos, ou quando fogem das tristezas que deveriam enfrentar, tendo como resultado o desespero e a apatia<sup>182</sup>.

Em ambos os casos, há o afastamento da *reta razão*<sup>183</sup>, que nada mais é que a qualidade fundamental pertencente a virtude racional, fundamento das virtudes intelectuais, ao compreender sua utilização no mundo e aperfeiçoá-la a partir das virtudes morais, a qual corresponde à sua forma racional<sup>184</sup>.

O mau agir é aquilo que opõe-se a finalidade de certa natureza, implicando um ato desordenado, ao passo que o vício se opõe a essência direta da virtude, pois o vício de qualquer coisa consiste em ela não ter a disposição que lhe convém a natureza, desviando-se de sua finalidade, logo, um ser atinge a perfeição, na ordem natural, quando é acabado (*perfectum*), mas na doutrina cristã, por conseguinte, quando se atinge seu fim natural, a virtude,

<sup>181</sup> Cf. AGOSTINHO, 2012, p. 49.

<sup>182</sup> No original: “*Ad hoc autem quod bona spiritualia non sapiunt nobis quasi bona, vel non videantur nobis magna bona, praecipue perducimur per hoc quod affectus noster est infectus amore delectationum corporalium, inter quas praecipuae sunt delectationes venereae, nam ex affectu harum delectationum contingit quod homo fastidit bona spiritualia, et non sperat ea quasi quaedam bona ardua. Et secundum hoc desperatio causatur ex luxuria*” (STh, IIa IIae, q. 20, a. 4, co.).

<sup>183</sup> No original: “*Videmus autem quod homines fiunt pravi per corruptionem virtutis ex eo quod sequuntur voluptates et fugiunt tristitias vel quas non oportet vel quando non oportet, vel qualitercumque aliter deviet aliquis a ratione recta*” (Sententia libri Ethicorum, L. II, l. III, n. 7); Cf. AQUINO, 2014, p. 40.

<sup>184</sup> No original: “*Cuius ratio est, quia bonum cuiuslibet rei est in hoc quod sua operatio sit conveniens suae formae. Propria autem forma hominis est secundum quam est animal rationale. Unde oportet quod operatio hominis sit bona ex hoc, quod est secundum rationem rectam. Perversitas enim rationis repugnat naturae rationis*” (Sententia libri Ethicorum, L. II, l. II, n. 3); Cf. AQUINO, 2014, p. 29.

há outra perfeição, além da virtude, relativa e progressiva, “que consiste em se aproximar desse fim, desenvolvendo todas as faculdades e praticando todos os seus deveres, segundo as prescrições da lei natural manifestada pela reta razão” (TANQUEREY, 2000, p. 236), a capacidade operativa da natureza racional humana, a qualidade fundamental pertencente a virtude racional<sup>185</sup>, como vimos acima.

Portanto, a busca da virtude, e a eliminação dos vícios, possui um valor a nível de sociedade, pois o indivíduo que busca um entendimento expurgado desses vícios e verdadeiramente “atento ao seu objeto nunca se enganará; porque então ou ele verá claramente, e o que vê será certo, ou não verá claramente, e terá a certeza de que deve duvidar, até que a luz apareça” (BOSSUET, 1822, p. 61).

Em outras palavras, é possível atingir a felicidade através dos hábitos virtuosos, pois duas coisas “se requerem para a boa vida de um homem: uma principal, que é a ação segundo a virtude, pois a virtude é aquilo pelo qual se vive bem; outra secundária [...] as suficiências dos bens corpóreos, cujo uso é necessário ao exercício das virtudes”<sup>186</sup>.

Sendo o homem essencialmente ser inteligente, ordenando suas ações tendo em vista sua forma, o objeto da inteligência, a *razão*, o cultivo de hábitos virtuosos, que é a perfeição na ordem da atividade, abre a possibilidade da vida feliz.

Percebemos então que a moral tomista, desde que bem se entenda, é uma moral sem obrigação nem sanção. Isto é, desde que se entenda que o bem não é recompensado nem imposto ao ato humano, como algo exterior ou à maneira de decreto, que arrancasse do homem sua espontaneidade funcional no curso dos fatos onde ele está conjugado.

No pensar de Santo Tomás, a moral é para o homem a arte de atingir seu fim, que é o *bem*, dado que a virtude é o justo meio racional e natural para chegar a felicidade.

Como visto, existem dois tipos de virtudes: as volicionais e intelectuais. As virtudes intelectuais são por nós adquiridas mais pela doutrina que pela investigação pessoal, pois cada um aprende mais pelo outro, pelo *professor*, que por aquilo que investigam sozinho. Não podemos descartar a investigação pessoal, mas sabendo que o processo de aprendizado tende ao infinito, as virtudes intelectuais demandariam um longo tempo de experiência para sua comprovação.

<sup>185</sup> No original: “*Omnis scientia operativa bene perficit opus suum, ex hoc quod secundum intentionem respicit ad medium et secundum executionem opera sua perducit ad medium. Et huius signum accipi potest ex hoc quod homines quando aliquod opus bene se habet, consueverunt dicere quod nihil est addendum neque minuendum; dantes per hoc intelligere quod superabundantia et defectus corrumpit bonitatem operis, quae salvatur in medietate*” (*Sententia libri Ethicorum*, L. II, l. VI, n. 10); Cf. AQUINO, 2014, p. 67.

<sup>186</sup> No original: “*Ad bonam autem unius hominis vitam duo requiruntur: unum principale, quod est operatio secundum virtutem (virtus enim est qua bene vivitur); aliud vero secundarium et quasi instrumentale, scilicet corporalium bonorum sufficientia, quorum usus est necessarius ad actum virtutis*” (*De regno*, lib. 1, cap. 16, 49).

Portanto, a prática das virtudes deve iniciar pelas virtudes morais, que são mais facilmente conhecidas, para chegar as virtudes intelectuais. As virtudes morais pertencem a parte sensível da alma, enquanto regulam o movimento pelo bem apetecido, uma inclinação para a coisa desejável. Essa inclinação ao bem, seu objeto desejável, não é só natural, mas é autoevidente, um apelo de nossa natureza mais essencial, a busca pelo bem, belo e justo.

Sua anuência deliberada a essa natureza claramente contribui para o florescimento do homem como pessoa, e dizer isso “não é o mesmo que dizer que nossas inclinações naturais àquilo que contribui para o nosso florescimento são mero acidente” (FINNIS, 2007, p. 38), e de que esta inclinação direcionada pela natureza *deve* ser transformada pelo costume e pelas leis positivas, pois os costumes são os motores da ação, e as leis, as regras razoáveis a serem consentidas pelas pessoas de uma sociedade.

A educação, portanto, deve visar essencialmente a cultivar e libertar, formar e equipar a inteligência, domar a vontade deliberativa, e a preparar para “o desenvolvimento das virtudes intelectuais, mas que esse mesmo desenvolvimento, desde que o limiar da ‘virtude’ tenha sido transposto, é necessariamente particularizado a um determinado ramo do saber” (MARITAIN, 1968, p. 192), não deve se limitar num conhecimento técnico ou científico, mas ao discernimento real e unificado, mesmo que imperfeito, daquilo que capacita a usufruir e ampliar a reta razão<sup>187</sup>, a capacidade operativa da natureza racional humana, a qualidade fundamental pertencente a virtude racional, que nos habilita como pessoa.

Sendo o bem próprio de cada coisa aquilo na qual tende a sua perfeição<sup>188</sup>, e como toda coisa deseja sua perfeição, no homem, essa finalidade não será diferente. Todas as coisas criadas possuem uma tendência natural, que podemos chamar de naturalidade objetiva. Nos seres dotados de conhecimento, existem duas tendências: a tendência sensitiva e uma tendência racional, a potência apetitiva racional, ou vontade. A vontade natural, como vimos, inclina-se sempre ao bem em geral, mas devido ao desconhecimento natural sobre o que seja o fim último verdadeiro, a vontade deve ser esclarecido pela razão, a vontade deliberativa, tende a aderir a bens particulares, como os prazeres, as honras, o dinheiro, ao poder, dentre outros, acreditando serem esse seu fim último e derradeiro, o que a filosofia demonstra que não são, conseqüentemente, a educação deve orientar para a verdade e para o verdadeiro bem.

---

<sup>187</sup> No original: “*Omnis scientia operativa bene perficit opus suum, ex hoc quod secundum intentionem respicit ad medium et secundum executionem opera sua perducit ad medium. Et huius signum accipi potest ex hoc quod homines quando aliquod opus bene se habet, consueverunt dicere quod nihil est addendum neque minuendum; dantes per hoc intelligere quod superabundantia et defectus corrumpit bonitatem operis, quae salvatur in medietate*” (Sententia libri Ethicorum, L. II, l. VI, n. 10); Cf. AQUINO, 2014, p. 67.

<sup>188</sup> Cf. AQUINO, 2020, p. 307.



Devemos então nos capacitar para obedecer a *razão*, aperfeiçoando as virtudes pelos hábitos, e é a partir destes hábitos que agimos conforme a razão, pois é por tais hábitos que imprimimos a forma da razão na faculdade apetitiva, sendo esta impressão, a virtude moral em si, entendendo que “a virtude não vem senão a corroborar e facilitar o ato humano, como um hábito que inclina a vontade de modo estável e constante à sua realização, quer dizer, ao ato efetuado conforme as exigências do fim último” (DERISI, 2020, p. 402).

Só agindo em conformidade com a virtude moral é que a adquirimos, somente ao executar ações justas, temperantes e prudentes, é que os homens se tornam justos, temperantes e prudentes. Ademais, a virtude pode ser corrompida e gerada por operações semelhantes as que a criam, pois os mesmos princípios que podem criar, podem destruir.

Aqui fica claro o papel do *educador*. Assim como construtores, que ao copiar outros artificios que fazem bem o ato de construir, tornam-se bons construtores, o contrário também ocorre: se eles se habituarem no construir mal, serão maus construtores.

É *necessário* a presença de um preceptor na construção, assim como são necessários preceptores para o ensinamento do modo de agir virtuosamente, pois o ensino (*doctrina*) consiste “em comunicar aos outros a verdade que se meditou previamente, o que requer necessariamente a reflexão do contemplativo para descobrir a verdade e a ação do professor para transmitir os resultados dessa descoberta aos seus ouvintes” (GILSON, 2024, p. 8).

Santo Tomás é categórico: se alguém se habitua a agir bem ou mal desde da juventude até agora, há uma grandiosa diferença entre os seus hábitos e os de outra pessoa que não teve essa educação. Todas as ações desta pessoa dependerão dos seus hábitos, porque eles foram adquiridos e reproduzidos *pedagogicamente*. O que é nos impresso na alma desde da infância será retido com mais firmeza pelo resto da vida<sup>189</sup>.

Não foi por acaso que com a plena segurança de possuir a ciência necessária, e por amor “pelos espíritos que ele desejava iluminar, que Santo Tomás dedicou sua vida inteira ao exercício do ensino. *Contemplata allis tradere* (‘levar aos outros o que foi contemplado’)” (GILSON, 2024, p.11).

Ensinar é proferir para ‘fora’ a contemplação ‘interior’, e se em cada um de seus atos exteriores, livre de interesses temporais, for capaz de conservar algo da liberdade que foi conquistada internamente.

---

<sup>189</sup> No original: “*Et ideo ulterius concludit quod non parum differt, quod aliquis statim a iuventute assuescat vel bene vel male operari; sed multum differt; quin potius totum ex hoc dependet. Nam ea quae nobis a pueritia imprimuntur, firmiter retinemus*” (*Sententia libri Ethicorum*, L. II, l. I, n. 10); Cf. AQUINO, 2014, p. 26.

Não há lugar mais apropriado para conservar mais integralmente essa liberdade senão no ato de ensinar o outro, é nesse sentido que o mendicante Santo Tomás “invoca o exemplo dos antigos filósofos, que renunciavam muitas vezes às riquezas para consagrar-se mais livremente à contemplação da verdade” (GILSON, 2024, pp. 8-9), para ensinar o caminho da virtude e do bem viver. As virtudes adquiridas pelos esforços pessoais são transmitidas pela educação de uma geração a outra, e assim se forma pouco a pouco uma nova hierarquia social, fundada não mais sobre a força e seus abusos, mas sobre o mérito<sup>190</sup>.

A virtude tem como primazia reformar o coração do homem, daí vem a reforma da família. A família reforma o Estado e a sociedade, via inversa daquela que se quer seguir hoje.

As virtudes dominam as paixões, fonte de todas as torturas da alma e de todas as desordens sociais, e onde o amor da justiça eleva o nível de moral da sociedade ao combater os vícios provindos da injustiça<sup>191</sup>.

Portanto, se “o cultivo da filosofia é, ao mesmo tempo, legítimo em si e útil para a suprema contemplação” (GILSON, 2024, p. 12), e sendo a vida contemplativa genuinamente algo sobre-humano, “*non proprie humana, sed superhumana*”<sup>192</sup>, é porque “ela versa sobre o objeto cujo conhecimento é a finalidade dessa vida” (GILSON, 2024, p. 12).

De certa forma, a contemplação é uma antecipação da beatitude futura, é um começo de beatitude, logo, através do cultivo da filosofia, no sentido integral, “está em antecipar, por mais que isso se dê em um lusco-fusco, a visão face a face do Ser” (GILSON, 2024, p. 35), ou seja, que visa o melhoramento do homem através da educação perene, alcança-se a soberana felicidade do ser humano já nesta vida.

A perfeição do homem está na concretização das suas potencialidades, e isso é que chamamos de felicidade. Para Boécio, a felicidade é o estado perfeito de acumulação de bens, ao conter “em si mesma todos os bens” (BOÉCIO, 2023, p. 42).

Para Santo Tomás, o conceito de felicidade vai além. Longe de ser meramente uma sensação psicológica de “estar bem”, a felicidade possui um significado mais amplo. A beatitude conota aquele bem, que quando possuído, mesmo antecipadamente, aperfeiçoa todas as potencialidades do homem enquanto homem e faz cessar todas as necessidades de sua

<sup>190</sup> No original: “*Et ideo, sicut Plato dixit, oportet eum qui tendit ad virtutem, statim a iuventute aliquantulum manuduci (ut) et gaudeat et tristetur de quibus oportet. Haec est enim recta disciplina iuvenum ut assuescant (ut) et delectentur in bonis operibus et tristentur de malis. Et ideo instructores iuvenum cum bene faciunt applaudunt eis, cum autem male agunt increpant eos*” (*Sententia libri Ethicorum*, L. II, l. III, n. 4); Cf. AQUINO, 2014, p. 38.

<sup>191</sup> No original: “*Sed quantum ad intentionem est vitium generale, quia per contemptum boni communis potest homo ad omnia peccata deduci*” (*STh*, IIa IIae, q. 59, a. 1, co.).

<sup>192</sup> No original: “*Ideo vita contemplativa non est proprie humana, sed superhumana; vita autem voluptuosa, quae inhaeret sensibilibus bonis, non est humana, sed bestialis*” (*De virtutibus*, q. 5, a. 1, co.).

natureza. O filósofo-educador por excelência, numa vida partilhada entre o ensino e a contemplação que o inspira, portanto, tem o dever consigo mesmo e com o próximo, de não poder ensinar senão a Sabedoria por excelência, o bem para vontade e a verdade para a razão, que por sua vez, produzirão um efeito cascata, da pessoa, até a sociedade, do âmbito jurídico, ao âmbito político.

Com isso, concluímos nossa breve exposição sobre a educação e o papel de uma ética e educação orientada para as virtudes, que acima de tudo, demonstra facilitar a apreensão do conhecimento sinderético nas consciências e compreensão da lei natural moral.

Porém, um dos grandes empecilhos para a concretização deste desejável projeto educacional, de uma educação para a liberdade, uma educação que habilite a “luz intelectual” por meio das virtudes, é o fato das democracias representativas liberais não terem conseguido realizar a *democracia*. Acumula-se a essa tragédia, a incapacidade e o antagonismo dos inimigos desse ideal. No fundo, a modernidade liberal não fundamentou os direitos da *pessoa* nem um ideal de educação, porque nada se fundamenta sobre a ilusão.

A democracia liberal moderna, capturada pelo egoísmo das classes compradoras, corrompidos pelo dinheiro, pelos prazeres e pelo ódio ao povo, a liberdade e a inteligência, promovendo o individualismo atomista, o consumerismo fútil, a desordenação das paixões, a destruição das comunidades tradicionais, como a família, através da promoção dos vícios e dos maus costumes, não só comprometeu, mas dissipou essas possibilidades, exprimindo em última palavra uma independência absoluta do indivíduo humano e um suposto direito absoluto de se desenvolver contra todo o resto, “direito ligado a tudo que existe nele, só pelo fato de que existe nele” (MARITAIN, 1967, p. 64).

Impotente frente a miséria e a desumanização do trabalho, desnorteados pela pretensa impossibilidade de superar a exploração do homem pelo homem, refém de uma ideologia que parece ter se tornado tão natural e inescapável como o ar que respiramos, o mundo moderno parece se render a todo e qualquer ideal ou reforma.

Logo, como uma roupa já muito usada, não se pode costurar nela novos pedaços, portanto, é de uma renovação total, substancial, uma reviravolta nos princípios culturais, uma vez que se trata de chegar “a um primado vital do humano sobre a técnica, da sabedoria sobre a ciência, do serviço comum das pessoas humanas sobre a ambição individual de enriquecimento infinito ou a cobiça estatal de poder ilimitado” (MARITAIN, 2018, p. 211).

Percebemos que a causa principal dessa crise é de ordem fundamentalmente ética, e por fim, jurídica e política, e de que esse ideal de vida comum que atualmente chamamos de *democracia*, que necessariamente precisa ser pós-liberal, sem cair em despotismos, só pode

sobreviver através de uma resignificação da ética e da antropologia, com inspiração do Evangelho, da qual surgiu a civilização e sem a qual não poderá subsistir<sup>193</sup>.

Foi a mensagem evangélica, essa síntese do povo escolhido da revelação com o povo escolhido da razão<sup>194</sup>, que, subitamente, trouxe as consciências a noção da dignidade da *pessoa* e dos direitos da *pessoa* na antiguidade pagã, sobre a qual a lei da escravidão estendia sua sombra<sup>195</sup>.

Em vista destes conflitos, encontramos e tentamos inspirar-nos nos princípios éticos apresentados aqui, pois com a clareza acerca desses tópicos, irremediavelmente, somos convidados para uma espécie de revolução intelectual e moral, “que nos é exigida, a fim de restabelecer sobre a base de uma filosofia verdadeira, nossa fé na dignidade do homem e em seus direitos, e de se reencontrarem as fontes autênticas dessa fé” (MARITAIN, 1967, p. 64). Desse modo, Santo Tomás conjuga a fé cristã quanto o aristotelismo mais autêntico.

Escreve um autorizado comentador do estagirita que Tomás e Aristóteles são dois gênios irmãos<sup>196</sup>. Para Tomás, portanto, longe de ser um exclusivo *noblesse oblige*, o aprender, o educar e o agenciamento moral são requisitos fundamentais cristãos<sup>197</sup>. Pois se é bom contemplar as coisas ótimas, melhor ainda é contemplá-las e transmiti-las<sup>198</sup>.

Assim como Tomás, nós não defendemos um retorno pueril ou reacionário ao pensamento antigo, mas desejamos abordar a modernidade sem perder seus princípios, reabrindo a atitude filosófica dos antigos, que favorece a pergunta sobre o sentido e o propósito da moralidade, da lei natural moral e do direito, até da política, em vez de se direcionar ao positivismo tirânico e ao cientificismo anárquico.

A sinfonia argumentativa da ética do Aquinate é de que ela não só joga um lume nas dimensões sociais, morais e políticas, mas respondem aos anseios mais profundos do homem.

Santo Tomás inaugura não um antropocentrismo humanista, aos moldes renascentistas, que acabaram por descambar na ordem liberal vigente, mas um novo modo de ser e pensar, resgatando a objetividade grega e gerando um dinamismo entre o homem e o Cosmo. E de que se subordinando a esse ideal, por meio da educação e das virtudes<sup>199</sup>,

<sup>193</sup> Cf. MARITAIN, 1957, pp. 33-35.

<sup>194</sup> Respectivamente, o povo hebreu e o povo grego.

<sup>195</sup> Cf. MARITAIN, 1967, p. 65.

<sup>196</sup> Cf. ROLFES, 1911, p. XI.

<sup>197</sup> Cf. BÍBLIA, 2002, p. 1578.

<sup>198</sup> No original: “*Sicut enim maius est illuminare quam lucere solum, ita maius est contemplata aliis tradere quam solum contemplari*” (STh, IIa IIae, q. 188, a. 6, co.); Cf. STh, IIIa, q. 40, a. 1, co..

<sup>199</sup> No original: “*et ut utique sapiens determinabit, scilicet medium. Sapiens autem hic dicitur non ille qui est sapiens simpliciter, quasi cognoscens altissimam causam totius universi; sed prudens qui est sapiens rerum humanarum, ut infra in sexto dicitur. Nam et in arte aedificatoria determinatur quid bonum sit fieri secundum*

entendendo o magistério não como uma honra, mas como “uma responsabilidade” (GILSON, 2024, p. 9), que consiste essencialmente como um *habitus* permanente para agir em conformidade com a razão<sup>200</sup>, paulatinamente, a *pessoa*, e como consequência, a *sociedade de pessoas*, torna-se virtuosa, feliz, e de certa forma, *sacralizada*<sup>201</sup>.

Portanto, como sanar ruptura tão grave, entre eu e o outro, entre nós e os dirigentes, entre os que defendem um certo ‘emotivismo ético’, que em nome de análises várias, na qual “acaba-se por negar a validade do conteúdo ético de termos como consciência, lei natural, virtude, prudência, vício, etc, que ocupam um lugar central na tradição aristotélico tomista da ética das virtudes” (ALBERTUNI, 2011, p. 163), e principalmente, entre conhecer o bem através do *habitus* da sindérese, presente em todos nós, quer queiramos ou não, e sua aplicação na realidade, através da consciência moral e da lei moral natural, e em especial entre as classes que dirigem a sociedade?

Acreditamos que somente uma educação orientada para o desenvolvimento das virtudes, com uma clara sintonização entre o conhecimento habitual sinderético e o agenciamento moral poderá resgatar e resolver tão grave crise moderna, que vai do niilismo cultural e antropológico até a crise política e do direito moderno, que entende o direito como comando e coerção.

Acreditamos que um resgate de valores, como a noção de sindérese e sua aplicabilidade em legislação positiva, sua relação intrínseca com a noção de *pessoa*, conceito revolucionário, que na modernidade foi alijada, apagando o “homem” do “cidadão”, poderá sanar a ruptura entre o homem e a si mesmo, restaurar o *consensus gentium* entre os dirigentes e os dirigidos, lacunas que almejamos trabalhar em futuro empreendimento acadêmico.

---

*iudicium sapientis in arte illa*” (*Sententia libri Ethicorum*, L. II, l. VII, n. 5); Cf. AQUINO, 2014, p. 74.

<sup>200</sup> Cf. GILSON, 2024, p. 348.

<sup>201</sup> Segundo um texto de Pseudo-Agostinho: “Por fim, Deus se fez homem para que o homem se fizesse Deus”; Cf. AQUINO, 2018, p. 41.

## REFERÊNCIAS

- ALBERTUNI, Carlos Alberto. O termo *sindérese* e sua introdução no pensamento medieval. **Ágora Filosófica**, ano 10, n. 1, p. 15-22, 2010. Disponível em: <https://www1.unicap.br/ojs/index.php/agora/article/download/41/25/130>. Acesso em: Acesso em 19 de julho de 2022.
- ALBERTUNI, Carlos Alberto. *Sindérese, o intellectus principiorum da razão prática em Tomás de Aquino*. **Veritas** (Porto Alegre), [S. l.], v. 56, n. 2, 2011. DOI: 10.15448/1984-6746.2011.2.8090. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/veritas/article/view/8090>. Acesso em 19 de julho de 2022.
- AQUINO, Tomás de. **A imortalidade da alma e A razão superior e inferior**. 1º ed.. Tradução para o português de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Ecclesiae, 2017.
- AQUINO, Tomás de. **A sindérese e a consciência: questões disputadas sobre a Verdade, Questões 16 e 17**. 1º ed.. Tradução para o português de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Ecclesiae, 2015.
- AQUINO, Tomás de. **Questões disputadas sobre a verdade**. 1º ed.. Tradução para o português de Maurílio Camello. Campinas: Ecclesiae, 2023.
- AQUINO, Tomás de. **Quaestiones disputatae De veritate**. Disponível em <https://www.corpusthomicum.org/iopera.html>. Acesso em 11 de janeiro de 2024.
- AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. 1º ed.. Tradução para o português de Alexandre Correia. Campinas: Ecclesiae, 2016.
- AQUINO, Tomás de. **Suma Contra os Gentios**. Tradução para o português de D. Odilão Moura, O.S.B e D. Ludgero Jaspers, O.S.B. 1º ed.. Campinas: Ecclesiae, 2017.
- AQUINO, Tomás de. **Comentário à Metafísica de Aristóteles V-VIII, Volume 2**. 1º ed.. Tradução para o português de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Vide Editorial, 2017.
- AQUINO, Tomás de. **O Poder de Deus: Questões Disputadas sobre o poder de Deus**. 1º ed.. Tradução para o português de Paulo Faitanin, Bernardo Veiga e Roberto Cajaraville. Campinas: Ecclesiae, 2013.
- AQUINO, Tomás de. **Sobre o ensino (De Magistro) e Os sete pecados capitais**. 1º ed.. Tradução para o português Luiz Jean Lauand. São Paulo: WMF Editora Martins Fontes, 2004.
- AQUINO, Tomás de. **Compêndio de teologia**. 1º ed.. Tradução para o português de D. Odilão Moura, O.S.B.. Sertanópolis: Calvariae Editorial, 2020.
- AQUINO, Tomás de. **Comentário à Ética e à Política de Aristóteles, Vol. 1**. Tradução para o português de Antônio Donato P. Rosa. Foz do Iguaçu: Ed. Associação Hugo de São Vitor, 2019.
- AQUINO, Tomás de. **Catena Aurea: exposição contínua sobre os evangelhos, Vol. 1: Evangelho de São Mateus**. 1º ed.. Campinas: Ecclesiae, 2018.
- AQUINO, Tomás de. **Escritos Políticos**. 2º ed.. Tradução para o português de Francisco Benjamin de Souza Neto. Petrópolis: Vozes, 2011.

- AQUINO, Tomás de. **Filosofia Política de Santo Tomás de Aquino**. 3º ed.. Tradução para o português de Arlindo Veiga dos Santos. São Paulo: José Bushatsky Livros Jurídicos, 1955.
- AQUINO, Tomás de. **As razões da fé**. Tradução para o português de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. 1º ed.. São Paulo: Madamu, 2022.
- AQUINO, Tomás de. **Onze lições sobre a virtude: Comentário ao Segundo Livro da Ética de Aristóteles**. 1º ed.. Tradução para o português de Tiago Tondinelli. Campinas: Ecclesiae, 2014.
- AQUINO, Tomás de. **Comentário à Física de Aristóteles, Volume I: Livro I-IV**. 1º ed.. Tradução para o português de Geovane Campanher. Brasília: Contra Errores, 2024.
- AQUINO, Tomás de. *Commentary on Aristotle's Politics*. 1º ed.. Tradução para o inglês de Richard J. Regan. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2007.
- AQUINO, Tomás de. *Summa contra Gentiles*. Disponível em <https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>. Acesso em 19 de julho de 2021.
- AQUINO, Tomás de. *Scriptum super Sententiis*. Disponível em <https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>. Acesso em 11 de janeiro de 2024.
- AQUINO, Tomás de. *Sententia libri Politicorum*. Disponível em <https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>. Acesso em 19 de julho de 2021.
- AQUINO, Tomás de. *Sententia libri Ethicorum*. Disponível em <https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>. Acesso em 19 de julho de 2021.
- AQUINO, Tomás de. *Sententia libri De anima*. Disponível em <https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>. Acesso em 19 de julho de 2021.
- AQUINO, Tomás de. *Super Epistolam B. Pauli ad Ephesios lectura*. Disponível em <https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>. Acesso em 11 de janeiro de 2024.
- AQUINO, Tomás de. *De caelo et mundo*. Disponível em <https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>. Acesso em 05 de maio de 2023.
- AQUINO, Tomás de. *De potentia*. Disponível em <https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>. Acesso em 05 de maio de 2023.
- AQUINO, Tomás de. *Quaestiones disputatae De virtutibus*. Disponível em <https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>. Acesso em 11 de janeiro de 2024.
- AQUINO, Tomás de. *Quaestiones disputatae De malo*. Disponível em <https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>. Acesso em 11 de janeiro de 2024.
- AQUINO, Tomás de. *Quaestiones disputatae De potentia*. Disponível em <https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>. Acesso em 11 de janeiro de 2024.
- AQUINO, Tomás de. *Quaestiones De Quolibet*. Disponível em <https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>. Acesso em 11 de janeiro de 2024.
- AQUINO, Tomás de. *De regno*. Disponível em <https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>. Acesso em 11 de janeiro de 2024.
- AGOSTINHO, Santo Aurélio. **A Cidade de Deus: (contra os pagãos), parte II**. 1º ed.. Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 2012.
- ARISTÓTELES. *De anima*. 2º ed.. Apresentação, tradução para o português e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: 34, 2012.

- ARISTÓTELES. **Física**. 1º ed.. Tradução para o português de Geovane Campanher. Brasília: Contra Errores, 2024.
- AREOPAGITA, Pseudo-Dionísio. **Os nomes divinos**. 1º ed.. Introdução, tradução para o português e notas de Bento Silva Santos. São Paulo: Attar editora, 2022.
- AUGUSTINI, Sancti Aurelii. **De civitate dei, libri XXII. Vol. I: Libri I–XIII**. 1º ed.. Viena: CSEL, 2023. Disponível em: [https://verlag.oeaw.ac.at/produkt/sancti-aurelii-augustini-episcopi-opera-sect-v-pars-1-de-civitate-dei-libri-xxii-vol-i-libri-i-xiii/600941?name=sancti-aurelii-augustini-episcopi-opera-sect-v-pars-1-de-civitate-dei-libri-xxii-vol-i-libri-i-xiii&product\\_form=297](https://verlag.oeaw.ac.at/produkt/sancti-aurelii-augustini-episcopi-opera-sect-v-pars-1-de-civitate-dei-libri-xxii-vol-i-libri-i-xiii/600941?name=sancti-aurelii-augustini-episcopi-opera-sect-v-pars-1-de-civitate-dei-libri-xxii-vol-i-libri-i-xiii&product_form=297). Acesso em 01 de Junho de 2024.
- AUGUSTINIANUM, Institutum Patristicum. **Patrologia: Do Concílio de Calcedônia a São João Damasceno: Os Padres Orientais, Vol. IV**. 1º ed.. Rio de Janeiro: CDB, 2023.
- AVICENA. **A origem e o retorno**. 1º ed.. Tradução para o português de Jamil Ibrahim Iskandar. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2005.
- BERGIER, Nicolás Sylvestre e VACANT, Jean Michel Alfred. **Compêndio da alma humana**. 1º ed.. Tradução para o português de Enzeo Emmanuel L. M. dos Santos. Sertanópolis: Calvariae Editorial, 2020.
- BÍBLIA**, de Jerusalém. 1º ed., 13º reimpressão. São Paulo: Paulus. 2002.
- BOAVENTURA, São. **Brevilóquio**. 1º ed.. Tradução para o português e apresentação de Luis Alberto De Boni. Campinas: Ecclesiae, 2018.
- BOÉCIO, Severino. **A consolação da filosofia**. 3º ed.. Traduzido do latim para o português por William Li, prefácio de Marc Fumaroli. São Paulo: WMF Martins Fontes. 2023.
- BOÉCIO, Severino. **Escritos (opuscular sacra)**. 1º ed.. Tradução para o português, introdução, estudos e notas de Juvenal Savian Filho, prefácio de Marilena Chaui. São Paulo: SP. Editora Martins Fontes. 2005.
- BOSSUET, Jacques. **De la connaissance de Dieu et de soi-même**. Paris: De l'Imprimerie d'Auguste Delalain, 1822. Disponível em: <https://archive.org/details/delaconnaissance00boss/>. Acesso em 19 de julho de 2021.
- BOSSUET, Jacques. **Méditations sur l'Évangile**. Lyon: Librairie Catholique de Parisse Freres, 1839. Disponível em: <https://archive.org/details/mditationssurl12boss/page/n13/mode/2up>. Acesso em 19 de julho de 2021.
- CÍCERO, Marco Túlio. **As leis**. 1º ed.. Tradução para o português e notas de Bruno Fregni Basseto, prefácio de João Bortolanza. Campinas: Unicamp, 2022.
- COPLESTON, Frederick. **Uma história da filosofia, vol. 1: Grécia, Roma e filosofia medieval**. 1º ed.. Campinas: Vide Editorial, 2021.
- DEFERRARI, Roy J *et al.* **A lexicon of St. Thomas Aquinas based on the Summa theologica and selected passages of his other works**. 1º ed.. Washington: The Catholic University of America, 1948. Disponível em: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015011488064&seq=9>. Acesso em 01 de junho de 2024.
- DE BONI, Luiz Alberto. A entrada de Aristóteles no ocidente medieval. Pelotas: RS. Instituto de Ciências Humanas: Departamento de Filosofia/UFPEL. **Revista DISSERTATIO**, vol. 1, nº 1. 1995. Acesso em 22 de janeiro de 2023.



DE SOUSA, Luís Carlos Silva. Lei natural e bem transcendental em Tomás de Aquino. **Sapientia**. 65.225-226. 2009. Disponível em: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/lei-natural-transcendental-tomas-aquino.pdf>. Acesso em 01 de junho de 2024.

DE SOUSA, Luís Carlos Silva. Lei natural e a natureza humana em Tomás de Aquino. **PERSPECTIVAS**, Vol. 7, Nº 1. 2022. Disponível em: <https://sistemas.uft.edu.br/periodicos/index.php/perspectivas/article/view/14554>. Acesso em 01 de junho de 2024.

DERISI, Octávio. **Filosofia Moderna e Filosofia Tomista**. 1º ed.. Tradução para o português de Sidney Silveira. Rio de Janeiro: Contra Impugnantes, 2020.

EZÍDIO, Camila. A sindérese e o conhecimento da lei natural em Tomás de Aquino. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, [S. l.], v. 1, n. 38, p. 189, 2021. DOI: 10.11606/issn.1517-0128.v1i38p188-198. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/173109>. Acesso em 01 de junho de 2024.

FINNIS, John. **Direito natural em Tomás de Aquino: sua reinserção no contexto juspositivismo analítico**. 1º ed.. Tradução para o português de Leandro Cordioli, revisão de Elton Somensi de Oliveira. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed., 2007.

FRANCA, Leonel, SJ.. **O problema de Deus**. 1º ed.. Sertanópolis: Calvariae Editorial, 2019.

GILSON, Etienne. **Le Thomisme, introduction au système de saint Thomas d'Aquin**. 1º ed.. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1922.

GILSON, Etienne. **O espírito da filosofia medieval**. 2º ed.. Tradução para o português de Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2020.

GILSON, Etienne. **O tomismo: introdução à filosofia de Santo Tomás de Aquino**. 1º ed.. Tradução para o português de Juvenal Savian Filho, revisão técnica Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2024.

GILSON, Etienne e BOEHNER, Philotheus. **História da Filosofia Cristã**. Tradução para o português de Raimundo Vier, O.F.M.. Petrópolis: Vozes, 1970.

HITTINGER, Russel. **A Primeira Graça: Redescobrimo o Direito Natural em um Mundo Pós-Cristão**. 1º ed.. Tradução para o português de Amauri Feres Saad. Londrina: E.D.A., 2021.

HORÁCIO. **Carmina, L. III**. Disponível em: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Hor.+Od.+3.24&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0024>. Acesso em 19 de julho de 2021.

HUGON, P. Édouard, O.P.. **Princípios de Filosofia: as XXIV teses Tomistas**. 1º ed.. Preparação do texto de Lucas Oliveira de Fófano. Sertanópolis: Calvariae Editorial, 2022.

LEÃO XIII, Papa. **Rerum Novarum, Sobre a Condição dos Operários**. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_15051891\\_rerum-novarum.html](https://www.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html). Acesso em 19 de julho de 2021.

JOLIVET, Regis. **O homem metafísico**. 1º ed.. Tradução para o português de Lucas Oliveira Fófano. Bela Vista do Paraíso: Calvariae Editorial, 2023.

JOLIVET, Regis. **Curso de Filosofia**. 11º ed.. Tradução de Eduardo Prado de Mendonça. Rio de Janeiro: Agir Editora, 1977.

LOPES, José Reinaldo de Lima. **O Direito na História: lições introdutórias**. 3º ed.. São Paulo: SP. Atlas Editora. 2011.

MARITAIN, Jacques. **Humanismo Integral: problemas temporais e espirituais de uma nova cristandade**. São Paulo: Cultor de Livros, 2018.

MARITAIN, Jacques. **Cristianismo e Democracia**. 4º ed.. Tradução para o português de Alceu Amoroso Lima. Rio de Janeiro: Agir Editora, 1957.

MARITAIN, Jacques. **Rumos da Educação**. 5º ed.. Rio de Janeiro: Agir Editora, 1968.

MARITAIN, Jacques. **Problemas fundamentais da Filosofia Moral**. Tradução para o português de Gerardo Dantas Barreto. Rio de Janeiro: Agir Editora, 1977.

MARITAIN, Jacques. **Sete lições sobre o ser e os primeiros princípios da razão especulativa**. São Paulo: Loyola, 2005.

MARITAIN, Jacques. **A Filosofia Moral: exame histórico e crítico dos grandes sistemas**. 2º ed.. Tradução para o português de Alceu Amoroso Lima. Rio de Janeiro: Agir Editora, 1973.

MARITAIN, Jacques. **O homem e o estado**. 3º ed.. Tradução para o português de Alceu Amoroso Lima. Rio de Janeiro: Agir Editora, 1959.

MARITAIN, Jacques. **Os direitos do homem**. 3º ed.. Tradução para o português de Afrânio Coutinho. São Paulo: José Olympio Editora, 1967.

MARITAIN, Jacques. **Elementos de Filosofia I: Introdução geral à filosofia**. 14º ed.. São Paulo: Agir Editora, 1985.

MCINERNY, Ralph. *Ethica thomistica: The moral philosophy of Thomas Aquinas, Rev. ed.*. Washington: The Catholic University of America Press, 1997.

MONDIN, Battista. **Dicionário enciclopédico do pensamento de Santo Tomás de Aquino**. 1º ed.. São Paulo: SP. Edições Loyola. 2023.

MONTESQUIEU. *De l'Esprit des Lois, L. 1*. Paris: Garnier, 1869. Disponível em: [https://archive.org/details/bub\\_gb\\_rTcxhA6TOZwC/page/404/mode/2up](https://archive.org/details/bub_gb_rTcxhA6TOZwC/page/404/mode/2up). Acesso em 22 de Setembro de 2023.

MONTFORT, São Luíz Maria Grignon de. **O amor da sabedoria eterna**. 1º ed.. Tradução para o português de Tiago José Risi Leme. São Paulo: Paulus, 2018.

MUNK, Salomon. *Mélanges de philosophie Juive et Arabe*. Paris: A. Franck, 1859. Disponível em: <https://archive.org/details/mlangesdephiloso00munk>. Acesso em 22 de Setembro de 2023.

NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. **Um mestre do ofício: Santo Tomás**. São Paulo: Paulus, 2011.

ODERBERG, David. *The Metaphysical Foundations of Natural Law. Natural Moral Law in Contemporary Society*. Washington: Catholic University of America Press. 2010.

PAULO II, São João. **Redemptor Hominis: Missão da Igreja e liberdade do homem**, 1979. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_04031979\\_redemptor-hominis.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html). Acesso em 25 de setembro de 2022.

PAULO II, São João. *Veritatis Splendor: o esplendor da verdade*, 1993. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_06081993\\_veritatis-splendor.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html). Acesso em 25 de setembro de 2022.

PIEPER, Josef. *Virtudes fundamentais: as virtudes cardeais e teologais*. 1º ed.. Tradução para o português de Beckert da Assumpção *et al.* São Paulo: Cultor de Livros, 2018.

PLATÃO. *A república (ou Da justiça)*. 3º ed.. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2019.

PLOTINO. *Enéadas*. 1. ed.. Tradução para o inglês de Stephen MacKenna e B. S. Page. Nova York: Encyclopaedia Britannica, 1952. Disponível em: <https://sacred-texts.com/cla/plotenn/enn063.htm>. Acesso em 19 de julho de 2021.

ROLFES, Eugen. *Aristoteles Nichomachische Ethik*. Leipzig: Von Felix Meiner. 1911. Disponível em: <https://archive.org/details/AristotelesNikomachischeEthikRolfes/page/n7/mode/2up>. Acesso em 19 de julho de 2021.

SERTILLANGES, Antonin-Dalmace. *As grandes teses da filosofia tomista*. 1º ed.. Tradução para o português de Lucas de Oliveira Fófano. Sertanópolis: Calvariae Editorial, 2019.

SINIBALDI, D. Thiago. *Elementos de filosofia, V. 4*. 4º ed.. Florianópolis: Instituto Santo Agostinho, 2021.

SNYDER, Rev. Raymund, O.P. *The Principle of Metaphysical Continuity in Aquinas's Doctrine of Participation*. Washington: The Catholic University of America, 2017. Disponível em:

[https://www.academia.edu/40404227/The\\_Principle\\_of\\_Metaphysical\\_Continuity\\_in\\_Aquinas\\_Doctrine\\_of\\_Participation](https://www.academia.edu/40404227/The_Principle_of_Metaphysical_Continuity_in_Aquinas_Doctrine_of_Participation). Acesso em 01 de junho de 2024.

TANQUEREY, Adolphe. *The Spiritual Life: A treatise on ascetical and mystical theology*. 2º ed.. Charlotte: TAN Books, 2000.

TORREL, Jean-Pierre, O.P. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino*. 4º ed.. Tradução para o português de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 2015.

TORREL, Jean-Pierre, O.P. *Santo Tomás de Aquino: Mestre espiritual*. 2º ed. revista e acrescida de um Posfácio. Tradução para o português de J. Pereira. São Paulo: Loyola, 2008.

ZEFERINO, Gonzalez. *Historia de la Filosofía, Tomo II*. 2º ed.. Madri: Agustin Jubera, 1886. Disponível em: <https://archive.org/details/historia-de-la-filosofia-zeferino-gonzalez-tomo-1/>. Acesso em 15 de julho de 2023.