

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS**

**O conceito de *sindérese* na moral de Tomás de Aquino**

**CAMPINAS, 06 de março de 2006**

**CARLOS ALBERTO ALBERTUNI**

**O conceito de sindérese na moral de Tomás de Aquino**

Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do Prof. Dr. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 06/ 03/ 2006.

BANCA

Prof. Dr. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento (orientador)

Prof. Dr. Francisco Benjamim de Souza Netto (membro)

Prof. Dr. César Ribas Cezar (membro)

Prof. Dr. Maurílio José de Oliveira Camello (membro)

Prof. Dr. Marcelo Perine (membro).

Prof. Dr. Marcos Nobre (suplente)

Prof. Dr. José Reinaldo de Lima Lopes (suplente)

Prof. Dr. Roberto Romano da Silva (suplente)

**MARÇO/2006**

A3348c	<p>Albertuni, Carlos Alberto. O conceito de Sindérese na moral de Tomás de Aquino/ Carlos Alberto Albertuni.—2006. 260 f. Orientador: Prof. Dr. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Tese (Doutorado em Filosofia)- Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP. 1. Sindérese. 2. Tomás, de Aquino. 3. Lei natural. 4. Consciência. 5. Prudência. I. Nascimento, Carlos Arthur Ribeiro do. II. Título.</p>
--------	--

*Ao mestre José Romão e aos meus  
filhos Gabriel e Heloísa*

## AGRADECIMENTOS

Primeiramente, meu débito inestimável para com meu orientador Prof. Dr. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, que é o maior responsável por meu aprendizado nesta pesquisa. Bem como, estendo esse agradecimento a sua esposa e a seus filhos.

Especialmente, agradeço ao Cnpq pela concessão da bolsa de estudos que viabilizou minha pesquisa.

Os meus agradecimentos à excelência do Programa de Filosofia de Pós-graduação da Unicamp na pessoa do seu coordenador Prof. Dr. Marcos Nobre e, ao mesmo tempo, que se estenda aos demais professores e funcionários do IFCH.

Como também, agradeço à paciência e à competência acadêmica dos examinadores que compuseram minha banca de qualificação e de defesa da tese de doutorado.

Agradeço ainda a minha família pelo carinho e incentivo, a minha mãe Líbera, ao meu pai Antonio (*in memoriam*), as minhas irmãs Claudete e Iara. Sobretudo, à inspiração que hoje vem de meus filhos Gabriel e Heloísa.

Da mesma forma, quero expressar minha gratidão à Universidade do Sagrado Coração pelo apoio e incentivo prestados, especialmente à professora Dra. Ir. Jacinta Turolo Garcia e ao amigo Augusto Cesar Grillo Capella. .

Enfim, os meus sinceros agradecimentos a todos que participaram de minha vida e me apoiaram nesse período de estudos.

*Unde et bonum quoddam verum est. Sed  
rursus et ipsum verum est quoddam  
bonum; secundum quod intellectus res  
quaedam est, et verum finis ipsius. Et  
inter alios fines iste finis est excellentior;  
sicut intellectus inter alias potentias. (Ia  
Pars, q. 82, a. 3, ad 1)*

## RESUMO

Trata-se de uma investigação sobre a teoria dos primeiros princípios da razão prática na obra de Tomás de Aquino. No centro desta teoria está o termo 'sindérese', cujo conteúdo foi elaborado nas discussões da filosofia e da teologia medievais, a partir de sua menção na *Glosa* de Jerônimo a Ezequiel. Tal termo designa um conceito que apresenta um caráter inovador dentro da teoria da ação moral em comparação com a ética aristotélica, pois Tomás de Aquino o entende como o hábito dos primeiros princípios da moral, equivalente ao hábito dos primeiros princípios teóricos (*intellectus principiorum*) de Aristóteles. Dessa forma, o interesse é compreender como o conceito de sindérese é desenvolvido dentro da filosofia moral de Tomás de Aquino, visando detectar a estrutura conceitual na qual se localiza e se relaciona com outros conceitos importantes de sua filosofia moral, tais como, consciência, lei natural e prudência.

Palavras-chaves: Sindérese; Tomás de Aquino; Lei natural, Consciência, Prudência.

## ABSTRACT

This work is an investigation of the theory concerning first principles of practical reason in the work of Thomas Aquinas. In the heart of this theory is the term 'synderesis', which content was built in the discussions of medieval philosophy and theology, from its mention in the *Gloss* of Jerome on Ezekiel. This term indicates a concept that presents a new character in the moral action theory in comparison with aristotelian ethics, since Thomas Aquinas understands it as the habit of moral first principles, equivalent to Aristotle's habit of theoretical first principles (*intellectus principiorum*). Thus, the purpose is to understand how the concept of synderesis is developed within moral philosophy of Thomas Aquinas, aiming to individuate the conceptual structure in which it is found and is related with other important terms of his moral philosophy as conscience, natural law and prudence.

Keywords: Synderesis; Thomas Aquinas; Natural Law, Conscience, Prudence



## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b>	<b>10</b>
<b>2 OS TERMOS “SYNDERESIS” E “SINEYDESIS” E SUA INTRODUÇÃO NA TRADIÇÃO DO PENSAMENTO OCIDENTAL</b>	<b>13</b>
<b>2.1 A origem dos conceitos e de sua problemática</b>	<b>13</b>
<b>2.2 Teses relevantes dos antecessores de Tomás de Aquino sobre a questão da sindérese</b>	<b>24</b>
<b>3 A QUESTÃO DA SINDÉRESE NA OBRA DE TOMÁS DE AQUINO</b>	<b>40</b>
<b>3.1 A questão da natureza da sindérese</b>	<b>41</b>
3.1.1 Escrito sobre as Sentenças	41
3.1.2 As questões disputadas sobre a verdade	50
3.1.3 Suma de teologia	72
3.1.4 Comentário à Epistola aos efésios	77
<b>3.2 - A questão da infalibilidade da sindérese</b>	<b>85</b>
3.2.1 Escrito sobre as Sentenças	85
3.2.2 As questões disputadas sobre a verdade, sobre o mal e as questões quodlibetais	95

<b>3.3 A questão da extinção da sindérese</b>	<b>122</b>
3.3.1 Escrito sobre as Sentenças	<b>122</b>
3.3.2 Questões disputadas sobre a verdade e sobre o mal	<b>130</b>
<b>3.4 Correlações da sindérese</b>	<b>139</b>
3.4.1 Sindérese e consciência	<b>140</b>
3.4.2 Sindérese e lei natural	<b>175</b>
3.4.3 Sindérese e prudência	<b>205</b>
<b>4 DISCUSSÃO</b>	<b>220</b>
<b>5 CONCLUSÃO</b>	<b>246</b>
<b>6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>	<b>252</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Debater e compreender a situação em que se encontram a investigação e a vida moral hodiernas é um desafio que implica, por sua vez, buscar os fundamentos dos vários discursos morais que se apresentam como portadores da racionalidade ética.<sup>1</sup> Por um lado, observa-se a crise ética instaurada no cerne da cultura<sup>2</sup> e evidenciada pelo predomínio do emotivismo. Por outro lado, na academia, sob a crítica da filosofia analítica, principalmente no que tange à “falácia naturalista”<sup>3</sup>, o discurso moral tem dificuldade em superar o ceticismo.

Diante desse diagnóstico de crise, ressurgiram com maior força, nas últimas décadas, teorias que recorrem a alguma concepção de natureza como critério fundante e universal na tentativa de superar o relativismo ético.<sup>4</sup> Dentre essas posições, recobrou-se com vigor a pesquisa da ética das virtudes, principalmente na tradição aristotélico-tomista,

---

<sup>1</sup>Cf. MacIntyre, Alasdair. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* São Paulo: Loyola, 1991, especialmente o capítulo I, onde argumenta que existem várias racionalidades em competição no que se refere aos juízos e à prática moral, pois existem respectivamente várias concepções rivais de justiça. Sobretudo, essa discordância radical e a inabilidade de se chegar a uma conclusão sobre questões morais, evidencia o fracasso do projeto iluminista em prover o debate moral de critérios universais de justificação racional como um substitutivo da tradição e da autoridade.

<sup>2</sup>Cf. Lima Vaz, H. C. de. *Escritos de filosofia III: filosofia e cultura*. São Paulo: Loyola, 1997, Cap. V. p. 139-151. O autor diagnostica e argumenta que vivemos numa época em que se dissolveu a comunidade ética e o nihilismo ético parece assombrar e ameaçar uma civilização que alcançou um vertiginoso progresso tecnológico.

<sup>3</sup>Essa falácia foi apontada por Hume e depois enfatizada por Moore e consistiria, dentro do discurso moral, fazer a passagem ilícita do fato (is) para o deve (ought). Cf. Finnis, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Clarendon press, 2003, p. 33. Finnis argumenta que nem toda concepção de lei natural pode ser acusada de cometer a falácia naturalista, defendendo que Tomás de Aquino não a cometeu em seu pensamento moral. Cf. Gonzales, Ana Marta. *Moral, Razon y Naturaleza*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra S. A. pp.41-42. Segundo Gonzales o destino da ética tomista em nossos tempos foi condicionado em grande parte pela evolução da ética contemporânea sob essa perspectiva da falácia naturalista.

<sup>4</sup>Gonzales, Ana Marta. *Moral, Razon y Naturaleza*. Op. cit., p.17-20. Gonzales observa que segundo Spaemann o recurso à natureza surge como critério de discernimento quando o *nomos* tradicional é posto em questão.

em que Tomás de Aquino insere no âmbito da Ética a Nicômaco o conceito de lei natural que implica, por sua vez, a concepção dos primeiros princípios da ordem moral.

Partindo dessa constatação, o intuito nesta pesquisa está em compreender como os primeiros princípios da ordem prática se situam no pensamento moral de Tomás de Aquino. Especificamente, compreender em seu pensamento o conceito de *sindérese*, que é apresentado como o hábito natural pelo qual se conhecem os preceitos da lei natural.

Por sua vez, o termo *sindérese* é uma inovação em relação ao pensamento aristotélico e foi introduzido na teologia e filosofia medievais de forma problemática através de um texto, a *Glosa* de Jerônimo a Ezequiel, em que consta o termo *syntéresin* e em seguida uma referência ao mesmo através da expressão *scintilla conscientiae*. Daí, o conceito por ele designado, ter sido elaborado numa tensão permanente com o conceito de consciência, uma vez que havia dúvida sobre a origem do termo *sindérese*, que talvez fosse uma transcrição errada do vocábulo grego *syneidesis*, que já circulava entre os estudiosos com o significado de consciência. Apesar disso, na evolução do debate medieval, o conceito de *sindérese* ganhou autonomia e importância na teoria da ação moral.

Dessa forma, na história da construção de seu conceito, a *sindérese* apresentou muitos matizes, sendo compreendida, ora como potência, ora como hábito, ora como pertencente à razão, ora à vontade. Sobretudo, essas tensões conceituais podem ser constatadas nas concepções de diversos pensadores medievais e especialmente na obra de Tomás de Aquino, pois é notável seu esforço para elaborar o conceito designado pelo termo e ao mesmo tempo conciliá-lo com a tradição bíblica, o platonismo incorporado pela tradição agostiniana, a tradição dos decretistas e ainda a tradição aristotélica.

Portanto, esta investigação tem por escopo identificar na obra Tomás de Aquino sua compreensão dos primeiros princípios na ordem da razão prática, analisando o lugar de tais princípios e como se relacionam dentro da moral deste. Especificamente, mostrar a variação da estrutura conceitual a partir da qual é desenvolvida a questão da *sindérese* em sua obra, bem como a problemática de suas relações principalmente, com os termos “consciência”, “lei natural” e “prudência”.

## 2 OS TERMOS “SYNDÉRESIS” E “SYNEIDESIS” E SUA INTRODUÇÃO NA TRADIÇÃO DO PENSAMENTO OCIDENTAL

### 2.1 A origem dos conceitos e de sua problemática

Não há precisamente uma fonte segura de como se forjou o termo *sindérese*. Alguns defendem<sup>5</sup> que o vocábulo *synteresis* ou ainda *synderesis* seja uma adulteração, portanto, um erro de escrita da palavra grega *syneidesis* que fora traduzida como *conscientia*, que é uma nominalização do verbo grego *sun oida*, que significa etimologicamente “*Eu sei em comum com*”, equivalendo no latim a *con scio*.<sup>6</sup>

Outros cogitam uma origem estóica: provavelmente a palavra *sindérese* (*synteresis* ou *synderesis*) tenha sua origem no verbo grego “*téreo*” que significa preservar. Assim, a tradução latina de *syn- téreo* seria *conservatio*, vocábulo que se encontra na obra de Cícero e, posteriormente, em Sêneca<sup>7</sup>.

Por sua vez, cabe ressaltar que o termo *syneidesis* aparece pela primeira vez equivalendo a consciência moral no fragmento 297 (Diels-Kranz) referente a Demócrito. No início Diels havia interpretado que tal referência não equivaleria ao sentido de consciência moral; após uma correção de Nestle, ficou evidente que o significado dizia

<sup>5</sup>Cf. Blic, J. *Syndérèse ou Conscience?* In: *Revue d'ascétique et de mystique*. Vol. 6, p. 146-157, 1949.

<sup>6</sup>Cf. Potts, Timothy C. *Conscience*. In: Kretzmann, N.; Kenny, A.; Pinborg, J.(ed.). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge University Press, 1992.p.690.

<sup>7</sup>Cf. Deman. *La prudence*, Ed. de la Revue des Jeunes, Paris, Desclée, 1949, p. 430-431; Cf. Greene, R. *Synderesis, The Spark of Conscience, in the English Renaissance*, 1991, p. 197; Nascimento, Carlos A. do. A prudência segundo Santo Tomás de Aquino. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 20, n. 62, 1993, p. 373; Abagnano, N. *Dicionário de filosofia*, São Paulo, Mestre Jou, 1982, ver vocábulo *sintérese*, p. 872; Deferrari, R. et al. *A lexicon of Thomas Aquinas*, Baltimore, Catholic University of America Press, 1948, p. 1185;

respeito ao sentimento de remorso devido às más ações cometidas e não apenas a um temor em relação aos tormentos da outra vida.<sup>8</sup>

O fragmento 178 de Crisippo da época helenística é a referência mais antiga, depois do fragmento B 297 de Demócrito, onde se encontra a palavra *syneidesis* como substantivo. Seu significado não é, porém, de consciência moral, mas de uma consciência psicológica, isto é, de um conhecimento de si.<sup>9</sup> Dessa forma, a palavra *syneidesis* na antiguidade clássica, desde os poetas, passando pelos textos cristãos até a filosofia helenística, apresentou-se num núcleo comum, onde significava a consciência da má ação realizada, que se reflete no remorso sentido pelo homem, bem como na sua preocupação com as penas a serem sofridas.<sup>10</sup> Portanto, este sentido de consciência moral diz respeito principalmente a algo posterior à ação, isto é, o sentido de uma *consciência conseqüente*.

A idéia de consciência anterior à ação, isto é, de *consciência antecedente*, que funciona como diretriz, teria aparecido no estoicismo através do termo “*daimon*” desenvolvido por Epicteto; que designa como um *guardião vigilante e incorruptível*. Assim, “*não é impossível que os estóicos tenham recorrido à palavra ‘syntéresis’, traduzida por Cícero como ‘conservatio’, para designar esta lei primordial segundo a qual todo ser tende a viver conforme sua natureza*”<sup>11</sup>, já que na ética estóica o princípio ético fundamental é a conformidade do homem com a natureza e a razão.

---

Lalande. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, P. U. F, 1956, onde Lalande destaca: “*quando nossa consciência reprova o mal que fizemos, ela se chama syndérèse ou remorso da consciência*”.

<sup>8</sup> Cf. Deman. *La prudence*. Ed. de la Revue des Jeunes, Paris, Desclée, 1949, p.480; Cancrini, Antonio. *Syneidesis: Il tema semantico della “con-scientia” nella Grecia antica*. Roma: Edizioni dell’Áteneo, 1970. p. 104.

<sup>9</sup> Cf. Cancrini. *Op. cit.*, p. 139.

<sup>10</sup> Ibidem, p. 158.

<sup>11</sup> Cf. Deman. *Op. cit.*, p. 482.

A palavra *conscientia*, isto é, o equivalente à palavra grega *syneidesis*, foi empregada amplamente na filosofia helenística num sentido não exclusivamente moral, pois com o adjetivo *consciuis* se denominava o conhecimento sobre um outro ou partilhado com outro, um conhecimento de si, isto é, de suas disposições psicológicas e físicas. Todavia, o sentido moral de consciência também consta entre os autores latinos.<sup>12</sup> Sobretudo, nos textos gregos e latinos não se considera explicitamente a consciência como tendo um papel de preparar a ação, isto é, como uma consciência antecedente.

Dentro do pensamento cristão, constata-se a continuação do uso de *syneidesis* na mesma significação dos textos gregos, isto é, como um sentimento de remorso pela falta cometida, causado pela presença da lei moral dentro do homem. Todavia, nos textos paulinos, encontra-se também a expressão “*consciência falível*”, isto é, ela pode errar ao aplicar as intenções retas, ou ainda pela displicência que já a predispõe ao pecado, formulando assim dúvidas sobre a incorruptibilidade e a indefectibilidade da consciência admitidas pelos gregos.<sup>13</sup> Por isso, a consciência necessita de uma educação, já que o dado natural não é suficiente para garantir a ação reta. Dessa forma, São Paulo enfatiza o significado de *consciência antecedente*, tendo esta o papel de um exame reflexivo que é causa daquilo que o homem deve fazer, isto é, a consciência não se limita a repetir e aplicar a lei, mas deve reinterpretá-la segundo as exigências de cada nova situação que surge no curso das ações humanas.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> Ibidem, p. 483.

<sup>13</sup> Ibidem, p. 488.

<sup>14</sup> Cf. Verdes, L. Alvarez. *La sineidesis en S. Pablo*. StMor 32 (1994), pp. 275-316.



É somente a partir do século XII d.C. que as discussões em torno do termo *sindérese* se acentuam, desencadeando uma investigação que culminaria nos primeiros tratados sobre o tema, antes mesmo de um tratado sobre a consciência.<sup>15</sup>

No meio escolar medieval, toda a problemática em torno do termo “*sindérese*” e as confusões de significado em relação ao termo “*consciência*” se devem principalmente à circulação, por meio das *Sentenças* de Pedro Lombardo<sup>16</sup>, de uma passagem do comentário de São Jerônimo a Ezequiel<sup>17</sup>. Uma segunda fonte paralela às *Sentenças* de Pedro Lombardo teve igual importância na difusão da palavra *sindérese* e de sua problemática, a *Glosa Ordinária* (1150), que continha na íntegra o comentário de São Jerônimo a Ezequiel, sendo que quase a totalidade dos comentadores das *Sentenças* tinham-na à sua frente quando tratavam da *sindérese*.<sup>18</sup>

É importante observar que antes desse comentário de São Jerônimo (+ 420 d.C.) a Ezequiel, não se tem notícia de nenhuma referência ao termo *syndéresis* ou *syntéresis* na

---

<sup>15</sup> *Syndérèse et conscience aux XIIe et XIIIe siècles*, in: Odon Lottin, *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles*, Belgique: J. Ducolot, 1948, tomo II, 1ª parte, IV, pp. 101-349. Nestas exposições preliminares dar-se-á certa ênfase a essa obra de Odon Lottin, pois ela se constitui na maior referência sobre o tema das relações entre os termos *sindérese* e *consciência* no período medieval. Não se trata meramente de refazer o caminho percorrido por Lottin, mas de um maior cuidado para proporcionar ao leitor a inteligibilidade da história da evolução conceitual do termo *sindérese* antes de chegar até Tomás de Aquino, que se constitui, então, no maior interesse desta pesquisa. Por outro lado, julga-se isto pertinente, pois tal texto é de difícil acesso para o estudante brasileiro, bem como não há tradução do mesmo e, ainda, não há textos de pesquisadores brasileiros que tratem mais especificamente da problemática da *sindérese*.

<sup>16</sup> É importante ressaltar que Pedro Lombardo não utiliza a palavra “*synderesis*” e sim a expressão “*scintilla rationis*”. Cf. *Syndérèse et conscience aux XIIe et XIIIe siècles*, in: Odon Lottin, *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles*, tomo II, 1ª parte, IV, p. 106. Cf. Blic, J. *Syndérèse ou Conscience?* In: *Revue d'ascétique et de mystique*. Vol. 6, 1949, p. 148-49.

<sup>17</sup> Ezequiel, cap. I, 5-10. “Do meio da nuvem surgiu algo parecido com quatro animais, e cada um lembrava também uma forma humana. Cada um tinha quatro rostos e quatro asas. Suas penas eram retas e seus cascos pareciam cascos de boi, só que eram brilhantes como bronze polido. Debaixo das asas saíam mãos humanas pelos quatro lados. Seus rostos e asas também estavam voltados para as quatro direções. A asa de cada um encostava na asa do outro. Ao se movimentarem, eles não se viravam, mas cada um ia para a frente. O rosto deles era parecido com o rosto de um homem. Do lado direito tinham aparência de leão, e do lado esquerdo tinham aparência de touro. Os quatro tinham também aparência de águia.” In: *Bíblia Sagrada*: Edição Pastoral. São Paulo: Paulus, 1990, p. 1088.

literatura patrística latina. Posteriormente, encontra-se tal passagem na compilação dos comentários latinos a Ezequiel reproduzidos na obra de Rabano Mauro (842 d.C.), sendo que nos comentadores mais originais não se encontra alusão a esses termos, como, por exemplo, em Gregório<sup>19</sup>, Ruperto de Deutz, Ricardo de São Vítor, Pedro Cantor. Mesmo após a aparição dos termos em torno de 1160 e 1180, as citações são esporádicas e não estão presentes em autores importantes como Abelardo, Hugo de São Vítor e Bernardo.<sup>20</sup>

Assim, nessa passagem onde é citado o termo *syntèresis*, São Jerônimo interpreta a visão profética de Ezequiel sobre as quatro criaturas que sustentam o trono de Deus, cada uma aparentando simultaneamente quatro animais, a saber: homem, leão, touro e águia:

“Muitos, em conformidade com Platão, atribuem o racional da alma, o irascível e o concupiscível, que Platão chama de **logikòn**, **thymikòn** e **epithymetikòn**, ao homem, ao leão, ao touro...E admitem uma quarta parte, diferente de todas as outras três e elevada acima delas, que os gregos chamam “**syntéresin**”, centelha da consciência, que, mesmo em Caim, não se apagou no seu coração após sua expulsão do paraíso, e ela faz com que, embora vencidos que somos pelas volúpias ou pela loucura, enganados às vezes pela aparência de razão, nos sintamos pecadores. Eles atribuem esta, propriamente falando, à águia, a qual não se mistura com as outras três, mas as corrige quando erram, e da qual lemos na Escritura como o espírito que ‘intercede por nós com gemidos inefáveis’(Romanos 8:26), pois ‘Quem conhece a fundo a vida do homem é o espírito do homem que está dentro dele’(I Corintíós 2:11). Sobre o qual, Paulo escreveu aos tessalonicenses, ‘rogo que seja conservado de modo irrepreensível com a alma e o corpo’( I Tess. 5:23) E, todavia, do mesmo modo, esta consciência, de acordo com aquilo que foi escrito em Provérbios: ‘o ímpio quando viesse ao profundo dos pecados, despreza’ (Prov.18, 13), vemos precipitar-se e perder seu lugar em algumas pessoas, as quais não têm nenhuma vergonha nem discernimento em relação às suas

---

<sup>18</sup> Greene, R. *Op. cit.*, p.198.

<sup>19</sup> Ver infra, notas 42 e 43.

<sup>20</sup> Cf. Blic, J. *Syndérèse ou Conscience?* In: *Revue d'ascétique et de mystique*. p. 147

ofensas, merecendo ouvir: ‘Adquiriste uma cara de prostituta, nem com isso te enrubeceste’ (Jerem. 3:3).<sup>21</sup>

Dessa forma, a partir do comentário de São Jerônimo, emergem as dúvidas e confusões em relação ao termo *sindérese*<sup>22</sup>. Primeiramente, seu texto<sup>23</sup> parece sugerir que a *sindérese* é uma potência da alma ao lado das outras três - racional, concupiscível e irascível ( *Quartamque ponunt quae super haec et extra haec tria est*). Por um lado, esta potência parece de ordem cognitiva, pois ela corrige as demais quando estas erram (*sed tria errantia corrigentem*); por outro lado, parece sugerir que ela é de ordem afetiva, pois por ela nos sentimos pecadores (*nos peccare sentimus*). Outra imprecisão diz respeito a sua infalibilidade, pois, se ela corrige os erros das outras, mais adiante afirma-se a possibilidade de sua falha (*praecipitari*). Da mesma forma, primeiramente sugere-se que a *sindérese* não se extingue no homem como a exemplo de Caim (*non extinguitur*) e depois aventa-se a possibilidade de sua extinção ( *et suum locum amittere*). Enfim, a confusão está relacionada principalmente com a palavra consciência, sendo a *sindérese* denominada primeiramente “centelha da consciência” (*scintilla conscientiae*) e logo depois identificada propriamente

---

<sup>21</sup> “Plerique, juxta Platonem, rationale animae, et irascitivum, et concupiscitivum, quod ille *logikòn* et *thymikòn* et *epithymetikòn* vocat, ad hominem et leonem ac vitulum referunt...Quartamque ponunt quae super haec et extra haec tria est, quam Graeci vocant *syntèresin*, quae scintilla conscientiae in Cain quoque pectore, postquam ejectus est de paradiso, non extinguitur, et qua victi voluptatibus vel furore, ipsaque interdum rationis decepti similitudine, nos peccare sentimus. Quam proprie aquilae deputant, non se miscentem tribus, sed tria errantia corrigentem, quam in Scripturis interdum vocari legimus spiritum ‘qui interpellat pro nobis gemitibus inenarrabilibus’ (Rom. VIII, 26). ‘Nemo enim scit ea quae hominis sunt, nisi spiritus qui in eo est’ (I Cor. II, 2). Quem et Paulus ad Thessalonicenses scribens, cum animo et corpore servari integrum deprecatur (I Thess. V, 23). Et tamen hanc quoque conscientiam, juxta illud quod in Proverbiis scriptum est: Impius cum venerit in profundum peccatorum, contemnit’ (Prov. XVIII, 13), cernimus praecipitari apud quosdam et suum locum amittere, qui ne pudorem quidem et verecundiam habens in delictis et merentur audire: ‘Facies mereticis facta est tibi, noluisti erubescere’ (Jerem. III, 3). Cf. S.HIERONYMI *Commentarium in Ezechielem* lib. I, cap. I (P. L. 25, 22) in: Odon Lottin, *Syndérèse et conscience aux XII et XIII siècles*, pp. 103-104.

<sup>22</sup> Cf. Greene, R. *Op. cit.*, p.197; Odon Lottin, *Op. cit.*, p.104.

<sup>23</sup> Ver supra, nota 21.

com a consciência (*hanc quoque conscientiam cernimus praecipitari*); como também, seguindo o ensinamento paulino, identifica-se a sindérese com o “espírito do homem” (*Nemo enim scit ea quae hominis sunt, nisi spiritus qui in eo est*), ou seja, o espírito corretor que nos interpela através de seus murmúrios.

Desta *Glosa* de São Jerônimo surgem, assim, as principais questões relativas à sindérese, de que se ocupariam os pensadores medievais a partir do século XII d.C., ou seja, saber se a sindérese é uma potência ou um hábito, se pertence à ordem teórica ou prática, à razão ou à vontade, se é infalível e se ela se extinguiria em algumas almas corrompidas. Assim, conforme as respostas dadas a tais questões, havia desdobramentos diferenciados na psicologia moral e na lógica da ação humana, o que é confirmado pelas oscilações dessas interpretações entre teses voluntaristas e intelectualistas.

Primeiramente, na elaboração dos tratados sobre a sindérese, observa-se que a expressão “*scintilla conscientiae*” fora utilizada antes da palavra “*syndèresis*”, sendo reencontrada no início do século XII nos escritos da escola de Anselmo de Laon<sup>24</sup>, que faz referência à sindérese utilizando a expressão “*rationis scintillula*”<sup>25</sup>, isto é, a luz da lei natural que conduz a humanidade antes desta receber a orientação da lei mosaica e da lei evangélica para que o homem se reerguesse da queda original.

Sobretudo, percebe-se que a introdução à problemática da sindérese se dá via os comentários dos decretistas, que a identificam com a lei natural. Nesse sentido, Rufino

---

<sup>24</sup> Cf. Odon Lottin. *Op. cit.*, p. 105.

<sup>25</sup> “ Tandem autem latuit adeo illa rationis scintillula, que in homine reliqua fuerat, ut iam paucissimi restarent qui deum verum esse crederent, ut eius sacrificio et orationi vacare curarent.” *Sententiae Anselmi*, editadas por F. Bliemetzrieder, nos *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Band XVIII, Heft 2-3, Münster i. W., 1919, p. 86. Cf. Odon Lottin. *Op. cit.*, p. 106.

(1157/9), quando comenta o *Decretum Gratiani* (1140)<sup>26</sup>, em sua *Summa*, apresenta expressões e metáforas que estavam sendo associadas ao termo *sindérese*, como, por exemplo, de uma retenção no homem de um conhecimento da ordem natural, mesmo após sua queda<sup>27</sup>. Rufino está respondendo ao problema da definição da lei natural, que tradicionalmente era abordado em duas posições. Uma que vinha do jurista romano Domício Ulpiano (223 d.C.), que retoma e conclui a distinção entre *jus naturale* e *jus gentium* presente na Compilação (*Digesto*) de Justiniano. Para Ulpiano, a lei natural aparece como a que a natureza ensina a todos os animais, não sendo uma lei exclusiva da espécie humana.<sup>28</sup> Outra posição é a de Isidoro de Sevilha (570 d.C.). Este fundiu a visão de Ulpiano (223 d.C.) com a de seus contemporâneos Paulo e Gaius (160), que concebem o *ius civile* como aquele próprio a cada povo e o *ius gentium* como aquele comum a toda a humanidade e que é ditado pela razão natural (*ratio naturalis*)<sup>29</sup>. Isidoro usa o termo *instinctus naturae* e não lei natural, possivelmente por que no vocabulário latino a idéia de instinto esteja ligada mais a um estímulo sobrenatural ou divino do que simplesmente a um estímulo natural externo ou interno ao homem. Este instinto da natureza é que determina a

---

<sup>26</sup> Graciano, em seu *Decretum*, concebe o *ius civile* como aquele que é próprio a cada povo e o *ius naturale* como aquele que é comum a todas as nações (*commune omnium nationum*). *Ibidem*, p. 73.

<sup>27</sup> Cf. Greene, R. *Instinct of nature: natural law, synderesis and the moral sense*. p. 179. Cf. Potts, Timothy C. *Natural morality and natural law*. In: Kretzmann, N.; Kenny, A.; Pinborg, J. (ed.). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge University Press, 1992. p. 705-719.

<sup>28</sup> Essa definição será retomada pelos estudiosos modernos para elaborar a primeira conotação moderna da palavra inglesa "instinct". Cf. Greene, R. *Op. cit.*, p. 175. "Ius naturale est quod natura omnia animalia docuit... Hinc descendit maris atque feminae coniunctio quam nos matrimonium appellamus, hinc liberorum procreatio, hinc educatio... Ius gentium est quo gentes humanae utuntur." *Dig.*, tit. I, I. In Odon Lottin. *Études de morale : Histoire et Doctrine*. Belgique: J. Duculot, 1961. p. 172

<sup>29</sup> Cf. Odon Lottin. *Études de morale : Histoire et Doctrine*. Belgique: J. Duculot, 1961. p. 172.

lei , por exemplo, da união do homem com a mulher, da posse comum de todas as coisas, de repelir a violência com a força, etc.<sup>30</sup>

Rufino rejeita de um lado a definição de Ulpiano e, de outro, exclui o termo *instinctus naturae* de Isidoro, pois este também vinha carregado do comportamento característico dos animais. Dessa forma, acabou por dar um contorno racional à lei natural, colocando a razão como o centro de sua elaboração, não refutando porém completamente a idéia de uma base instintiva ou natural para a lei natural.<sup>31</sup>

Dentro dessa tradição dos decretistas se afirma que o termo *sindérese* surge com Simão de Bisiniano (1173/6)<sup>32</sup>, em sua investigação sobre o que é o direito natural (*ius naturale*), onde o identifica à parte superior da alma, isto é, à *sindérese*.

Como já observado, foi Pedro Lombardo (1152) em suas *Sentenças* o principal responsável pela divulgação da *Glosa* de São Jerônimo a Ezequiel. Ele, todavia, ainda não utilizava a palavra *sindérese*<sup>33</sup>; apenas a expressão *superior scintilla rationis*<sup>34</sup>, que conserva a inclinação do homem ao bem, mesmo após suas falhas. Nesse texto Pedro Lombardo não tratava da questão da consciência diretamente, mas de como a vontade pode ser má. Primeiramente, apresenta a posição de dois grupos daqueles que defendem que o

<sup>30</sup> Cf. Greene, R. *Instinct of nature: natural law, synderesis and the moral sense* p. 176.

<sup>31</sup> Ibidem, p. 179. Cf. In Odon Lottin. *Syndérèse et conscience aux XII et XIII siècles*, p. 74

<sup>32</sup> “Nobis itaque videtur quod ius naturale est superior pars anime, ipsa videlicet ratio que sinderesis appellatur, que nec in Chain potuit, scriptura teste, extingui. Cum autem sit natura, id est naturale bonum, delictorum meritis offuscarí potuit, nunquam extingui. *Bamberg Staatsbibl. Can.* 38 f. 2ra. In Odon Lottin. *Syndérèse et conscience aux XIIe et XIIIe siècles*. p. 74 e p.108.

<sup>33</sup> Na argumentação de Blic, a ausência do termo *sindérese* na alusão ao texto de São Jerônimo feita nas *Sentenças* de Pedro Lombardo, é mais uma das provas de que esse termo foi um erro de transcrição do vocábulo grego *syneidesis*, pois se fôsse um termo conhecido, certamente Pedro Lombardo faria menção a ele ao se referir à *Glosa* de São Jerônimo. Cf. Blic, J. *Syndérèse ou Conscience?* In: *Revue d'ascétique et de mystique*. Vol. 6, 1949, p.148-49.

<sup>34</sup> Cf. Odon Lottin. *Syndérèse et conscience aux XIIe et XIIIe siècles*, p.106. PETRI LOMBARDI, *Libri VI Sententiarum*, lib. 2, dist. 39 in fine, ed. Quaracchi, 191, 517. “Recte dicitur homo naturaliter velle bonum,

homem possui duas vontades: o primeiro grupo diz que há a vontade natural que impele o homem ao bem, que seria aquela *centelha de consciência* como afirma Jerônimo, e, a outra vontade, é aquela, consequência do pecado de Adão e Eva; o segundo grupo diz que a vontade má é consequência da livre escolha e que, portanto, a vontade está na dependência da graça de Deus para que queira o bem. Por outro lado, há aqueles que defendem a presença de somente uma vontade no homem, que o inclina naturalmente para o bem e, por sua falha, ele acaba querendo e tendo prazer em fazer o mal. Assim, enquanto o homem quer o bem, ele é naturalmente bom, mas enquanto quer o mal, ele é mau.<sup>35</sup>

Sobretudo, a primeira referência direta ao termo *sindérese* se dá por volta de 1160-1165 dentro do primeiro comentário, sob a forma de *Questiones*, às *Sentenças* de Pedro Lombardo, atribuído ao mestre Udo, que sustenta, junto com o Lombardo, que é a razão que consente no pecado, pois podendo impedir o consentimento da vontade, ela o permite. Todavia, para ele, a *sindérese* não aprova jamais o mal, deixando-se, porém, levar quando não o impede.<sup>36</sup>

---

quia in bona et recta voluntate conditus est; superior enim scintilla rationis quae etiam, ut ait Hieronymus, in Cain non potuit extingui; bonum semper vult e malum odit.”

<sup>35</sup> “...quo naturaliter vult homo bonum et ex vitio vult malum eoque delectatur; et in quantum vult bonum, naturaliter bonus est; in quantum malum vult, malus est. (3.4) In: Potts, Timothy C. *Conscience*. In: Kretzmann, N.; Kenny, A.; Pinborg, J. (ed.). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge University press, 1992. p.688.

<sup>36</sup> “ Ecce dixit quod ratio consentit peccato. Quod ergo Ieronymus superius dixit quod *sinderesis* (Vienne 1050: *sinendesis*) id est ratio, nunquam se miscet tribus peccatis, intelligendum est per approbationem; quandoque autem miscet se per consensum et delectationem. Quod autem dictum est: peccatum fit ratione, ergo rationabiliter, prima sic distinguitur: peccatum fit ratione, id est peccatum fit per consensum rationis et delectationem, verum est; sed fit ratione, id est rationabiliter, falsum est.” Odon Lottin, *Syndérèse et conscience aux XIIe et XIIIe siècles*, p.108.

Dessa forma, após a introdução da problemática da *sindérese* no século XII, acontecem, no início do século XIII, as primeiras especulações teológicas<sup>37</sup> sobre o tema. No conjunto, tais especulações abordam a *sindérese* como uma potência que se identifica com a razão superior; por isso ela é infalível, sendo, portanto, do domínio da razão natural e não da razão deliberativa (livre arbítrio). Podendo se observar aqui, que as primeiras especulações teológicas relacionadas à questão da *sindérese* ressentem-se da tradição agostiniana que, por sua vez, está arraigada no neoplatonismo. A *sindérese* é abordada em relação à distinção dual entre razão superior e razão inferior.<sup>38</sup>

\*\*\*

Assim, dessas considerações preliminares sobre a introdução do termo *sindérese* e de sua problemática no pensamento medieval, é importante ressaltar as oscilações de seu conceito que transita entre a tradição dos decretistas, que identifica a *sindérese* com a lei natural e a tradição agostiniana que a identifica com a razão superior. Além disso, mostrou-se evidente a confusão conceitual sugerida pela *Glosa* de Jerônimo entre os termos consciência e *sindérese*. Por sua vez, tais imprecisões vão exigir um grande esforço dos

---

<sup>37</sup> Destacam-se nessa especulação principalmente os mestres Estevão Langton, Godofredo de Poitiers, Alexandre Neckam(1217). Guilherme de Auxerre(1220-1225) e Rolando de Cremona. *Ibidem*, p. 110-137.

<sup>38</sup> No *De Trinitate*(XII, 3; 7; 12), Agostinho fala que a mente humana tem duas funções principais e, portanto, a alma humana possui duas partes, a superior e a inferior. Dessa forma, cabe à parte superior contemplar as razões eternas, isto é, as naturezas universais que dão sentido à experiência humana, e cabe à parte inferior, guiar o homem através das vicissitudes da vida. É através da integração das duas que nós fazemos o julgamento universal sobre as coisas corpóreas, isto é, a parte inferior apresenta os dados sensíveis para a parte superior, que então julga tais dados de acordo com as normas eternas que são seus objetos específicos. MULLIGAN, R.W. Ratio inferior and ratio superior in St. Albert and St. Thomas. *The Thomist*, Vol. XIX, Nº 3, Jul., 1956. pp. 340-341.



mestres medievais na elaboração de seus tratados sobre as questões que envolvem o conceito *sindérese* e *consciência*.

## **2.2 Teses relevantes dos antecessores de Tomás de Aquino sobre a questão da *sindérese***

Antes de abordar propriamente a questão da *sindérese* na obra de Tomás de Aquino (1224/5-1274), faz-se necessário destacar o pensamento de alguns interlocutores diretos e indiretos de Tomás de Aquino, aos quais se reporta ou ainda com os quais se confronta; como também pelo motivo de que seus tratados tiveram grande repercussão no debate medieval.

Por isso, dar-se-á ênfase a cinco pensadores: Felipe o Chanceler (1236+), Guilherme de Auxerre (1231+)<sup>39</sup>, Alexandre de Hales (1170/80-1245), Alberto Magno (1206/7-1280) e Boaventura (1221-1274). Primeiramente, tratar-se-á do pensamento de Felipe, pois foi o primeiro a elaborar um tratado sobre a *sindérese*, que se constitui no grande referencial a partir do qual os grandes mestres medievais desenvolveram seus tratados sobre a *sindérese* e a *consciência*, sendo Tomás de Aquino colocado, através de seu mestre Alberto Magno, em contato com suas teses, principalmente a da *sindérese* como “*potentia habitualis*”. Depois abordar-se-á o pensamento de Guilherme de Auxerre, Alexandre de Hales e Alberto Magno, dos quais Tomás retoma algumas teses em seus

comentários. Por último, destacar-se-á o pensamento de Boaventura, por ser o maior expoente da Escola Franciscana, defensor de uma concepção de *sindérese* e de consciência dentro de uma perspectiva voluntarista e, portanto, muito diferenciada daquela de Tomás de Aquino.

Como já observado, o primeiro tratado sobre a *sindérese* teria sido elaborado pelo chanceler Felipe, pois é o primeiro a tratar a questão da natureza da *sindérese*, isto é, se ela é uma potência ou um hábito. A solução do chanceler Felipe seria inovadora, apresentando a *sindérese* como simultaneamente uma potência e um hábito, “*potentia habitualis*”<sup>40</sup>, isto é, uma potência que se inclina facilmente para a ação.<sup>41</sup>

Com relação ao lugar da *sindérese* no âmbito das potências racionais, o Chanceler diz que estas possuem um elemento de flexibilidade, pois elas podem se voltar para o bem ou para o mal, assim como há também nelas um elemento de estabilidade, isto é, uma retidão natural que sobreviveu no homem, mesmo após o pecado original. Assim, a *sindérese* se constitui nessa retidão natural que impregna todas as potências racionais,

---

<sup>39</sup> Embora o pensamento de Guilherme de Auxerre cronologicamente anteceda o de Felipe, preferimos começar por este, já que é o primeiro a constituir um tratado sobre a *sindérese*. Portanto, nesse item não seguimos ao critério cronológico e sim o critério didático para a apresentação das teses dos pensadores.

<sup>40</sup> “ Si ergo queratur utrum sit potentia aut habitus, respondendum est accipiendo medium: potentia habitualis. Et secundum hoc patet quomodo rationes ad opposita vere sunt: per auctoritates enim Ezechielis I, et Malachie II, et Apostoli I ad Corinthios 2, probatur quod potentia; per proheresim et fomitem, a simili probatur quod sit habitus. Et nos medium dicimus quod est potentia habitualis”. .” ODON LOTTIN, *Syndérèse et conscience aux XIIe et XIIIe siècles*, p.142.

<sup>41</sup> “Potentia habitualis dicitur que facilis est ad actum; et sic synderesis dicitur potentia habitualis, quia non impeditur ab actu suo, quantum in se est; sed hoc, scilicet impedi, contingit per inobedientiam rationis.” Ibidem, p. 148.

inclinando o homem para o bem e protestando contra aquilo que possa desviá-lo para a direção contrária.<sup>42</sup>

Por outro lado, a *sindérese*, por se identificar com a inteligência, não falha jamais, tendo o pecado como sede o livre arbítrio. É a consciência ( que na *Glosa* de São Jerônimo<sup>43</sup> é identificada à *sindérese*) a responsável pelo erro, já que ela faz a conjunção entre a *sindérese* e o livre arbítrio, isto é, a consciência aplica a *sindérese* aos dados da razão.<sup>44</sup> Deste modo, a *sindérese* não se extingue e se mantém intacta mesmo nos hereges e nos condenados.<sup>45</sup>

---

<sup>42</sup> “Si vero accipiatur ratio in divisione contra concupiscibilem et irascibilem, ita quod hee etiam anime rationalis vires dicantur, tunc synderesis erit pars rectitudinis prime virium, quam habebat Adam in statu innocentie, que remansit tamquam modicum lumen in Deum ductuum, ne non esset ex toto ratio ad temporalia inclinata vel incuruata. Rectitudo autem gratie est ex toto disperdita per lapsum peccati. Constat enim quod Adam habuit rectitudinem a principio iudicii et voluntatis et irascentie naturalem: hec rectitudo non ex toto sublata est. Quod ergo remansit, synderesis dici potest. Illud enim est de se remurmuratum contra peccatum et recte contemplatum boni simpliciter, et voluntarium. Et horum omnium este (*sic*. est) inspectrix relatione ad summum bonum ad quod principaliter se habet. Et secundum hoc non erit seiuncta potentia ab illis viribus in quantum flexibiles sunt, sed in illis existens inflexibilis, eadem cum unaquaque illarum. Et tunc exponenda est Glosa beati Gregorii super Ezechielem, qui dicit eam esse extra tres vires anime et supra tres: esse extra, secundum rationem, et non secundum rem: hec enim est, ut inflexibilis, illa non, ut sic dicte flexibiles ad hec bona mutabilia, et ad virtutem et ad malitiam. Et ideo dicitur supra esse propter nobilitatem: inflexibile enim a boni appetitu et mali detestatione, quantum est de se, est supra per nobilitatem illi quod est flexibile.” Ibidem, p. 147.

<sup>43</sup> É importante ressaltar que Felipe atribui erroneamente a *Glosa* a Gregório e não a Jerônimo. De fato, se se confirmasse a presença do termo *sindérese* na obra de Gregório, seria mais uma evidência de que ele é um vocábulo original e não meramente uma adulteração do termo grego *syneidesis*. Cf. ODON LOTTIN, *Syndérèse et conscience aux XIIe et XIIIe siècles*, p. 140, nota 1.

<sup>44</sup> “Si vero synderesis idem sit quam intelligentia aut ipsa cum habitu quodam, dicendum est quod secundum ipsam, quantum est de se, non est peccatum; accidit tamen cum ipsa precipitatur a loco suo et non habet effectum suum ex parte inferiori, ut dicatur peccato obnubilari, quod peccatum est liberi arbitrii;...Ad id vero quod obicitur quod conscientia tum potest esse recta, tum erronea, et si erronea demereatur, si recta mereatur, dicendum est quod conscientia est ex coniunctione synderesis ad liberum arbitrium et non est ipsa synderesis, et se habet sicut scientia in agere medio modo se habet ad scientiam in universali et scientiam in propria ratione...Quod erat syndereseos erat immutabile et non dictabat nisi bonum, sed illud coniunctum cum eo quod erat rationis dictabat peccatum. Sic ergo synderesis cum ratione liberi arbitrii facit conscientiam rectam vel erroneam, et conscientia magis se tenet ex parte rationis; ipsa tamen synderesis non est erronea, que est scintilla conscientie, sicut dicit beatus Gregorius.” Ibidem, p. 151-152.

<sup>45</sup> “Unde ad hoc quod obicitur de heresiarchis utrum in eis remurmuret synderesis peccato, cum eis dictat conscientia se debere subire martyrium pro fide sua defendenda, dicendum est, secundum supradicta, quod in hiis debilitatur effectus syndereseos per se sumpte propter privatione fidei que est fundamentum omnium bonorum; sed in hiis conscientie actus viget, ratione cuius paratus est ipse subire martyrium; supponit enim hanc quam credit esse fidem. Hoc autem non facit synderesis, sed ea que sunt liberi arbitrii aut rationis.

Outro pensador anterior a Felipe, que desempenhou um importante papel na formulação dos tratados sobre a sindérese, foi Guilherme de Auxerre, pois esteve presente nas primeiras especulações teológicas sobre a sindérese no início do século XIII. A principal tese mencionada e comentada de Guilherme era aquela fiel à tradição agostiniana e que identificava a sindérese com a razão superior. Como a razão possui duas vias, superior e inferior, a sindérese seria infalível em relação à “primeira forma”, pois, sendo verdadeira imagem de Deus, vê em si mesma Deus e nele a verdadeira justiça, mansidão, etc. É a partir disso que se percebem os erros das outras potências da alma e se os corrigem. No entanto, pode seguir uma segunda via, isto é, partindo das razões sensíveis aparentes, a sindérese pode falhar.<sup>46</sup>

Em segundo lugar, uma posição marcante do pensamento de Guilherme é a que estabelece uma analogia entre a sindérese e o *intellectus principiorum*<sup>47</sup>, que será de

---

Tamen non est in tali extincta synderesis; quia licet erret in particulari, tamen in generali displicet ei malum, displicet ei error; et hoc est secundum synderesim... Ibidem, p. 154-155.

<sup>46</sup> “Nobis videtur sine preiudicio quod synderesis est superior pars rationis, et ipsa aliquando peccat; in ea enim fuit peccatum Arii et Sabellii. Sed notandum quod ratio duas habet vias. Unam qua incipit a prima forma et secundum quod in ea videt regit se. Cum enim ipsa sit vera imago Dei, in se videt Deum, in quo videt veram iustitiam, veram mansuetudinem, et sic de aliis. Et secundum quod dono sapientie magis fuerit illustrata, perspicacius videt peccata in prima forma, et sic humiliat se et conformare se ei nititur. Videns enim quid faciendum, quid non faciendum, quia videt ibi omnia que sunt iuris naturalis, secundum hanc viam, nunquam peccat ratio sive synderesis; et si homo hanc viam sequeretur nunquam peccaret...Habet ratio aliam viam cum incipit discretionem suam a sensibilibus; et secundum hanc viam potest decipi per rationes sensibilibus apparentes, ut Arius volens per rationes naturales eterna metiri. Synderesis ergo quantum ad primam viam sentit nos errare vel cupiditate vel furore vel rationis similitudine deceptos. Cum enim ratio inferior per errorem decipitur, si synderesis consulat primam formam, statim corrigit inferiorem partem rationis. Et dicimus quod ratio corrigit seipsam quantum ad diversas vias.”Summa aurea in quattuor libros sententiarum a subtilissimo doctore magistro GUILLERMO ALTISSIODORENSI edita. Paris, 1500, Imprimerie Philippe Pigouchet, f. 65vb-66ra; 264va. In: ODON LOTTIN. *Syndérèse et conscience aux XIIIe et XIIIe siècles*, p.125.

<sup>47</sup> “Intellectus duobus modis accipitur. Quandoque dicitur intellectus cognitio principiorum in una quaque facultate, secundum quod dicit Aristoteles quod intellectus est acceptio immediate propositionis, et secundum hoc intellectus semper est verus in speculativis; eodem modo synderesis semper est vera quantum ad primam viam in faciendis; quia sicut in speculativis sunt quedam que per sunt nota, que sunt pura natura speculationis, ita in agendis sunt quedam principia agendi per se nota, in quibus ius nature consistit. Quandoque dicitur intellectus potentia intelligendi usualiter, et huius est conferre intelligibilia, et quandoque

importância capital nas formulações de Tomás de Aquino e que se lhe tornou conhecida através de seu mestre Alberto Magno. Guilherme observa que o intelecto é sempre verdadeiro no que se refere à aceitação das proposições imediatas. Se é assim no que é matéria de especulação, também a *sindérese* é sempre verdadeira no que é matéria de ação. Assim como os princípios na via especulativa são conhecidos *per se*, também os princípios da ação que consistem no direito natural são auto-evidentes.

O principal interlocutor de Tomás pertencente à tradição dos mestres franciscanos foi Alexandre de Hales. Na *Suma teológica* atribuída a ele, na primeira questão sobre o tratado da *sindérese* (*A sindérese é potência ou hábito?*) seguem-se os passos do chanceler Felipe, concebendo-se a *sindérese* como *potentia habitualis*.<sup>48</sup> Na segunda questão (*A sindérese é razão ou vontade ?*), a *sindérese* se identifica primeiramente com a razão. Ela é razão natural, que julga, mas não é deliberativa.<sup>49</sup> Por outro lado, ela se identifica com a vontade, enquanto vontade natural, porém, enquanto a vontade natural abrange todas as coisas, a *sindérese* se estende apenas ao que é passível de mérito ou recompensa.<sup>50</sup>

---

utitur apparentibus rationibus, quandoque existentibus, et sic intellectus quandoque est verus, quandoque est falsus, sicut dicit Aristoteles quod intellectus potens est fingere multas compositiones que non eveniunt in rerum natura.”Ibidem, f. 66ra. In: ODON LOTTIN. *Syndérèse et conscience aux XIIe et XIIIe siècles*, p.126.

<sup>48</sup> “Ad quod dicendum quod synderesis nec tantum sonat in potentiam nec tantum in habitum, sed in potentiam habitualement, ut notetur habitus naturalis, non acquisitus; et ratione potentiae potest opponi aliis potentiis, ratione vero habitus aliis habitibus vel inclinationibus. Unde eo modo quo est potentia, dividitur in ratione contra alias potentias.” ALEXANDRE DE HALES, *Summa theologica*, ed. Quaracchi, t. 2, 1928, n° 417, *solutio*, p. 492.

<sup>49</sup> “Dicendum ad hoc quod ratio dicitur multipliciter. Uno modo secundum quod ratio dividitur ex opposito contra sensibilem vim, et hoc modo synderesis pertinet ad rationem et dicitur ratio. Sed ratio, secundum quod sic dicitur, accipitur multipliciter: nam ratio dicitur cognitiva et motiva. Secundum vero quod cognitiva, potest dici dupliciter: vel in quantum est iudicativa credibilium vel operabilium quae pertinent ad bonos mores, vel in quantum est iudicativa cognoscibilium quae non pertinent ad mores: et hoc ultimo modo non pertinet synderesis ad rationem. Primo autem modo accepta ratio adhuc dicitur dupliciter: vel in quantum est naturalis vel in quantum est deliberativa. Prout est naturalis, dicitur synderesis, sed non prout est deliberativa.” Ibidem, n° 418, *Respondeo*, p. 493.

<sup>50</sup> “Ad hoc autem quod quaeritur utrum sit voluntas, dicendum quod sicut ratio dicitur dupliciter, similiter et voluntas, scilicet naturalis et deliberativa. Synderesis autem est eandem cum voluntate naturali, sed non est

Ainda no tratado da *sindérese*, a *Suma* aborda outras duas questões tradicionais, isto é, da infalibilidade (*Utrum secundum synderesim contingat peccare*) e da extinção da *sindérese* (*Utrum et secundum quem actum contingat synderesim extinguere*). Respondendo à primeira questão, afirma-se que a *sindérese* não erra, que o termo “*praecipitari*” contido na *Glosa* de Jerônimo<sup>51</sup> (*Hanc conscientiam, cum impius in profundum peccatorum venerit, videmus praecipitari*) pode ter dois sentidos. Um sentido é aquele onde “precipitar” é dito “cair no pecado e perder o estado da graça”, e este significado só se aplica ao livre arbítrio. O outro sentido de “precipitar” diz respeito a “retardar o efeito ou ainda não conseguir o efeito”, e este sim se aplica à *sindérese*. Pois duplo é o efeito da *sindérese*: iluminar na direção do bem e desviar do mal remurmurando contra o pecado ou também estimular ao bem. Do primeiro efeito é dito que a *sindérese* é obnubilada pelo pecado, então a alma não é atingida pelo efeito da iluminação; em relação ao segundo efeito é dito que a *sindérese* se precipita, porque então a alma não é afastada do mal por ela.<sup>52</sup>

Quanto à questão da extinção da *sindérese*, responde-se que a mesma não é totalmente extinta, inclusive nos condenados permanece algum ato. Assim, no que se refere ao instinto para o bem e ao descontentamento do mal da culpa, a *sindérese* está extinta no

---

idem quod voluntas deliberativa. Voluntas tamen naturalis communior est quam sit synderesis: nam voluntas naturalis se extendit ad ea quae sunt meriti vel praemii e ad ea quae non sunt meriti vel praemii; synderesis autem coarctatur solum circa ea quae sunt meriti vel praemii.” Ibidem, *Ad obiecta 3*.

<sup>51</sup> É importante ressaltar que na *Suma* a glosa de Jerônimo era atribuída erroneamente a Gregório, já que certamente Alexandre segue os passos de Felipe o Chanceler. Cf. Ver supra, notas 42 e 43.

<sup>52</sup> “Ad hoc autem quod obicitur quod ‘videmus eam praecipitari’ etc.: respondeo quod ‘praecipitari’ dicitur duobus modis. Uno modo dicitur ‘praecipitari’ ruere in peccatum et cadere a statu gratiae, et hoc modo solum liberum arbitrium dicitur praecipitari. Alio modo dicitur ‘praecipitari’ retardari a suo effectu sive non consequi suum effectum, et hoc modo dicitur praecipitari. Est enim duplex effectus eius, scilicet illuminare ad bonum et retrahere a malo remurmurando contra peccatum sive etiam stimulare ad bonum. Quantum ad primum effectum dicitur obnubilari per peccatum, cum scilicet anima non consequitur effectum illuminationis; quantum ad secundum dicitur praecipitari, cum anima per eam non retrahitur a malo.” Ibidem, n°419, *Ad Obiecta 1*, p.494.

diabo e nos condenados. Porém, ela permanece no desagrado destes com os tormentos advindos da pena a eles atribuída.<sup>53</sup>

Na primeira questão (*Utrum conscientia sit potentia vel habitus*) da exposição sobre a consciência apresentam-se elementos novos em relação aos estudos anteriores. Na solução apontam-se três sentidos da palavra consciência: pode se referir ao objeto de que temos consciência - *id quod conscimus*, não sendo, portanto, nem hábito nem potência; também se refere àquilo pelo que temos consciência - *id quo conscimus*, aqui ela é um hábito; e pode ainda ser considerada como o lugar ou suporte dos diversos objetos de que temos consciência, isto é, uma faculdade onde estão inscritas as regras da conduta moral<sup>54</sup>.

Na segunda questão (*Utrum conscientia sit habitus naturalis vel acquisitus*) observa-se que a consciência semelhantemente à ciência pode ser considerada ora um hábito natural, ora um hábito adquirido. A consciência, assim como a ciência, pode ser compreendida como ato e como hábito. A ciência é ato quando alguém tem ciência atual de algum conhecimento e se volta atualmente sobre ele. É hábito, quando alguém tem ciência

---

<sup>53</sup> “Ad quod dicendum quod non ex toto extinguitur synderesis, etiam in damnatis: remanet enim aliquis actus. Notandum autem quod sunt quidam effectus syndereseos quantum ad instinctum boni et quantum ad displicentiam mali, et hoc dupliciter: vel in collatione ad poenam vel praeter. Dicendum ergo quod, quantum ad instinctum boni et displicentiam mali culpae, absolute extincta est synderesis in diabolo et damnatis; secundum vero tertium modum non est extincta et haec remanet ad poenam.- Quod patet per alteram partem glossae Luc. 16, 27: “Servatur diviti ad poenam et cognitio pauperis quem despexit et memoria fratrum quos reliquit, ut de visa gloria despecti et de poena inutiliter amatorum amplius torqueatur”. Et de hac dicitur in fine Isai. : *Vermis eorum non morietur*. Habent ergo displicentiam mali in collatione ad poenam. - Quod patet ex petitione illius divitis: petit enim ut hoc nuntiaretur fratribus *ne in hunc locum veniant tormentorum*, hoc est ne digna faciant poenis aeternis; et hoc est opus syndereseos, cui displicet malum in collatione ad poenam. Ibidem, n°420, *Solutio*, p. 495.

<sup>54</sup> “Ad quod dicendum quod conscientia tripliciter accipitur. Aliquando enim accipitur pro eo quod conscimus, et sic conscientia nec est potentia nec habitus, sicut nec scibile in anima proprie dicitur potentia vel habitus, et sic accipitur a Ioanne Damasceno, cum dicitur ‘conscientia est lex nostri intellectus’. Aliquando vero accipitur pro eo quod conscii sumus, et sic dicitur habitus, quo scilicet conscimus, et sic procedebat secunda obiectio, quae dicebat quod conscientia est scientia. Tertio modo accipitur conscientia pro ipsa potentia habente vel recipiente illud quod conscimus, secundum quod dicitur quod lex mentis nostrae scripta est in conscientia; et sic dicitur conscientia naturalis potentia animae.” Ibidem, n° 421, *solutio*, p. 496.

de algum conhecimento, mas não se volta sobre ele. Como na consciência está incluída a ciência, então ela pode ser também compreendida como ato e como hábito. Assim, a consciência é tal hábito a partir do qual se pode elicitar um ato que antes não fora elicitado. Ainda, a consciência conforme é concebida como um hábito, pode-se bem dizer que é um hábito natural; conforme é concebida como um ato, pode-se bem dizer que é um hábito adquirido. Portanto, com o nome consciência se nomeiam duas coisas: ela é ciência (*scientiam*) e assim pode indicar um hábito natural; ou ainda ela é consideração com outro (*cum*), indicando portanto um hábito adquirido.<sup>55</sup> Mostra-se também na terceira questão (*Utrum conscientia sit habitus cognitivus vel motivus*) que a consciência pode ser considerada como um hábito que é simultaneamente cognitivo e motivo. De fato, há um hábito permanente cognitivo como o hábito do seguinte princípio: “Qualquer todo é maior que sua parte”; por outro lado, há um hábito permanente motivo como o hábito da virtude; enfim, há um hábito que não é apenas cognitivo, mas que inclina também para o movimento, isto é, para a busca do bem e a fuga do mal. Este último hábito é justamente a consciência.<sup>56</sup>

---

<sup>55</sup> “Sicut scientia accipitur secundum actum et secundum habitum - secundum actum, quando aliquis habet scientiam actualiter alicuius scibilis et actualiter convertitur super illud; secundum habitum, quando, etsi habeat scientiam alicuius scibilis, non tamen convertitur actualiter super illud - similiter et conscientia, quae in se scientiam includit, potest accipi secundum actum et secundum habitum. Unde conscientia est talis habitus, a quo potest elici actus qui prius non fuit elicitus; nihilominus tamen semper habet aliquem actum secundum habitum, etsi non secundum actum, ut post videbitur. Prout ergo accipitur secundum habitum, bene concedimus quod est habitus naturalis, sed prout secundum actum, acquisitus. Unde bene concedimus quod huiusmodi differentiae ‘mundum et immundum’ et sic de aliis differentiis, non differentiae conscientiae prout est habitus naturalis, sed prout dicit acceptionem iuxta huiusmodi habitum, et hoc prout se tenet ex parte rationis. Et iterum conscientia de se dicit duo: scilicet ‘scientiam’, et sic potest dicere habitum naturalem; vel potest dicere acceptionem ratione eius quod dicitur cum’, et sic recipit errorem, et potest dicere habitum acquisitum.” Ibidem, n° 422, *respondeo*, p. 497.

<sup>56</sup> “Est habitus pure cognitivus, sicut habitus huius principii: ‘omne totum est maius sua parte’; et est habitus pure motivus, sicut est habitus virtutis; et est habitus qui non solum est cognitivus, sed etiam inclinativus in motum, sicut in prosecutionem (boni) aut fugam mali, et talis habitus est conscientia...” Ibidem, n° 423, p. 498.



Merece atenção a quinta questão (*Utrum conscientia sit idem quod lex naturalis*), onde se mostra que a distinção entre a consciência e a lei natural é comparável à distinção entre um princípio (do qual deriva uma conclusão) e a ciência (conhecimento) deste princípio. De fato, a lei natural está escrita no coração e é uma espécie de cognoscível que dirige a potência intelectual para o movimento na medida em que ela se caracteriza como conhecido. Então, assim como na ciência do princípio está incluído o próprio princípio, assim também a lei natural está incluída na consciência.<sup>57</sup> Usando um vocabulário que não é do autor: a lei natural é o conteúdo ou objeto da consciência.

Na sexta questão (*Utrum conscientia sit idem quod synderesis*) responde: a consciência comporta algo de superior e algo de inferior. No que é superior ela se une à sindérese e, por isso, é tida como um hábito natural. No que é inferior, ela se liga mais à razão, e aqui ela pode ser falível. Na parte inferior bem pode acontecer o erro, no entanto, este erro não está na própria consciência, pois ela está mais próxima da sindérese, que é denominada potência com hábito e na qual se encontra a retidão. Portanto, quando à consciência se diz hábito, ela se situa ao lado da sindérese que é nomeada potência com hábito; quando a consciência se diz consideração com outro, ela se situa ao lado da razão e assim pode ocorrer o erro.<sup>58</sup>

---

<sup>57</sup> “Dicimus quod haec differunt quemadmodum aliquod principium, quod facit scire aliquam conclusionem, et scientia illius principii. Lex enim naturalis scripta est in corde: unde est sicut quoddam scibile quod dirigit potentiam intellectivam ad motum, prout habet in se rationem cogniti. Unde sicut in scientia principii includitur ipsum principium, sic in conscientia lex naturalis. Ibidem, n° 425, *respondeo*, p. 499.

<sup>58</sup> “Respondeo quod conscientia habet duo in se: unum, quod est sicut supremum, et quoad hoc coniungitur ipsi synderesi et dicit habitum naturalem; et aliud, quod est inferius, et sic coniungitur magis rationi, et sic dicit rationem acceptionis quae notatur in hoc quod dicitur ‘cum’, et sic recipit errorem et perturbationem et huiusmodi similia. A parte enim inferiori bene potest accidere error; tamen quod erret, hoc non est de se: plus enim se tenet ex parte synderesis, quae potentia habitualis dicitur, quam ratione scientiae quae includitur in ipsa, ratione cuius est in ipsa rectitudo. Unde ratione eius quod dicit habitum, se tenet ex parte synderesis, quae potentia habitualis dicitur; sed ratione eius quod dicit acceptionem ex parte rationis, ex parte huius

Já nos *Comentários sobre as Sentenças* de comprovada autenticidade, Alexandre de Hales apresenta algumas nuances em relação à *Suma*. Primeiramente mostra que a *sindérese* pode ser concebida formalmente ou materialmente. Sob o aspecto formal ela é um hábito conatural e sob o aspecto material ela é uma capacidade inata de julgar.<sup>59</sup> Segundo Alexandre, a razão pode ser considerada enquanto propriamente razão (*ratio ut ratio*) ou enquanto natureza (*ratio ut natura*). No primeiro sentido, a *sindérese* pode ser considerada como pertencente à parte racional, mas ela está acima da razão e não na razão (*ratio ut ratio*). No segundo sentido, a *sindérese* pode ser considerada como razão natural (*ratio ut natura*).<sup>60</sup>

Na Escola Franciscana, São Boaventura, será uma das maiores referências nesta questão da *sindérese* e da consciência a partir da segunda metade do século XIII. Boaventura começa sua exposição tratando o tema da consciência e depois o da *sindérese*. Não enfrentando diretamente a questão da natureza da consciência, e pressupondo que ela seja um hábito, pergunta se é um hábito de ordem cognitiva ou afetiva. Em sua resposta, observa que, segundo os doutores da Sagrada Escritura, denominamos consciência aquilo de que somos conscientes (objeto), ou aquilo pelo qual somos conscientes (hábito), ou ainda, por assim dizer, a própria potência consciente. No entanto, na linguagem ordinária o nome “consciência” é tomado como designando um hábito, assim como o nome “ciência”

---

recipit praedictas differentias. Et ita patet solutio: dicendum enim est quod conscientia a parte superiori secundum rem reducitur ad synderesim.” Ibidem, n° 426, *respondeo*, p. 500.

<sup>59</sup> “Ad primum dicendum quod synderesis dicitur materialiter et formaliter: <formaliter> ut cum dicitur habitus connaturalis, et materialiter cum dicitur iudicium innatum.” Texto de Assis 189(*In Sent.* d. 40) f. 85ra-85rb. In: ODON LOTTIN. *Syndérèse et conscience aux XIIe et XIIIe siècles*, p. 176.

<sup>60</sup> “Dicendum quod ratio considerari potest ut est ratio, vel <ut> est natura quedam. Primo modo est synderesis supra rationem et non in ratione. Secundo modo est in libero arbitrio quam (?) supra rationem.” Ibidem, p. 177.

do qual deriva. Portanto, a consciência é entendida como hábito da potência cognitiva; da mesma forma que a ciência é um hábito, que aperfeiçoa nosso intelecto enquanto é especulativo, assim a consciência é o hábito que aperfeiçoa o nosso intelecto enquanto é prático, isto é, na medida em que dirige para a ação. Por isso, tal hábito não é pura e simplesmente denominado ciência, mas consciência, de modo que, neste significado, o hábito não aperfeiçoa propriamente a potência especulativa em si, mas conforme é de certo modo unida à afeição e à operação.<sup>61</sup>

Na segunda questão desse artigo (*Utrum conscientia sit habitus innatus, aut acquisitus*), Boaventura admite que, em parte, este hábito é inato e, por outro lado, é adquirido, isto é, admite que os primeiros princípios são inatos e o caráter adquirido das conclusões: trata-se de um hábito inato a respeito do que pertence ao ditame primeiro da natureza e de um hábito adquirido a respeito do que pertence à disposição (*instituitio*) acrescentada. O hábito inato refere-se à luz do diretivo (*lumen directivi*). Esta luz inata não basta, porém, a si própria; ela depende de informações ulteriores que vêm através dos sentidos e das conclusões particulares deduzidas dos primeiros princípios. Por exemplo: o

---

<sup>61</sup> “Ad praedictorum intelligentiam notandum est, quod sicut nomen intellectus aliquando accipitur pro potentia intelligendi, aliquando pro habitu, aliquando pro ipso principio intellecto; sic nomen conscientiae tripliciter consuevit accipi a doctoribus sacrae Scripturae. Aliquando enim accipitur conscientia pro ipso conscito; et sic dicit Ioannes Damascenus, quod “conscientia est lex intellectus nostri”; lex enim est illud quod per conscientiam novimus. Aliquando vero accipitur conscientia pro eo quo conscii sumus, scilicet pro habitu, sicut scientia accipitur pro habitu, scilicet cognoscentis. Aliquando autem accipitur conscientia pro ipsa potentia consciente, ut ita dicam, secundum quod dicitur, quod lex naturalis scripta est in conscientiiis nostris. Cum igitur tribus modis accipi soleat conscientiae nomen, usitatori tamen modo nomen conscientiae pro habitu accipitur, sicut et nomen scientiae, a quo componitur.

Si ergo quaereatur, cuius potentiae sit habitus; dicendum, quod est habitus potentiae cognitivae, aliter tamen, quam sit ipsa speculativa scientia: quia scientia speculativa est perfectio intellectus nostri, in quantum est speculativus; conscientia vero est habitus perficiens intellectum nostrum, in quantum est *practicus*, sive in quantum dirigit in opere. Et sic intellectus habet quodam modo rationem *motivi*, non quia efficiat motum, sed quia dictat et inclinatur ad motum. - Et propterea talis habitus non simpliciter nominatur *scientia*, sed *conscientia*, ut in hoc significetur, quod habitus iste non perficit ipsam potentiam speculativam

hábito inato é uma luz que é suficiente para conhecermos que os pais devem ser honrados e o próximo não deve ser lesado; mas não é naturalmente impressa em mim a imagem (*species*) de meus pais ou do meu próximo. Portanto, a consciência é um hábito de ordem cognitiva prática (o que implica conexão com a afeição), parcialmente inato e de outra parte adquirido, que engloba todo o campo da razão prática, desde os primeiros princípios até as conclusões particulares.<sup>62</sup>

Na seqüência, no artigo II, Boaventura aborda o tema da sindérese. Da mesma forma, não discute a natureza da sindérese, já admitindo que ela é uma potência que está acima das outras potências da alma, como é referido na Glosa de Jerônimo. Por obra da criação, o intelecto recebeu uma capacidade natural de julgar (*naturale iudicarium*) que o dirige na ordem do conhecimento; da mesma forma a vontade recebeu uma inclinação natural que a dirige na ordem da ação (*naturale quoddam pondus*). Assim, a consciência não se denomina essa capacidade natural de julgar, a não ser na medida em que se dirige para as obras morais; da mesma forma a sindérese não se denomina aquela inclinação (*pondus*) da vontade ou a vontade com aquele inclinar, a não ser enquanto a vontade se inclina para o bem moral (*honestum*). Boaventura lembra ainda que na linguagem corrente a sindérese é entendida pela fórmula do chanceler Felipe, como

---

*in se, sed prout est quodam modo iuncta affectioni et operationi.*” S. BONAVENTURE. *II libro Sententiarum*, dist. 29, art. I, q. I, , ed. Quaracchi, t. 2, 1885, p. 899.

<sup>62</sup> “Quoniam igitur conscientia nominat habitum directivum nostri iudicii respectu operabilium, hinc est, quod quodam modo habitum nominat *innatum*, et quodam modo nominat *acquisitum*. Habitum, inquam, *innatum* nominat respectu eorum quae sunt de primo dictamine naturae; habitum vero *acquisitum* respectu eorum quae sunt institutionis superadditae. Habitum etiam *innatum* dicit *respectu luminis directivi*; habitum nihilominus *acquisitum* respectu *speciei* ipsius cognoscibilis. Naturale enim habeo lumen, quod sufficit ad cognoscendum, quod parentes sunt honorandi, et quod proximi non sunt laedendi; non tamen habeo naturaliter mihi impressam *speciem* patris, vel *speciem* proximi.” *Ibidem*, q. II, p.903.

*potentia habitualis*. Portanto, a *synderesis* indica aquilo que inclina para o bem, por isso ela pertence à parte afetiva.<sup>63</sup>

Na questão II e III do artigo II, Boaventura trata respectivamente do problema da extinção (*Utrum synderesis per peccatum exstingui possit*) e da distorção da *synderesis* pelo pecado (*Utrum synderesis possit depravari per peccatum*). À primeira questão responde que a *synderesis* pode ter seu ato impedido, mas por ser de ordem natural ela não desaparece.<sup>64</sup> Também a *synderesis* considerada em si não pode ser pervertida (*depravari*) pelo pecado, já que pertence ao domínio da vontade enquanto é natural, e o pecado acontece na vontade enquanto é deliberativa. Quando se diz na glosa que ela se precipita, significa-se que ela perde seu poder de comando (*dominium regendi*) sobre as demais potências.<sup>65</sup>

---

<sup>63</sup> “Et propterea est tertius modus dicendi, quod quemadmodum ab ipsa creatione animae *intellectus* habet *lumen*, quod est sibi naturale iudicatorium, dirigens ipsum intellectum in cognoscendis; sic *affectus* habet naturale quoddam *pondus*, dirigens ipsum in appetendis. ...Et quemadmodum *conscientia* non nominat illud iudicatorium, nisi in quantum dirigit ad opera *moralia*; sic *synderesis* non nominat illud pondus voluntatis sive voluntatem cum illo pondere, nisi in quantum illam habet inclinare ad bonum *honestum*. Et quemadmodum nomen *conscientiae* potest accipi pro *potentia* cum tali habitu, vel pro *habitu* talis potentiae; sic etiam *synderesis*. Usitatori tamen modo loquendi, *synderesis* potius nominat *potentiam habitualem*, quam nominet *habitu*, sicut patet in auctoritatibus, quae supra inductae sunt. Et quia illa potentia nunquam separatur ab illo habitu, hinc est, quod habitus et potentia uno nomine comprehenduntur, et potentia illa, ut sic habitata, nomen sui habitus sortitur.

Et ex hoc patet reponso ad quaestionem primo propositam, qua quaerebatur, utrum *synderesis* dicat quid affectivum, vel cognitivum. Dico enim, quod *synderesis* dicit illud quod stimulat ad bonum, et ideo ex parte affectionis se tenet, sicut rationes ad primam partem inductae ostendunt.” Ibidem, q. II, p. 910.

<sup>64</sup> “Dicendum, quod *synderesis* quantum ad actum impediri potest, sed exstingui non potest. Ideo autem non potest exstingui, quia, cum dicat quid naturale, non potest a nobis omnino auferri...” Ibidem, q. II, p. 912.

<sup>65</sup> “...Sicut dicunt Sancti et Glossae manifeste, *synderesis*, quantum est de se, semper habet ad bonum stimulare et peccato remurmurare, quamdiu sumus in statu viae; ideo dixerunt alii aliter, scilicet quod *synderesis* nominat ipsam voluntatem, secundum quod habet naturaliter moveri. Et quoniam peccatum non habet esse circa actum voluntatis, ut natura est vel ut movetur naturaliter, sed solum ut movetur deliberative; hinc est, quod *synderesis* per peccatum non habet depravari. Quia tamen ipsa habet alias regere et dirigere et dominium regendi potest perdere; hinc est, quod contingit, eam per culpam praecipitari...” Ibidem, q. III, p. 914.

O mestre de Tomás de Aquino, Alberto Magno, também é fiel à tradição da teoria da *potentia habitualis*<sup>66</sup>; vai, porém, mesclá-la com a tradição aristotélica, colocando a *sindérese* dentro do domínio da razão prática, utilizando-se, em sua argumentação, de uma autoridade de Agostinho<sup>67</sup> e do recurso à analogia entre a ordem especulativa e a ordem operativa, mostrando que a *sindérese* é uma potência especial da alma, sendo responsável por fornecer os princípios universais do direito natural e que, portanto, não é passível de erro.<sup>68</sup> Temos já aqui uma estruturação do domínio da razão prática paralela à da razão teórica, que será retomada por Tomás de Aquino.

Outra posição de Alberto que repercutirá no pensamento de Tomás é a sua concepção diferenciada sobre a consciência. Para ele, a consciência não é nem potência, nem hábito, ela é um ato. Ela é a conclusão de um silogismo da razão prática, no qual a premissa maior é fornecida pela *sindérese*, isto é, os princípios fundamentais da ordem moral. A premissa menor depende da razão que liga o princípio ao caso particular, sendo

---

<sup>66</sup> “Ad auctoritatem autem Hieronymi dicendum, quod in veritate synderesis est vis cum habitu principiorum iuris naturatis, sed dicitur *scintilla conscientiae*, eo quod conscientia sequitur ex synderesi et ratione, et ex parte synderesis nunquam habet errorem, licet ex parte rationis quandoque decipiatur: et hoc infra in quaestione de conscientia magis explanabitur.” B. ALBERTI MAGNI, *Opera Omnia*, edit. Borgnet, t. 35, *Summa de Creaturis, pars secunda (De homine)*, q. 71, a. 1, ad 3um, 593.

<sup>67</sup> “Provavelmente, conforme a edição Borgnet, o texto de Agostinho seria *De libero arbitrio*, lib. 2, cap. 10,(29), onde se lê: “istas tamquam regulas et quaedam lumina virtutum, et vera et incomutabilia et sive singula sive communiter adesse ad contemplandum eis qui haec valent sua quisque ratione ac mente conspiciere”. Tal citação também seria feita posteriormente por Tomás. Cf. infra, p.35, n. 84. Sobre o uso do argumento de autoridade na Idade Média, ver Chenu, M. D. *Introduction à l'étude de Saint Thomas d' Aquin*. Paris, Montreal; Vrin, Inst. D' Études Médiévales. 1950, p. 106-131.

<sup>68</sup> “Sine praeiudicio dico quod synderesis est specialis vis animae, in qua secundum Augustinum universalis iuris descripta sunt. Sicut enim in speculativis sunt principia et dignitates, quae non addiscit homo, sed sunt in ipso naturaliter et iuvatur ipsis ad speculationem veri, ita ex parte operabilium quaedam sunt universalis dirigentia in opere, per quae intellectus practicus iuvatur ad discretionem turpis et honesti in moribus, quae non discit homo, sed secundum Hieronymum est lex naturalis scripta in spiritu humano. Et dicuntur ab Augustino universalis iuris, sicut est non esse fornicandum, et non esse occidendum, et afflicto esse compatiendum, et huiusmodi; et subiectum illorum synderesis est; et propter hoc ab Augustino vocatur naturale iudicium, a Graecis autem synderesis, eo quod cohaeret iudicio universalis circa quae non est deceptio.” B. ALBERTI MAGNI, *Opera Omnia*, edit. Borgnet, t. 35, *Summa de Creaturis, pars secunda (De homine)*, q. 71, a. 1, *solução*, p. 593.

então a conclusão o ditame prático da consciência, a obrigação do que se deve fazer ou não.<sup>69</sup>

\*\*\*

Procurou-se até aqui mostrar como foi inquietante o debate sobre o termo *synderesis* de que se ocuparam os pensadores medievais que precederam a investigação do Aquinate. Percebe-se que as confusões conceituais sugeridas pela *Glosa* de Jerônimo a partir da novidade do termo *syntèresin* (*centelha de consciência*), ensejaram questões e desdobramentos importantes, principalmente no que se refere à filosofia moral e a psicologia racional que lhe dá suporte.

Assim, diante dos desdobramentos e da fecundidade desse debate sobre a sindérese, saber se o termo *syntèresis* foi uma adulteração ou não do termo *syneidesis*, é questão de menor importância no momento. O que realmente interessa é notar os principais contornos que a questão adquiriu durante essa trajetória e que se constituem no cenário a partir do qual Tomás de Aquino desenvolverá sua investigação.

Como se pode perceber pelo percurso de alguns dos predecessores de Tomás de Aquino, além das questões clássicas sobre a sindérese, a saber, sua falibilidade, sua extinção e sua natureza, Tomás terá que dar conta da imprecisão conceitual expressa

---

<sup>69</sup> “Dicimus quod conscientia conclusio est rationis practicae ex duobus praemissis...Maior autem istius syllogismi est synderesis, cuius est inclinare in bonum per universales rationes boni. Minor vero est rationis, cuius est conferre particulare ad universale. Conclusio autem est conscientiae. Quod sic probatur. Ab omnibus communiter supponitur quod conscientia aggravat vel excusat in toto vel in parte. Inter tres autem actus praehabitos primus non attingit actum particularem sive opus meritorium vel demeritorium hoc vel illud; secundus autem qui rationis est non est de faciendo, sed de ratione faciendi cum enim dicit quod hoc est bonum, rationem dicit faciendi; sed nec adhuc imperat faciendum vel no faciendum. Sed quando infert per modum sententiae hoc esse faciendum vel no faciendum tunc excusat si sequitur in illo opere, vel accusat si non sequitur.” Ibidem, q. 72, a. 1, *solução*. p.599.

principalmente nos termos *sindérese*, *consciência* e *lei natural* e da imprecisão ligada à maneira de conceber o relacionamento entre tais termos e seus respectivos conceitos, como também terá necessariamente que interpretar e incorporar em seu pensamento moral a tese tradicional da *sindérese* como uma “potência com hábito” (*potentia habitualis*), herança de Felipe o chanceler. Além disso, Tomás se defrontará com a tradição agostiniana da *ratio superior e ratio inferior*, que identificava a *sindérese* com a parte superior da razão. Da mesma forma terá que operar uma tomada de posição face ao voluntarismo da Escola Franciscana, que identificava a *sindérese* com a vontade natural. Sobretudo, Tomás terá como desafio introduzir com maior contundência a tradição aristotélica dentro do debate sobre a questão da *sindérese*, tarefa essa que já havia sido encetada por seu mestre Alberto Magno, o que implicará em seu esforço para distanciar o conceito de *sindérese* da idéia de potência, como era sugerido em sua vinculação com a razão superior e com a vontade, e, então, concebê-lo como um hábito natural dos primeiros princípios do que é matéria de ação em comparação com conceito aristotélico do intelecto dos princípios (*intellectus principiorum*) no que é matéria de especulação.

---



### 3 A QUESTÃO DA SINDÉRESE NA OBRA DE TOMÁS DE AQUINO

Tomás apresenta seu estudo da sindérese em três obras principais: o *Escrito sobre as Sentenças de Pedro Lombardo*<sup>70</sup>, as *Questões disputatas sobre a verdade*<sup>71</sup> e a *Suma de teologia*<sup>72</sup>. Secundariamente, temos citações da sindérese nas *Questões disputadas sobre o mal*<sup>73</sup> e nos *Comentários aos escritos paulinos (aos Efésios)*<sup>74</sup>.

Na análise que se fará do conceito de sindérese na obra de Tomás de Aquino, estudar-se-ão primeiramente as questões tradicionais: se a sindérese é potência ou hábito?; se ela é infalível?; se ela se extinguiria em alguém?. Depois, abordar-se-á a sindérese nos textos tomistas que tratam de outros conceitos relevantes que compõem a estrutura do conhecimento e da ação moral, evidenciando aí suas relações principalmente com a consciência, a lei natural e a virtude da prudência.

---

<sup>70</sup> *In Sent.* II, dist. 7, q.1, a.2; dist. 24, q. 2, a.3 e a. 4; dist. 39, q.3, a. 1; *In Sent.* III, dist. 33, q. 2, a. 4.

<sup>71</sup> *De veritate*, q. 16, a. 1, a. 2, a. 3; q. 17, a. 1 e a. 2.

<sup>72</sup> *Summa theologiae*, Ia, q. 79, a. 12 e a. 13; Ia IIae, q. 94, a. 1 e a. 2; IIa IIae, q. 47, a. 6.

<sup>73</sup> *De malo*, q. 3, a. 12; q. 16, a. 6.

### 3.1 A questão da natureza da sindérese

#### 3.1.1 Escrito sobre as Sentenças

Em três momentos principais Tomás de Aquino aborda diretamente as questões relativas à natureza da sindérese, respectivamente no *Escrito sobre as Sentenças* de Pedro Lombardo<sup>75</sup>, no *De veritate*<sup>76</sup> e na *Suma de teologia*<sup>77</sup>, todavia há elementos importantes para a compreensão da natureza da sindérese em outros textos que não tratam diretamente dessa questão, como aqueles que abordam as questões sobre a consciência.

Na análise dos textos observar-se-á que Tomás vai depurando o conceito de sindérese de seus vínculos com a tese tradicional da “*potentia habitualis*”, mostrando que essa expressão é apenas uma forma lingüística aceitável, mas que não há um correspondente ontológico da mesma, pois o que existe na realidade são as potências e os hábitos que as aperfeiçoam. Por outro lado, Tomás vai gradualmente libertando o conceito de sindérese da dependência da parte afetiva da alma e a direcionando para a parte cognitiva, isto é, dando maior relevo à sindérese como o hábito do conhecimento dos primeiros princípios e menos ênfase ao seu papel de inclinar para o bem e murmurar contra o mal.

---

<sup>74</sup> *Ad Ephesios*, lect. VI, nº 232.

<sup>75</sup> *In Sent.* II, dist. 24. q.2, a.3.

<sup>76</sup> *De veritate*, q.16, a.1.

<sup>77</sup> *Summa theologiae*, Ia, q.79, a.12.

O primeiro tratamento do problema da natureza da *sindérese* se encontra no *Escrito*<sup>78</sup>, na distinção 24 do livro II, em que Tomás aborda a questão da graça e da potência do homem antes do pecado. Na primeira questão é tratado do tema do livre arbítrio e na segunda questão os temas da sensualidade, da parte superior e inferior da razão, da *sindérese* e da consciência.

Assim, nessa distinção, na questão 2, artigo 3, Tomás enfrenta pela primeira vez o problema da natureza da *sindérese*: “*Utrum synderesis sit habitus vel potentia*”<sup>79</sup>. Primeiramente, apresenta cinco razões(argumentos iniciais) que caracterizam a *sindérese* como uma potência e depois dois argumentos em sentido contrário(*sed contra*) que a definem como um hábito. Por sua vez, na solução, bem como nas respostas aos argumentos iniciais, Tomás confirmará a *sindérese* como um hábito.<sup>80</sup>

---

<sup>78</sup> Depois dos comentários à *Sagrada Escritura*, comentar as *Sentenças* de Pedro Lombardo era passagem obrigatória para todos os candidatos ao grau de mestre em teologia. Era a prova de competência que o bacharel sentenciário deveria dar ao seu mestre antes de ajudá-lo nas disputas. O livro das *Sentenças* foi publicado definitivamente nos anos 1155-1158 e introduzido na universidade por Alexandre de Hales, que o tomou como texto base de 1223 a 1227, dividindo-o em distinções, capítulos e artigos, mas originalmente era dividido em livros e capítulos e reunia as diversas opiniões (*sentenças*) dos Padres da Igreja sobre os mais diversos temas tratados em teologia. Tomás, em seu comentário, apresenta considerações sobre cada “*distinctio*” que se desenvolviam na forma de questões disputadas subdivididas em artigos e subartigos (*quaestiunculae*), sendo que no início das questões havia uma “*divisio textus*” e no final havia uma “*expositio textus*”, onde era mais flagrante a independência do comentador em relação à distinção original do Lombardo. Nesta fase podemos notar um cuidado de Tomás em respeitar o mestre Alberto Magno e toda a tradição dos pensadores, as autoridades, em suas ponderações. Estes comentários das *Sentenças* podem ser considerados obras teológicas originais pois geralmente eram introduzidas novas considerações para além do texto de Pedro Lombardo. As *Sentenças* de Pedro Lombardo têm uma divisão temática que inspirará Tomás de Aquino na organização da *Suma de Teologia*, na qual Deus aparece como tema principal da matéria teológica, isto é, Deus é o centro e todas as coisas se relacionam a Ele “*ad extra*” ou “*ad intra*”, como no enfoque neoplatônico, as coisas vêm de Deus e retornam a Ele. Torrel, J.P. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino*. p.47 e ss.

<sup>79</sup> *Ibidem*, q.2, a.3.

<sup>80</sup> Cf. Blanche, F. A. Le vocabulaire de l’argumentation et la structure de l’article dans les ouvrages de Saint Thomas. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*. Paris, quatorzième année, n° 2, avril, 1925., pp.167-187. Mostra-se nesse artigo que há quatro partes no método de investigação na forma de questão em Tomás de Aquino. Primeiro é apresentada a questão geralmente na forma de uma alternativa, que, às vezes, é uma oposição de contradição e, às vezes, é uma oposição de contrariedade. Em segundo lugar são apresentados os argumentos à favor da primeira parte da alternativa e em seguida para a segunda parte,

No primeiro argumento inicial, faz referência à *Glosa* de Jerônimo<sup>81</sup>, mostrando que a *sindérese* é contraposta às outras potências da alma: racional, concupiscível, irascível. Assim, a *sindérese* seria uma potência, pois tudo aquilo que está incluído na mesma divisão parece ter a mesma noção.<sup>82</sup>

No segundo argumento refere-se novamente à *Glosa* de Jerônimo, dizendo que o espírito não pertence à parte animal, mas à parte racional e esta é chamada *sindérese*. Dessa forma, a *sindérese* é potência, já que se denomina potência a parte racional.<sup>83</sup> Em seguida, observa que o hábito não se inscreve a não ser em uma potência. Ora, Agostinho<sup>84</sup> diz que

portanto não encontra-se aí a posição de Tomás. Por terceiro, a solução da questão onde Tomás demonstra a sua tese e, por último, na quarta parte, há a refutação dos argumentos da segunda parte e que não concordam com a tese demonstrada. Cf. O. Bird, *How to Read an article of the Summa. The New Scholasticism*. Washington, V. XXVII, p. 129-159, 1953.

<sup>81</sup> “Plerique, juxta Platonem, rationale animae, et irascitivum, et concupiscitivum, quod ille *logikon* et *thymikon* et *epithymetikon* vocat, ad hominem et leonem ac vitulum referunt... Quartamque ponunt quae super haec et extra haec tria est, quam Graeci vocant *synderesin*...” Cf. S.HIERONYMI *Commentarium in Ezechielem* lib. I, cap. I (P. L. 25, 22). In: Odon Lottin, *Syndérèse et conscience aux XII et XIII siècles*, p. 103-104. Cf. Ver supra, nota 21.

<sup>82</sup> “1. Videtur quod synderesis sit potentia, e non habitus. Ea enim quae veniunt in eadem divisionem videntur esse unius rationis. Sed synderesis dividitur contra alias animae potentias, scilicet contra rationalem, et concupiscibilem, et irascibilem, ut patet ex Glossa Hieronymi Ezech., I, col.22, t. V Op. Hier. Ergo videtur quod sit potentia.” *In Sent.* II, d. 24, q.2, a.3, *arg.* 1.

<sup>83</sup> “Praeterea, Hieronymus dicit Malach., II, super illud: Custodite spiritum vestrum, etc., col. 1561, t. VI: ‘Spiritus dicitur non pars animalis, quae non percipit ea quae sunt Dei, sed rationalis’ Hanc autem vocat synderesim, I Ezech., col. 22, t. V. Sed rationalis potentiam nominat. Ergo videtur quod sit potentia.” *Ibidem*, *arg.* 2.

<sup>84</sup> Há uma imprecisão sobre essa referência a Agostinho. Tomás toma emprestado esse argumento de seu mestre Alberto Magno: “Item, Quod ipsa sit virtus animae habetur a beato Augustino, qui dicit, quod universalis juris scripta sunt naturaliter in naturali iudicatio: appellans naturale iudicatum synderesim. Cum igitur habitus non sit nisi in potentia et virtute animae, erit synderesis potentia quaedam animae.” *Beati Alberti Magni, Opera Omnia*, edita cura A. Borgnet. Vol. xxxv, *Secunda Pars Summae de Creturis*. Parisiis, 1896. q. 71, a. 1, *arg.* 2, p. 590-91. A edição Borgnet remete-se ao *De libero arbitrio*, livro II, cap. 10, onde se lê: “Instas tamquam regulas et quaedam lumina virtutum, et vera et incomutabilia et sive singula sive communiter adesse ad contemplandum eis qui haec valent sua quisque ratione ac mente conspiceret”. Todavia, segundo Lottin, melhor seria remeter-se ao livro 3, capítulo 20: “Non enim ante omne meritum boni operis parum est accepisse naturale iudicium quo sapientiam praeponat errori et quietem difficultati”, que também é citado por Alexandre de Hales: “Tertio de libero arbitrio: ante omne meritum boni operis, non est parum accepisse naturale iudicium quo sapientiam praeponat errori et quietem difficultati. Sed hoc naturale iudicium est syndereseos; est enim naturale iudicatum, sicut dicit Basilius: Iniacet nobis iudicativum id est discretivum vivanti et eligendi. Erit ergo synderesis ipsa ratio, cum iudicativum in nobis ratio dicatur” Alexandre de Hales, *Summa theologica*, ed. Quaracchi, t. 2, 1928, n° 418, p. 492. Cf. Odon Lottin, *Syndérèse et conscience aux XII et XIII siècles*, p. 179 e 211. Ver supra, nota 68.

os preceitos universais do direito estão inscritos no judicatório natural que é a *sindérese*. Como dos universais do direito há um certo hábito, então a *sindérese*, onde se inscrevem, é uma potência.<sup>85</sup> Na sequência, há a comparação entre *sindérese* e livre arbítrio. Competindo a ambos um juízo, são idênticos e como o livre arbítrio é uma potência, então a *sindérese* também é uma potência.<sup>86</sup> Finalmente, é argüido que a *sindérese* não pode ser hábito, pois este pode ser perdido, enquanto ela sempre permanece remurmurando contra o pecado, mesmo após a morte. Portanto, é uma potência.<sup>87</sup>

Nos argumentos em sentido contrário, primeiramente Tomás elabora um argumento que é calcado na tese aristotélica de que as potências racionais se direcionam aos opostos e que se tornará recorrente nessa questão da natureza da *sindérese*. Assim, apresenta a *sindérese* como hábito, pois ela tende sempre para o bem, portanto, numa só direção, por que nunca erra, enquanto a potência pode ter direções opostas<sup>88</sup>. Por outro lado, continua no próximo argumento, os opostos pertencem ao mesmo gênero. Ora, a *sindérese* se opõe à concupiscência (*fomes*); sendo esta um hábito, que sempre tende para o mal, a *sindérese* é um hábito que sempre tende para o bem.<sup>89</sup>

---

<sup>85</sup> “Praeterea, habitus non inscribitur nisi potentiae. Sed Augustinus dicit quod universalis juris praecepta scripta sunt in naturali iudicatorio, quod est synderesis. Ergo cum universalium juris sit aliquis habitus, videtur quod synderesis, cui inscribuntur, sit potentia quaedam.” *In Sent.* II, d. 24, q.2, a.3, *arg.* 3.

<sup>86</sup> “Praeterea, ex identitate actuum colligitur identitas potentiarum. Sed, ut ex inducta auctoritate patet, ad synderesim pertinet iudicium. Cum ergo liberum arbitrium a iudicando nominetur, videtur quod synderesis sit idem quod liberum arbitrium. Sed liberum arbitrium est potentia. Ergo et synderesis.” *Ibidem*, *arg.* 4.

<sup>87</sup> “Praeterea, habitus amittitur vel per oblivionem, vel alio modo. Sed synderesis semper manet, quae etiam post mortem remurmurat, cuius murmur vermis dicitur. Ergo synderesis nominat potentiam e non habitum.” *Ibidem*, *arg.* 5.

<sup>88</sup> “Sed contra, potentia rationalis se habet ad opposita. Sed synderesis se habet determinate ad unum, quod (parum quia) nunquam errat. Ergo videtur quod non sit potentia, sed habitus. *Ibidem*, *sed contra* 1.

<sup>89</sup> Praeterea, opposita in idem genus reducuntur. Sed synderesi opponitur *fomes*: sicut enim *fomes* semper ad malum instigat, ita et synderesis semper in bonum tendit. Cum igitur *fomes* sit habitus quidam, ut in *Littera* dicitur, videtur etiam quod synderesis habitum nominet.” *Ibidem*, *sed contra* 2. Cf. ODON LOTTIN. *Syndérèse et conscience aux XII et XIII siècles*, p. 103-349. A oposição entre *synderesis* e *fomes* é recorrente

Na solução da questão são mencionadas várias autoridades<sup>90</sup>, uma de Agostinho e quatro de Aristóteles, o que deixa transparecer que a concepção de Tomás deve mais a Aristóteles, embora não discorde de Agostinho. Talvez seja por isso que o início do corpo do artigo diga que Agostinho “diz” e Aristóteles “prova”, bem como termina o corpo do artigo com duas referências importantes aos *Segundos analíticos* a respeito do conhecimento dos princípios. Notando ainda que na solução do *De veritate* da questão paralela sobre a natureza da *sindérese*, como se verá, somente é citada uma autoridade de Dionísio. Enfim, no corpo do artigo, a conceitualização da *sindérese* como um hábito se dá basicamente pela distinção entre razão e intelecto numa analogia entre a ordem prática e especulativa, bem como mostrando que a ordem do conhecimento é paralela à ordem física, em que o movimento procede do imóvel e o dessemelhante do que se apresenta sempre do mesmo modo.

Primeiramente se observa que Agostinho diz (*dicit*) e Aristóteles prova (*probat*) o seguinte: todo movimento procede de um motor imóvel e tudo que se apresenta diferentemente procede de algo que se apresenta sempre do mesmo modo. Ora, tal princípio que diz respeito ao movimento das coisas naturais se aplica ao procedimento da razão. Como de fato a razão se apresenta numa diversidade e de certo modo seja movimento, conforme conduz dos princípios às conclusões e pode falhar na confrontação, é necessário que toda razão proceda a partir de um conhecimento que apresenta uma certa uniformidade

---

nos estudos e tratados desde o início das especulações sobre a *sindérese* e relacionada principalmente à questão da extinção da *sindérese*.

<sup>90</sup> Cf. Chenu, H. D. *Introduction a l'étude de Saint Thomas d' Aquin*. Montréal, Institute d'Études Médiévales, Paris: Vrin, 1965, cap. 4, p. 106-131. O sentido de autoridade aqui é que o próprio texto é invocado como uma autoridade e não como tendo autoridade, isto é, os textos são tidos como fontes autênticas, mesmo que não se determine sua autoria.

e repouso, o que não é feito por discurso de investigação, mas é oferecido prontamente ao intelecto. Da mesma forma que a razão no que é matéria de especulação se deduz a partir de alguns princípios evidentes (*per se nota*) acerca dos quais se fala do hábito do intelecto, assim também é necessário que a razão prática se deduza a partir de alguns princípios evidentes, como por exemplo “o que é mau não deve ser feito”, “deve-se obediência aos preceitos de Deus”, etc. O hábito desses princípios é a *sindérese*. Onde, digo que a *sindérese* se distingue a partir da razão prática não precisamente pela substância da potência, mas pelo hábito, que é de certo modo inato na nossa mente pela própria luz do intelecto agente, como acontece a respeito do hábito dos princípios da especulação, por exemplo: “qualquer todo é maior que sua parte”, embora, para a determinação do conhecimento deles precisemos dos sentidos e da memória. Por isso, conhecidos os termos, são imediatamente conhecidos por nós.

No final da solução Tomás interpreta brevemente a tese de Felipe da *sindérese* como “*potentia habitualis*”, adiando para o *De veritate* (q. 16, a. 1) uma interpretação mais detida da mesma. Portanto, conclui Tomás, digo que a *sindérese* designa ou apenas um hábito, ou uma potência, ao menos, substrato de um hábito que é inato em nós.<sup>91</sup>

---

<sup>91</sup> “Respondeo dicendum, quod, sicut est de motu rerum naturalium, quod omnis motus ab immobili movente procedit, ut dicit Augustinus, VIII Super Genesin, cap. XXVI, col. 391, t. III e Philosophus probat in VII Phisycor., a text. 1 ad 9, et VIII, a text. 21 ad 45, et omne dissimiliter se habens ab uno eodemque modo se habente, ita etiam oportet quod sit in processu rationis; cum enim ratio varietatem quamdam habeat, et quodammodo mobilis sit, secundum quod principia in conclusiones deducit, et in conferendo decipi potest, oportet quod omnis ratio ab aliqua cognitione procedat, quae uniformitatem et quietem quamdam habeat: quod non fit per discursum investigationis, sed subito intellectui offertur; sicut enim ratio in speculativis deducitur ab aliquibus principiis per se notis quorum habitus intellectus dicitur, ita etiam oportet quod ratio practica ab aliquibus principiis per se notis deducatur ut quod est malum non esse faciendum, praeceptis Dei obediendum fore, et sic de aliis: et horum quidem habitus est *synderesis*. Unde dico quod *synderesis* a ratione practica distinguitur non quidem per substantiam potentiae, sed per habitum, qui est quodammodo innatus menti nostrae ex ipso lumine intellectus agentis, sicut et habitus principiorum speculativorum, ut omne totum est majus sua parte, et hujusmodi; licet ad determinationem cognitionis eorum sensu et memoria indigeamus,

Na última parte dessa questão, Tomás rechaça os argumentos iniciais que sugeriam ser a *sindérese* uma potência. Responde primeiramente que a *sindérese* se contrapõe às outras potências da alma pela diversidade do hábito e não por diferença da substância da potência, da mesma forma que o *intellectus principiorum* é contraposto à razão especulativa e se distingue dela.<sup>92</sup> Depois, observa que a parte racional não é chamada *sindérese* pura e simplesmente, mas na medida em que concerne a tal hábito.<sup>93</sup> Bem como, afirma que os universais no que respeita ao direito estão inscritos na *sindérese* como o que está contido em um hábito se inscreve no hábito, e não como um hábito se inscreve em uma potência, do mesmo modo que os princípios do que é geométrico se inscrevem na geometria (no hábito desta ciência).<sup>94</sup> Por outro lado, em relação à identificação da *sindérese* com o livre arbítrio, responde que o juízo universal pertence à *sindérese* de acordo com os princípios universais do direito, pois as conclusões são julgadas pelos princípios e a ciência resolutória é chamada de arte judicativa; enquanto ao livre arbítrio cabe o juízo particular acerca de um operável particular, que é o juízo de escolha. Assim, a *sindérese* não se identifica com o livre arbítrio.<sup>95</sup> Enfim, afirma que o hábito natural nunca se perde, como é evidente no que

---

ut in II Poster., cap. Ult., dicitur. Et ideo statim cognitis terminis, cognoscuntur ut, in I Poster., cap. I dicitur. Et ideo dico quod synderesis vel habitum tantum nominat, vel potentiam saltem substitutam (Parm.: subjectam) habitui sicut (Parm.: sic) nobis innato.” Ibidem, *solução*.

<sup>92</sup> “Ad primum ergo dicendum, quod synderesis dividitur contra alias potentias, non quasi diversa per substantiam potentiae, sed per habitum quemdam; sicut si intellectus principiorum contra speculativam rationem dividetur.” Ibidem, *ad 1*.

<sup>93</sup> “Ad secundum dicendum, quod rationalis pars non simpliciter vocatur synderesis, sed secundum quod talem habitum concernit.” Ibidem, *ad 2*.

<sup>94</sup> “Ad tertium dicendum, quod universalis iuris non inscribuntur synderesi, quasi habitus potentiae, sed magis quasi collecta in habitu inscribuntur ipsi habitui; sicut principia geometricalia geometrie inscribuntur.” Ibidem, *ad 3*.

<sup>95</sup> “Ad quartum dicendum, quod iudicium non eodem modo libero arbitrio et synderesi convenit: quia ad synderesim pertinet universale iudicium, secundum universalis iuris principia; semper enim de conclusionibus per principia iudicatur; unde in scientia resolutoria iudicandi ars dicitur; sed ad liberum arbitrium pertinet iudicium particulare de hoc operabili, quod est iudicium electionis. Unde synderesis non est idem quod liberum arbitrium.” Ibidem, *ad 4*.



se refere ao hábito dos princípios especulativos, que o homem sempre retém; isso vale também para a *sindérese*.<sup>96</sup>

Ainda no livro II do *Escrito*, distinção 39, questão 2, artigo 2: “*Utrum voluntas qua homo naturaliter vult bonum et qua vult malum sit eadem*”, há referência, embora sem usar o termo *sindérese*, ao tema de sua natureza. Na solução da questão Tomás distingue a vontade natural da vontade deliberada, como também mostra que a vontade racional inclina para o bem pois isso pertence à natureza do homem ou por se seguir à apreensão natural dos princípios universais do direito. Essa distinção continua na segunda resposta aos argumentos iniciais na qual Tomás mostra que o erro da vontade se encontra na vontade deliberada que depende da razão inquiridora e não na vontade natural que depende do conhecimento natural dos princípios indemonstráveis no que é matéria de ação.

Assim, na solução, Tomás mostra que aquilo pelo que alguém quer o bem e o mal (a vontade) pode ser dito de três modos: como princípio que inclina para o bem ou o mal, como algo que escolhe entre o bem e o mal e como ato da própria vontade. O que diz respeito à *sindérese* é a observação de que a vontade como princípio que inclina para o bem, é vontade racional, conforme pertença à natureza do homem, ou conforme seja conseqüência da apreensão natural dos princípios universais do direito.<sup>97</sup>

---

<sup>96</sup> “Ad quintum dicendum, quod habitus naturalis nunquam amittitur, sicut patet de habitu principiorum speculativorum, quem semper homo retinet; et simile est etiam de *synderesi*.” Ibidem, *ad 5*.

<sup>97</sup> “Respondeo dicendum, quod illud quo aliquis bonum et malum vult, potest tripliciter dici. Uno modo illud principium quod est inclinans ad bonum vel malum; et hoc modo non est idem quo aliquis vult bonum et malum: quia ipsa voluntas sensualitatis inclinatur naturaliter in delectabile carnis, quod est sibi conveniens, et hominis est malum in quantum est homo; voluntas autem rationalis, prout est natura hominis, sive prout consequitur naturalem apprehensionem universalium principiorum juris, est quae in bonum inclinatur. Secundo modo potest dici quo aliquis vult bonum vel malum, illud quo quis eligit bonum vel malum, sequendo hanc vel illam inclinationem; et sic est eadem voluntas qua aliquis vult bonum et malum. Tertio modo potest dici actus voluntatis, et sic non est dubium alium esse actum voluntatis quo voluntas vult bonum, et quo vult malum in actu. Ibidem, dist. 39, q. 2, art. 2, *solução*.”

Depois, na resposta ao segundo argumento inicial, demonstra que a vontade deliberada e natural dizem respeito à mesma potência, mas se diferenciam conforme elas são o que se segue a partir do juízo da razão. Assim, a vontade natural é aquela que decorre dos princípios indemonstráveis da razão no que se refere à ação, naturalmente conhecidos e que se apresentam como fins, pois na ordem da ação os fins ocupam o lugar dos princípios; por sua vez, o fim do homem é naturalmente conhecido pela razão como sendo bom e devendo ser apetecido. A vontade que se segue a este conhecimento é a vontade como natureza. Algo verdadeiro é conhecido na razão pela investigação e isso acontece da mesma maneira no que é matéria de ação e de especulação; nos dois casos, tanto no que se refere à especulação quanto à operação, a razão inquiridora pode errar; donde a vontade que, por sua vez, se segue a esse conhecimento da razão, é chamada deliberada e pode tender para o bem ou para o mal, mas não pela mesma inclinação.<sup>98</sup>

Num outro texto do *Escrito* e que mais adiante também será mencionado no item que trata da relação da sindérese com a prudência, Tomás refere-se à sindérese somente como um hábito natural; assim como na razão especulativa são inatos os princípios das demonstrações, na razão prática são inatos os fins conaturais ao homem. Por isso, quando a vontade se relaciona com o fim não há virtudes morais porque ela se inclina naturalmente para o fim. Também na razão, na medida em que diz respeito ao fim, não há hábito

---

<sup>98</sup> “Ad secundum dicendum, quod voluntas ut deliberata et ut natura non differunt secundum essentiam potentiae: quia naturale et deliberatorium non sunt differentiae voluntatis secundum se, sed secundum quod sequitur iudicium rationis: quia in ratione est aliquid naturaliter cognitum quasi principium indemonstrabile in operabilibus, quod se habet per modum finis, quia in operabilibus finis habet locum principii, ut VI Ethicorum, cap. II, dicitur. Unde illud quod finis est hominis est naturaliter in ratione cognitum esse bonum et appetendum, et voluntas consequens istam cognitionem dicitur voluntas ut natura. Aliquid vero est cognitum in ratione per inquisitionem ita in operativis sicut in speculativis, et utrobique, scilicet tam in speculativis quam in operativis, contingit inquirentem rationem errare; unde voluntas quae talem cognitionem rationis

adquirido ou infuso mas apenas natural, isto é, a *sindérese*. É importante observar que, pela primeira vez, Tomás menciona que Aristóteles, na *Ética a Nicômaco* (Livro VI, cap. 2, 1139a), faz referência a algo semelhante à *sindérese* no lugar da qual o Filósofo coloca o intelecto no que se refere à ação.<sup>99</sup>

### 3.1.2 Questões disputadas sobre a verdade<sup>100</sup>

Na questão 16, artigo 1 do *De veritate*, Tomás retoma a questão da natureza da *sindérese*: “*Utrum synderesis sit potentia vel habitus*” como já havia feito no *Escrito*; todavia essa questão do *De veritate* é mais extensa que a do *Escrito*, o que é compreensível tendo em vista que as *Questões disputadas* em Tomás foram redigidas a partir das disputas

---

sequitur, deliberata dicitur, et in bonum et malum tendere potest, sed non ab eodem inclinante, ut dictum est. Ibidem, ad 2.

<sup>99</sup> “Questiuncula 4. Ad quartam quaestionem dicendum, quod prudentia est in ratione cognitiva practica sicut in subjecto. Sed sciendum, quod sicut in voluntate non potest esse virtus moralis ex parte illa qua est finis, propter naturalem inclinationem, ita etiam nec in ratione ex parte illa qua est de fine, quia finis est principium in operativis. Unde sicut in ratione speculativa sunt innata principia demonstrationum, ita in ratione practica sunt innati fines connaturales homini; unde circa illa non est habitus acquisitus aut infusus, sed naturalis, sicut synderesis, loco cuius Philosophus in 6 Ethic. ponit intellectum in operativis. In Sent. III, dist. 33, q. 2, a. 4, solução 4.

<sup>100</sup> No *De veritate* Santo Tomás dedica a questão 16 ao tema da *sindérese*, abordando aí diretamente as questões clássicas sobre a mesma: se é potência ou hábito; se pode pecar; se pode extinguir-se em alguém. Em seguida, na questão 17 sobre a consciência, também retoma as relações e diferenciações desta com a *sindérese*.

Depois da *lectio* que consistia em comentar um texto, firmou-se no século XIII uma outra forma de abordar um tema e ensiná-lo, a *quaestio*. Esta evoluiu para a chamada *disputatio*, onde havia uma discussão em torno de questões propostas pelos participantes e no final o mestre deveria dar a solução doutrinal, mostrando assim sua competência. Havia duas formas principais de disputa, a privada e a pública. Na primeira, participavam apenas o mestre, seu bacharel e os alunos. A segunda deveria ser proposta em intervalos regulares, como, por exemplo, as disputas *Quodlibets* que aconteciam durante a Quaresma e o Advento. É mais provável, segundo a crítica, que o *De veritate* pertença às disputas privadas, com o objetivo do ensino regular do mestre. Enquanto a unidade da disputa pública é a questão, a da privada é o artigo, sendo que Tomás reúne uma grande quantidade de artigos numa mesma questão, é de se imaginar que depois da disputa privada era feita a redação final, onde se reuniam os artigos em torno de questões. Por isso, pode-se afirmar que o *De veritate* foi elaborado ao longo dos três anos escolares (1256-1259) de ensino de Tomás em Saint-Jacques. É

estabelecidas na sala de aula, onde depois da dialética dos argumentos propostos para as alternativas da questão, o mestre dava a solução (*determinatio*)<sup>101</sup>. Assim, enquanto no *Escrito* são cinco argumentos iniciais e dois argumentos em sentido contrário, no *De veritate* são dezesseis argumentos iniciais e cinco argumentos em sentido contrário.

É importante notar que dos cinco argumentos iniciais do *Escrito*, três se repetem no *De veritate*, isto é, possuem a mesma formulação: os primeiros argumentos do *Escrito*<sup>102</sup> e do *De veritate*<sup>103</sup> nos quais se destaca a passagem da *Glosa* onde a *sindérese* indicaria uma potência por se contrapor às demais potências, pois o que pertence à mesma divisão é do mesmo gênero; o terceiro argumento do *Escrito*<sup>104</sup> e o quinto do *De veritate*<sup>105</sup>, que afirmam a *sindérese* como potência por ela conter o hábito dos princípios universais do direito, todavia no argumento do *De veritate* não se cita Agostinho<sup>106</sup>; como também no quarto argumento inicial do *Escrito*<sup>107</sup> e no décimo quinto do *De veritate*<sup>108</sup>, onde se afirma que a *sindérese* é uma potência pois ela é um juízo (*naturale iudicarium*) assim como o é o livre-arbítrio.

---

importante destacar que do *De veritate* possuímos o texto original ditado por Santo Tomás, uma exceção, pois da maioria de suas obras temos apenas as cópias. Torrel, J.P. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino*. p.71-77.

<sup>101</sup> Cf. Bird, Otto. How to read an article of the Summa. *The New Scholasticism*. Washington, Volume XXXVII, 1953, pp. 129-159.

<sup>102</sup> Ver supra, nota 82.

<sup>103</sup> “1. Et videtur quod sit potentia: ea enim quae veniunt in eandem divisionem sunt ejusdem generis; sed synderesis dividitur contra rationabilem, irascibilem et concupiscibilem in glosa Ieronymi Ez. I 9; cum igitur irascibilis et concupiscibilis et rationalis sint potentiae, synderesis potentia erit.” *De veritate*, q.16, a.1, arg. 1.

<sup>104</sup> Ver supra, nota 85.

<sup>105</sup> “Praeterea, habitui non inscribitur aliquid sed potentiae tantum; sed universalia principia iuris dicuntur inscribi synderesi; ergo ipsa potentiam nominat absolute.” *Ibidem*. arg 5.

<sup>106</sup> Ver supra, nota 84.

<sup>107</sup> Ver supra, nota .86.

<sup>108</sup> “Praeterea, officium synderesis videtur esse iudicare, unde et naturale iudicarium dicitur; sed liberum arbitrium a iudicando nomen accepit; ergo synderesis est idem quod liberum arbitrium: sed liberum arbitrium est potentia absolute, ergo et synderesis.” *Ibidem*. arg 15.

Por outro lado, são retomados também no *De veritate* dois argumentos contrários que foram formulados no *Escrito*: o primeiro argumento em sentido contrário do *Escrito* é equivalente ao primeiro do *De veritate*<sup>109</sup>, no qual se mostra que é falsa a tese de que a *sindérese* seja uma potência, pois, sendo uma potência racional, encontrar-se-ia aberta aos opostos; ora, a *sindérese* inclina sempre para o bem e nunca para o mal; o segundo argumento contrário do *Escrito* é semelhante ao terceiro argumento contrário do *De veritate*<sup>110</sup>, pois também afirma que a *sindérese* é um hábito que inclina sempre para o bem em oposição ao hábito da concupiscência (*fomes*) que sempre inclina para o mal.

As dezesseis argumentações iniciais reúnem os argumentos a favor de que a *sindérese* seja simplesmente uma potência. Por outro lado, esses argumentos enfatizam que ela não pode ser nem mesmo uma potência com hábito, diferentemente da questão do *Escrito* (II, dist. 24, q. 2, a. 3- *Utrum synderesis sit habitus vel potentia*), em que os argumentos iniciais apenas afirmavam que a *sindérese* é uma potência. A presença no *De veritate* desses argumentos relacionados à tese da *sindérese* concebida como uma potência com hábito, indicaria a polêmica e posição crítica que os estudantes e mestres medievais estavam adotando em relação à mesma, daí a necessidade de Tomás de interpretar com maior acuidade tal tese no corpo do artigo, já que no *Escrito* apenas passou rapidamente pela mesma.

---

<sup>109</sup> “Sed contra, si synderesis sit potentia oportet quod sit potentia rationalis; rationales autem potentiae se habent ad opposita; ergo synderesis ad opposita se habebit, quod patet esse falsum quia semper instigat ad bonum et nunquam ad malum.” Ibidem, *sed contra* 1. Ver supra, nota 88. (argumento recorrente)

<sup>110</sup> “Praeterea, fomes semper inclinatur ad malum, synderesis autem semper ad bonum; ergo ista duo directe opponuntur; sed fomes est habitus vel per modum habitus se habens: ipsa enim concupiscentia quae in pueris habitualis est secundum Augustinum, in adultis vero actualis, fomes esse dicitur; ergo et synderesis est habitus. Ibidem, *sed contra* 3. Ver supra, nota 89.

Agora, apresentar-se-ão mais de perto aqueles argumentos iniciais que incorporam novos elementos a essa problemática, principalmente com relação às objeções feitas à concepção da *sindérese* como uma potência com hábito.

O segundo argumento inicial sugere que houve na disputa uma objeção ao primeiro argumento<sup>111</sup> que afirmava ser a *sindérese* uma simples potência, pois observa (*sed dicebat*) que a *sindérese* não se diz simplesmente potência, mas potência com hábito. Contudo, responde-se que esta asserção, isto é, potência com hábito, parece inadequada, pois um sujeito com um acidente não se divide em contraposição ao sujeito compreendido pura e simplesmente; não seria uma divisão conveniente aquela na qual se dissesse que entre os animais um é o homem e outro o homem branco. Portanto, como o hábito se compara à potência assim como o acidente ao sujeito, parece que não se pode dividir convenientemente aquilo que nomeia tão somente a potência, como o racional, o concupiscível e o irascível em contraposição a aquilo que se designa potência com hábito.<sup>112</sup>

Ainda nessa relação e distinção entre hábito e potência, o terceiro argumento inicial diz: em uma única potência há diversos hábitos; ora, se em razão do hábito uma potência se distinguisse, então quantos são os hábitos da potência tantos deveriam ser os membros daquela divisão em que as partes da alma se distinguem entre si.<sup>113</sup>

---

<sup>111</sup> Ver supra, nota 103.

<sup>112</sup> “Sed dicebat quod non significat potentiam absolute sed potentiam cum habitu. -- Sed contra, subiectum cum accidente non dividitur contra subiectum absolute sumptum; non enim esset conveniens divisio qua diceretur animalium aliud homo, aliud homo albus; ergo cum habitus comparetur ad potentiam sicut accidens ad subiectum, videtur quod non possit convenienter dividi id quod dicit potentiam tantum, ut rationalis et concupiscibilis et irascibilis contra id quod nominat potentiam cum habitu. *De veritate*. Q. 16, a. 1, arg. 2.

<sup>113</sup> “Praeterea, unius potentiae contingit esse diversos habitus; si ergo ratione habitus una potentia contra aliam distingueretur, quot sunt habitus potentiarum tot membra esse deberent illius divisionis qua partes animae ad invicem distinguuntur.”Ibidem, arg. 3.

Como também, algo único e idêntico não pode ser regulante e regulado; ora, a potência é regulada pelo hábito; logo, a potência e o hábito não podem coincidir no mesmo de maneira que um único nome designe simultaneamente a potência e o hábito.<sup>114</sup>

Por outro lado, de dois não pode fazer-se um, a não ser que um deles mude; ora, aquele hábito natural que é designado pelo nome de *sindérese* não muda, pois é preciso que o que é natural permaneça; nem, por sua vez, as potências da alma mudam; assim parece que a partir do hábito e da potência não pode fazer-se um de modo que ambos possam ser nomeados com um único nome.<sup>115</sup>

O sétimo argumento inicial considera que a sensualidade se opõe à *sindérese*, porque como a sensualidade sempre inclina para o mal, a *sindérese* sempre para o bem; ora, a sensualidade é potência pura e simplesmente sem hábito; portanto, a *sindérese* também denomina uma potência pura e simplesmente.<sup>116</sup> Esse argumento inicial, juntamente com o primeiro e o nono, se constituirão nos três argumentos iniciais da questão 79, artigo 12, da *Suma de teologia* que também trata da questão da natureza da *sindérese*.

O argumento seguinte se apóia na *Metafísica* de Aristóteles: a noção que o nome significa é a definição (Met. IV, 7, 1012 a 23); logo, aquilo que não é uno do mesmo modo como é definível não pode ser denominado por um único nome; ora, o agregado de sujeito e acidente, como isto que chamo de “homem branco”, não pode ser definido, como é provado

---

<sup>114</sup> “Praeterea, nihil unum et idem potest esse regulans et regulatum; sed potentia per habitum regulatur; ergo non potest potentia et habitus in idem concidere ut unum nomen potentiam et habitum designet simul.” Ibidem, *arg.* 4.

<sup>115</sup> “Praeterea, ex duobus non potest unum fieri nisi eorum altero trasmutato; sed habitus ille naturalis quem significare dicitur nomen synderesis non mutatur, quia naturalia oportet manere; nec iterum potentiae animae trasmutantur, et ita videtur quod ex habitu et potentia non potest unum fieri ut utrumque uno nomine nominari possit.” Ibidem, *arg.* 6.

no livro VII (3, 1029 b 27) da *Metafísica*; da mesma forma, também o agregado de potência e hábito; portanto, a potência com hábito não pode ser significada por um único nome.<sup>117</sup>

O nono argumento inicial também é recorrente em Tomás.<sup>118</sup> Neste identifica-se a sindérese com a *ratio superior* e, por isso, ela seria então uma potência. A citação de Agostinho falaria de um “*judicatório natural*” que Tomás de Aquino interpreta como equivalente à sindérese (*quod nos synderesim dicimus*). Nesse judicatório natural, equivalente à sindérese, estão algumas regras e luzes das virtudes, verdadeiras e imutáveis. Ora, aderir às razões imutáveis é próprio da razão superior (*De Trinitate* XII, 7, PL 42, 1005). Logo, a sindérese é uma potência em sentido puro e simples.<sup>119</sup>

No décimo argumento inicial, novamente citando Aristóteles (*II Ethicorum*, cap. 5, 1105 b 20), observa-se que tudo o que se encontra na alma, ou é potência, ou hábito, ou paixão; logo, ou esta divisão do Filósofo é insuficiente, ou não existe algo na alma que seja simultaneamente potência e hábito.<sup>120</sup>

<sup>116</sup> “Praeterea, sensualitas synderesi opponitur, quia sicut sensualitas inclinatur semper ad malum ita synderesis semper ad bonum; sed sensualitas est absolute potentia sine habitu; ergo et synderesis potentiam nominat absolute.” Ibidem, *arg. 7*.

<sup>117</sup> “Praeterea, ut dicitur in IV Metaphysicae, ratio quam significat nomen est diffinitio; ergo illud quod non est hoc modo unum quo diffinibile est, uno nomine nominari non potest; sed aggregatum ex subiecto et accidente, ut hoc quod dico homo albus, diffiniri non potest, ut probatur in VII Metaphysicae, et sic etiam nec aggregatum ex potentia et habitu; ergo non potest potentia cum habitu uno nomine significari.” Ibidem, *arg. 8*.

<sup>118</sup> No *Escrito* (II, dist. 24, q. 2, a. 3, arg. 3), há referência a Agostinho no que se refere à capacidade natural de julgar (naturale iudicatorium), porém a citação do *De libero arbitrio* é omitida. Como também, esse argumento será retomado por Tomás na *Suma de teologia* (*Iª parte*, q. 79, a. 12, arg. 3).

<sup>119</sup> “Praeterea, superior ratio potentiam nominat absolute; sed synderesis est idem quod superior ratio ut videtur: ut enim dicit Augustinus in libro De libero arbitrio, in naturali iudicatorio quod nos synderesim dicimus adsunt “quaedam regulae et lumina virtutum et vera et incommutabilia”. Incommutabilibus autem rationibus adhaerere secundum Augustinum in XII De trinitate, est superioris rationis; ergo synderesis est potentia absolute.” Ibidem, *arg. 9*.

<sup>120</sup> “Praeterea, secundum Philosophum in II Ethicorum, omne quod est in anima est potentia aut habitus aut passio, ergo vel divisio Philosophi est insufficiens, vel non est aliquid in anima quod sit simul potentia et habitus.” Ibidem, *arg. 10*.



No décimo primeiro argumento, Tomás utiliza-se do conceito de “*fomes*” (concupiscência ou má inclinação), o mesmo que já mencionara nos argumentos em sentido contrário do *Escrito* (II, dist. 24, q. 2. a. 3) e que menciona também nos argumentos contrários dessa questão do *De veritate* (q. 16, a. 1); todavia a formulação aqui leva a concluir que a *sindérese* é uma potência pura e simplesmente, e não um hábito como acontece nos argumentos em sentido contrário do *Escrito* e do *De veritate*. Eis o argumento: os contrários não podem estar no mesmo; ora, a concupiscência (*fomes*) nos é inata e sempre inclina para o mal; logo, em nós, não pode haver algum hábito que sempre inclina para o bem; assim, a *sindérese*, que inclina sempre para o bem, não é hábito ou potência com hábito, mas potência pura e simplesmente.<sup>121</sup>

O próximo argumento inicial (12º) destaca a heresia de Pelágio: no que se refere à operação são suficientes a potência e o hábito; se, portanto, a *sindérese* for potência com hábito inato, como ela inclina para o bem, o homem seria suficiente para agir bem pelo que é simplesmente natural, o que parece ser a heresia de Pelágio.<sup>122</sup>

O décimo terceiro argumento inicial é muito interessante, pois nele se observa o encontro entre as tradições agostiniana (*ratio inferior e superior*), aristotélica (matéria e forma; potência passiva e ativa) e neoplatônica (o axioma da continuidade, de Dionísio), quando Tomás interpreta a relação da *sindérese* com os conceitos de *ratio superior* e *ratio inferior*: se a *sindérese* fosse potência com hábito não seria potência passiva mas ativa,

---

<sup>121</sup> “Praeterea, contraria non possunt esse in eodem; sed nobis est fomes innatus qui semper inclinatur ad malum; ergo in nobis non potest esse aliquis habitus semper inclinans ad bonum; et ita synderesis quae semper inclinatur ad bonum non est habitus vel potentia cum habitu, sed potentia absolute.” Ibidem, *arg. 11*.

<sup>122</sup> “Praeterea, ad operandum sufficit potentia et habitus; si ergo synderesis sit potentia cum habitu innato, cum synderesis inclinatur ad bonum, homo sufficiens erit ex puris naturalibus ad bene operandum: quod videtur esse Pelagii haeresis.” Ibidem, *arg. 12*.

visto que é dotada de uma certa operação; ora, assim como a potência passiva se funda sobre a matéria, assim também a potência ativa sobre a forma; mas na alma humana há uma dupla forma: uma pela qual se reúne com os anjos enquanto é espírito, que é superior, outra inferior pela qual vivifica o corpo enquanto é alma. É preciso, portanto, que a *sindérese* se funde sobre a forma superior ou sobre a forma inferior: se sobre a forma superior é a razão superior, se sobre a inferior é a razão inferior; ora, tanto a razão superior quanto a razão inferior denominam uma potência pura e simplesmente; logo, a *sindérese* é uma potência pura e simplesmente.<sup>123</sup>

Por outro lado, se a *sindérese* denomina-se uma potência com hábito, isto não é senão com um hábito inato; pois, se com hábito adquirido ou infuso, seria possível perder a *sindérese*; ora, a *sindérese* não denomina um hábito inato; logo, denomina uma potência pura e simplesmente. Prova da menor: todo hábito que pressupõe algum ato temporal não é hábito inato; ora, a *sindérese* pressupõe um ato temporal, pois é próprio dela remurmurar contra o mal e instigar ao bem, o que não pode ser, se antes não são conhecidos atualmente o bem e o mal; logo, a *sindérese* preexige um ato temporal.<sup>124</sup>

---

<sup>123</sup> “*Praeterea, si synderesis sit potentia cum habitu non erit potentia passiva sed activa cum habeat operationem aliquam; sicut autem potentia passiva fundatur supra materiam, ita activa supra formam; in anima autem humana est duplex forma: una per quam cum angelis convenit in quantum spiritus est, quae est superior, alia inferior per quam corpus vivificat in quantum anima est. Oportet igitur quod synderesis fundetur vel supra formam superiorem vel supra formam inferiorem: si supra formam superiorem est superior ratio, si supra inferiorem est ratio inferior; sed tam ratio superior quam inferior potentiam nominat absolute; ergo synderesis absolute potentia est.*” *Ibidem, arg. 13.*

<sup>124</sup> “*Praeterea, si synderesis nominat potentiam cum habitu, hoc non est nisi cum habitu innato; si enim cum habitu acquisito vel infuso possibile esset synderesim amittere; sed synderesis non nominat habitum innatum. Ergo potentiam absolute. Probatio mediae: omnis habitus qui praesupponit aliquem actum temporalem non est habitus innatus; sed synderesis praesupponit actum temporalem: est enim synderesis remurmurare malo et instigare ad bonum, quod esse non potest nisi prius actualiter cognoscatur bonum et malum; ergo synderesis praeexigit actum temporalem.* *Ibidem, arg. 14.*

No último argumento inicial (16º) observa-se que, se a *sindérese* é potência com hábito, como que composta de um e de outro, isto não seria pela composição lógica pela qual a espécie se compõe do gênero e da diferença, porque a potência não se relaciona ao hábito como o gênero à diferença; assim, de fato, qualquer hábito agregado a uma potência constituiria uma potência específica; logo, é uma composição natural. Ora, em uma composição natural o composto é distinto dos componentes, como se prova na *Metafísica* (VII, 17, 1041 b 11). Portanto, a *sindérese* não seria nem uma potência nem um hábito, mas algo à margem destes, o que não pode ser; resta então, que seja uma potência pura e simplesmente.<sup>125</sup>

Destacam-se agora os argumentos em sentido contrário que perfazem uma nova formulação em relação àqueles do *Escrito*. Lembre-se que o primeiro e o terceiro argumentos em sentido contrário são recorrentes em relação ao *Escrito*, como já foi observado<sup>126</sup>, bem como é importante notar que o primeiro argumento será incorporado como único argumento *sed contra* na *Suma de teologia* na questão 79, artigo 12 juntamente com a citação de uma autoridade de Aristóteles.

Assim, no segundo argumento em sentido contrário, observa-se que a *sindérese* não se identifica com a razão que é potência, pois é contraposta à razão, como é referido na *Glosa*. Também não se pode dizer que a *sindérese* é uma potência distinta da razão, pois uma potência especial requer um ato especial. Ora, nenhum ato é atribuído à *sindérese* que

---

<sup>125</sup> “Praeterea, si synderesis sit potentia cum habitu, quasi composita ex utroque, hoc non erit compositione logica qua species ex genere et differentia componitur, quia potentia non se habet ad habitum ut genus ad differentiam: sic enim quilibet habitus potentiae superinductus specialem potentiam constitueret; ergo est compositio naturalis. Sed in naturali compositione compositum est aliud a componentibus, ut probatur in VII Metaphysicae; ergo synderesis nec erit potentia nec habitus sed aliquid praeter haec, quod esse non potest; relinquatur igitur quod sit potentia absolute.”Ibidem, *arg. 16*.

a razão não possa executar, dado que a própria razão instiga para o bem e remurmura contra o mal; logo, a *synderesis* não é de modo nenhum uma potência.<sup>127</sup>

Por sua vez, o quarto argumento em sentido contrário mostra que, se a *synderesis* for uma potência, ou é de ordem cognitiva ou motiva; mas não é de ordem cognitiva pura e simplesmente, já que seu ato é inclinar para o bem e remurmurar contra o mal. Portanto, se for potência, será de ordem motiva. As potências motivas, porém são divididas de maneira completa em racional, irascível e concupiscível, às quais a *synderesis* se contrapõe. Portanto, a *synderesis* não é potência de nenhum modo.<sup>128</sup>

A formulação do último argumento em sentido contrário (5º) é baseada numa analogia entre a ordem prática e a especulativa, que também se apresentará na questão da infalibilidade da *synderesis*. Tomás, então, mostra que a *synderesis* é um hábito, pois, assim como a *synderesis* na ordem prática não erra, também o intelecto dos princípios nunca erra na ordem especulativa. Logo, a *synderesis* é um hábito, já que Aristóteles, na *Ética a Nicômaco* (Liv. VI, cap. 5, 1141 a 7), evidencia que o *intellectus principiorum* também é um hábito.<sup>129</sup>

<sup>126</sup> Ver supra, notas 109 e 110.

<sup>127</sup> “Praeterea, si synderesis sit potentia aut est eadem cum ratione aut alia: sed non est eadem quia contra rationem dividitur in glosa Ieronimi Ez. I prius inducta; nec etiam potest dici quod sit alia potentia a ratione, specialis enim potentia specialem actum requirit; nullus actus autem synderesi attribuitur quem ratio facere non possit, ratio enim ipsa et instigat ad bonum et remurmurat malo; ergo synderesis nullo modo est potentia.” Ibidem, *sed contra* 2.

<sup>128</sup> “Praeterea, si synderesis est potentia, aut est cognitiva aut motiva; sed constat quod non est cognitiva absolute, ex hoc quod actus eius est inclinare ad bonum et remurmurare malo; ergo si sit potentia erit motiva: hoc autem apparet esse falsum quia potentiae motivae sufficienter dividuntur per irascibilem, concupiscibilem et rationabilem, contra quas dividitur synderesis ut prius dictum est; ergo synderesis nullo modo est potentia.” Ibidem, *sed contra* 4.

<sup>129</sup> “Praeterea, sicut in parte operativa animae synderesis numquam errat, ita in parte especulativa intellectus principiorum numquam errat; sed intellectus principiorum est habitus quidam ut patet per Philosophum in VI Ethicorum; ergo et synderesis quidam habitus est.” Ibidem, *sed contra* 5.

Na solução da questão, Tomás, antes de dar sua resposta à questão, apresenta primeiramente três opiniões<sup>130</sup> sobre a questão da natureza da sindérese referidas a três “*quidam*”<sup>131</sup> e que podem-se identificar pelo seu conteúdo como sendo as opiniões de Guilherme de Auxerre (*ratio superior*)<sup>132</sup>, Alexandre de Hales (*ratio ut natura*)<sup>133</sup> e Alberto Magno (*potentia cum habitu*)<sup>134</sup>. No corpo do artigo Tomás irá demonstrar a tese da sindérese como um hábito natural através de um paralelismo entre a sindérese e o *intellectus principiorum* e da comparação entre o homem e o anjo no que diz respeito ao conhecimento pela razão e pelo intelecto; acima de tudo, poder-se-á notar como a tese da sindérese enquanto hábito reuniu em torno de si elementos tão diversos como os da tradição aristotélica e os do neoplatonismo.<sup>135</sup>

Para demonstrar sua tese, Tomás parte de uma autoridade de Dionísio<sup>136</sup>, isto é, “*a sabedoria divina une os fins dos primeiros aos princípios dos segundos*”.<sup>137</sup> De fato, as

---

<sup>130</sup> “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, *solução*.

<sup>131</sup> Cf. Chenu, H. D. *Introduction a l'étude de Saint Thomas d' Aquin*. Montréal, Op. cit. P. 115. Com a valorização a partir do séc. XIII da determinação (solução) dada pelo mestre às controvérsias, muitas dessas soluções que gozavam de uma certa unanimidade entre os mestres, acabavam por merecerem crédito e conseqüentemente o assentimento dos teólogos posteriores, porém não tinham a força de uma autoridade mas apoiavam os procedimentos de trabalho e sob o anonimato destes *quidam* são evidenciadas as controvérsias dos mestres contemporâneos.

<sup>132</sup> Guilherme D' Auxerre (*ratio superior*) in *Summa aurea* II tr. 12 q.1(f.65 vb), Ver supra, nota 46.

<sup>133</sup> Alexandre de Hales (*ratio ut natura*) in *Summa* I-II, n° 418, p. 493 Ver supra, nota 49.

<sup>134</sup> Alberto Magno (*potentia cum habitu*) in *Summa de homine*, q. 71, a. 1. Ver supra, nota 66.

<sup>135</sup> Cf. Peghaire, J. *Intellectus et ratio selon S. Thomas D' Aquin*. Paris; Ottawa: Vrin; Inst. D'Études Médiévales, 1936, p. 231. Peghaire sustenta a tese de que Tomás compreende o intelecto essencialmente como um hábito, o que é evidenciado principalmente pelo paralelismo, detectado nos textos, entre a sindérese concebida como um hábito da ordem prática da mesma forma que o intelecto dos princípios é um hábito da ordem teórica.

<sup>136</sup> Dionysius. *De divinis nominibus*. cap. VII.

naturezas ordenadas relacionam-se umas com as outras como os corpos contíguos, dos quais o inferior em seu supremo toca o superior em seu ínfimo, donde também a natureza inferior atinge em seu supremo algo que é próprio da natureza superior, participando imperfeitamente disso. Ora, a natureza da alma humana é inferior à natureza angélica se considerarmos o modo natural de conhecer de uma e de outra. Pois, o modo natural e próprio de conhecer da natureza angélica é aquele de conhecer a verdade sem investigação e discurso; ao invés, é próprio da alma humana o alcançar e conhecer a verdade investigando e discorrendo de um a outro. Donde também, a alma humana, quanto ao que é supremo em si, atinge algo do que é próprio da natureza angélica, ou seja, ter conhecimento de algo num instante e sem investigação, embora também quanto a isto encontre-se inferior ao anjo, enquanto nisto também não pode conhecer a verdade senão recebendo dos sentidos.<sup>138</sup>

Continuando sua resposta, Tomás afirma que na natureza angélica encontra-se um duplo conhecimento: especulativo, pelo qual é intuída de maneira simples e completa a

---

<sup>137</sup> Essa autoridade de Dionísio é conhecida como “princípio de continuidade”. Tal princípio se constitui num recurso freqüente da argumentação de Tomás, mostrando que há uma hierarquia dos seres, sendo que o inferior nesse gradiente comunga em algo que pertence ao superior. O que evidenciaria a presença de elementos neoplatônicos dentro do pensamento de Tomás de Aquino. Cf. MONTAGNES, B. L’axiome de continuité chez Saint Thomas, *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques*, 52 (1968), p. 201-221. Cf. No *Escrito* na distinção 39, questão 3, artigo 1, na solução: *utrum superior scintilla rationis possit extingui*. Ver infra, nota 302.

<sup>138</sup> “Sicut enim dicit Dionysius in VII cap. De divinis nominibus ‘divina sapientia coniungit fines primorum principii secundorum’: 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. Natura autem humanae animae est infra naturam angelicam si consideremus naturalem modum cognoscendi utriusque; naturalis enim modus cognoscendi et proprius naturae angelicae est ut veritatem cognoscat sine inquisitione et discursu; humanae vero animae proprium est ut ad veritatem cognoscendam perveniat inquirendo et ab uno in aliud discurrendo. Unde et anima humana quantum ad id quod in ipsa supremum est, aliquid attingit de eo quod proprium est angelicae naturae, 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, solução.

própria verdade das coisas, e prático, tanto segundo os filósofos, que sustentam que os anjos são os motores dos orbes e que todas as formas naturais preexistem em sua preconcepção, quanto também segundo os teólogos, que sustentam que os anjos servem a Deus nos encargos espirituais, segundo os quais se distinguem as ordens. Donde também, na natureza humana, enquanto atinge a angélica, é preciso que haja um conhecimento da verdade sem investigação tanto no que é matéria de especulação como no que é matéria de ação; e é preciso que este conhecimento seja o princípio de todo o conhecimento subsequente, seja do prático ou seja do especulativo, dado que é preciso que os princípios sejam os mais certos e os mais estáveis. Assim, é preciso que também este conhecimento se encontre naturalmente no homem, dado que este conhecimento contém como que em germe todo o conhecimento subsequente, pois em todas as naturezas preexistem certos germes naturais das atividades e dos efeitos subsequentes. Por outro lado, é preciso que este conhecimento seja habitual, de modo que se possa fazer uso prontamente dele, quando for necessário. Portanto, assim como na alma humana há um certo hábito natural pelo qual conhece os princípios das ciências especulativas, que chamamos “intelecto dos princípios” (*intellectus principiorum*), assim também se encontra nela um certo hábito natural dos primeiros princípios das operações, que são os princípios universais do direito natural, e este hábito diz respeito à *sindérese*. Porém, este hábito não se encontra em nenhuma outra potência que não a razão, a não ser que sustentemos que o intelecto é uma potência distinta da razão, cujo contrário já foi dito acima (q. 15, a. 1).<sup>139</sup>

---

<sup>139</sup> “ Invenitur autem in natura angelica duplex cognitio, speculativa qua ipsam rerum veritatem simpliciter et absolute intuetur, et practica, tam secundum philosophos qui ponunt angelos motores orbium et omnes formas naturalis praexistere in eorum praeeceptione, quam etiam secundum theologos qui ponunt angelos Deo in spiritualibus officiis ministrare, secundum quae ordines distinguuntur. Unde et in natura humana in quantum

Portanto, na última parte do corpo do artigo, Tomás afirma que este nome “sindérese” ou designa pura e simplesmente um hábito natural similar ao hábito dos princípios, ou se refere à própria potência da razão com tal hábito; e não há muita diferença em um caso e no outro, pois a dúvida permanece somente quanto ao significado do nome. Além disso, que a própria potência da razão, enquanto conhece naturalmente, seja chamada “sindérese”, sem qualquer hábito, não pode ser, porque o conhecimento natural convém à razão segundo um certo hábito natural, como é claro a respeito do intelecto dos princípios.<sup>140</sup>

Por sua vez, as respostas aos argumentos iniciais apresentam muitas idéias esclarecedoras numa variação argumentativa em que Tomás rechaça a idéia da sindérese como pura e simplesmente uma potência, bem como reforça sua interpretação da expressão “potência com hábito” como já havia feito no corpo do artigo, mostrando que tal expressão é adequada se compreendermos a relação e a contraposição entre a potência (razão) e o hábito (sindérese) a partir da relação e contraposição entre o sujeito e o acidente.

---

attingit angelicam, oportet esse cognitionem veritatis sine inquisitione et in speculativis et in practicis, et hanc quidem cognitionem oportet esse principium totius cognitionis sequentis, sive practicae sive speculativae cum principia oporteat esse certiora et stabiliora. 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 universalia principia iuris naturalis, qui quidem habitus ad synderesim pertinet. Hic autem habitus non in alia potentia existit quam ratio nisi forte ponamus intellectum esse potentiam a ratione distinctam, cuius contrarium supra dictum est.” Ibidem, *solução*.

<sup>140</sup> “Restat igitur ut hoc nomen synderesis vel nominet absolute habitum naturalem similem habitui principiorum vel nominet ipsam potentiam rationis cum tali habitu, et quodcumque horum fuerit non multum differt, quia hoc non facit dubitationem nisi circa nominis significationem. Quod autem ipsa potentia rationis prout naturaliter cognoscit synderesis dicatur, absque omni habitu esse non potest quia naturalis cognitio rationi convenit secundum habitum aliquem naturalem, ut de intellectu principiorum patet.” Ibidem, *solução*.



A primeira resposta ao primeiro argumento inicial traz um núcleo argumentativo diferente da resposta dada no *Escrito* ao argumento inicial equivalente a esse do *De veritate*, que faz menção à *Glosa* de Jerônimo. Responde-se: uns pertencem à mesma divisão conforme se reúnem em algo de comum, qualquer que seja este comum, quer seja o gênero, quer seja o acidente. Então, naquela divisão em quatro membros na qual a *sindérese* se distingue em contraposição às três potências, os membros dessa divisão não se distinguem mutuamente enquanto se reúnem no fato de ser potência, mas enquanto se reúnem no fato de ser princípio motivo. Por isso, não segue que a *sindérese* seja uma potência, mas que seja um certo princípio motivo.<sup>141</sup>

A resposta ao segundo argumento inicial observa que, quando por causa de um acidente sobrevém ao sujeito algo especial além daquilo que lhe compete por sua natureza, então nada impede que o acidente seja dividido em contraposição ao sujeito, ou o sujeito com o acidente em contraposição ao sujeito tomado pura e simplesmente. Por exemplo: se dividisse uma superfície colorida em contraposição à superfície tomada pura e simplesmente, enquanto superfície tomada pura e simplesmente é algo de matemático, por ser denominada colorida é incluída no gênero da natureza. Da mesma forma, a razão designa o conhecimento de acordo com o modo humano, mas por um hábito natural é incluído na condição de um outro gênero, como é evidente a partir do que foi dito (no corpo do artigo). Donde, nada proíbe que o próprio hábito seja dividido em contraposição à

---

<sup>141</sup> “Ad primum igitur dicendum quod aliqua possunt in eandem divisionem venire secundum quod in aliquo communi conveniunt, quicquid sit illud commune, sive sit genus sive sit accidens. In illa igitur divisione quadrimembri qua *synderesis* contra tres potentias distinguitur, non distinguuntur ad invicem membra divisionis secundum quod conveniunt in hoc communi quod est potentia, sed secundum quod conveniunt in hoc communi quod est principium motivum: unde non sequitur quod *synderesis* sit potentia sed quod sit quoddam principium motivum.” Ibidem, *ad I*.

potência, na divisão pela qual é dividido o princípio motivo, ou que a própria potência habitual seja dividida em contraposição à potência tomada pura e simplesmente.<sup>142</sup>

A terceira resposta diz que os outros hábitos que se encontram na potência racional movem do mesmo modo, por aquele modo que é próprio da razão na medida em que é razão. Portanto, estes hábitos não podem ser distinguidos em contraposição à razão como o hábito natural pelo qual se denomina *sindérese*.<sup>143</sup>

A resposta ao quarto argumento inicial retoma a última parte da solução desse artigo. Observa que a expressão “potência com hábito” não significa que potência e hábito sejam a mesma coisa, significa apenas que, com um único nome, se indica a própria potência com o hábito sob o qual se encontra.<sup>144</sup>

Na resposta ao quinto argumento inicial destacado anteriormente, Tomás retoma o sentido do mesmo conforme aquele do *Escrito*<sup>145</sup>, mostrando que algo inscrever-se em outro pode ser compreendido de duas maneiras: de um modo, como no sujeito - assim algo só pode inscrever-se na alma, se for na potência; de outro modo, como no continente - aqui

---

<sup>142</sup> “Ad secundum dicendum quod quando ex accidente supervenit subiecto aliquid speciale praeter id quod competit sibi ex sua natura, tunc nihil prohibet accidens dividi contra subiectum, vel subiectum cum accidente contra subiectum absolute sumptum; sicut si dividerem superficiem coloratam contra superficiem absolute sumptam, in quantum superficies absolute sumpta est quid mathematicum, per hoc vero quod dicitur colorata, trahitur ad genus naturae. Ita etiam et ratio nominat cognitionem secundum modum humanum sed per habitum naturalem trahitur ad alterius generis condicionem, ut ex dictis patet; unde nihil prohibet vel ipsum habitum dividi contra potentiam in divisione qua dividitur principium motivum, vel ipsam potentiam habitualement dividi contra potentiam absolutem sumptam.” Ibidem, *ad 2*.

<sup>143</sup> “Ad tertium dicendum quod alii habitus qui insunt potentiae rationali eodem modo movent per illum modum qui est proprius rationi in quantum est ratio; et ideo illi habitus distingui non possunt contra rationem sicut habitus naturalis a quo *synderesis* nominatur. Ibidem, *ad 3*.

<sup>144</sup> “Ad quartum dicendum quod *synderesis* non dicitur significare potentiam et habitum quasi eadem res sit potentia et habitus sed quia uno nomine significatur ipsa potentia cum habitu cui substernitur”. Ibidem. *ad 4*.

<sup>145</sup> Ver supra, nota 94.

nada impede que algo se inscreva no hábito, a exemplo de como se diz que tudo o que pertence à geometria inscreve-se na própria geometria.<sup>146</sup>

Como resposta ao sexto argumento inicial observa-se que o hábito e a potência não dão origem a algo uno através de uma mistura dos mesmos, mas como o acidente e o sujeito.<sup>147</sup>

Na resposta ao sétimo argumento inicial se diz que a sensualidade sempre se inclina para o mal em razão da corrupção da concupiscência, que se encontra nela a modo de um certo hábito. Assim, a sindérese também inclina sempre para o bem por meio de um certo hábito natural.<sup>148</sup>

Respondendo à restrição do oitavo argumento inicial de que o agregado de potência e hábito não pode ser designado por um único nome, pois não é dotado de unidade própria que o torne definível propriamente, Tomás lembra que, além da definição propriamente dita, que seria a definição da substância que indica algo essencialmente uno, há uma definição sob certo aspecto; pode-se, assim, definir algo uno sob um certo aspecto, que resulta do agregado sujeito/acidente, dotado de unidade suficiente para se lhe impor um único nome, como diz Aristóteles(*Metaph.* VII, 3, 1029 b 27).<sup>149</sup>

---

<sup>146</sup> “Ad quintum dicendum quod inscribi aliquid in alio intelligitur dupliciter: uno modo sicut in subiecto et sic in anima non potest aliquid inscribi nisi quantum ad potentiam, vel sicut in continente et sic nihil prohibet etiam habitui aliquid inscribi, secundum quod dicimus singula quae ad geometriam pertinent ipsi geometriae inscribi.”Ibidem. *ad* 5.

<sup>147</sup> “Ad sextum dicendum quod ratio illa procedit quando aliquid fit unum ex duobus per modum mixtionis; sic autem non fit unum ex habitu et potencia sed sicut ex accidente et subiecto. Ibidem, *ad* 6.

<sup>148</sup> “Ad septimum dicendum quod hoc quod sensualitas inclinatur semper ad malum habet ex corruptione fomitis, quae quidem corruptio inest ei per modum cuiusdam habitus: et sic etiam synderesis ex habitu aliquo naturali habet quod semper ad bonum inclinatur”. Ibidem, *ad* 7.

<sup>149</sup> “Ad octavum dicendum quod homo albus non potest diffiniri diffinitione proprie dicta, qualis est diffinitio substantiarum quae significat unum per se; sed potest diffiniri diffinitione quadam secundum quid, in quantum ex accidente et subiecto fit unum secundum quid, et talis unitas sufficit ad hoc quod unum nomen

A resposta seguinte (9<sup>a</sup>) faz referência aos conceitos razão superior e inferior, mostrando que a *sindérese* nem se denomina razão superior nem inferior, mas algo comum que se relaciona a uma e outra. De fato, no próprio hábito dos princípios universais do direito estão contidos alguns ditames que pertencem às razões eternas, como este “que se deve obedecer a Deus” e outros ainda que pertencem às razões inferiores, como o de “que se deve viver segundo a razão”. Diz-se que a *sindérese* direciona-se ao que é imutável de um modo e à razão superior de outro. Com efeito, algo se diz imutável por causa da imutabilidade da natureza e assim se diz que o *é divino* é imutável. Também, se diz que algo é imutável por causa da necessidade da verdade, embora seja acerca das coisas mutáveis por natureza, como esta verdade “Qualquer todo é maior que sua parte” é imutável mesmo nas coisas mutáveis; é deste modo que se diz que a *sindérese* visa o imutável.<sup>150</sup>

Na décima resposta, Tomás volta a mostrar que o intelecto pode unir e denominar com um único nome aquilo que é distinto.<sup>151</sup> Assim, embora na alma haja três coisas distintas como diz Aristóteles, isto é, hábito, potência e paixão, o intelecto pode agregá-las e denominá-las com um único nome.

---

possit imponi; unde etiam ibidem Philosophus dicit quod subiectum cum accidente uno nomini nominari potest.”Ibidem. *ad 8*.

<sup>150</sup> “Ad nonum dicendum quod *synderesis* neque nominat superiorem rationem neque inferiorem sed aliquid communiter se habens ad utramque. In ipso enim habitu universalium principiorum iuris continentur quaedam quae pertinent ad rationes aeternas, ut hoc quod est Deo esse oboediendum, quaedam vero quae pertinent ad rationes inferiores, utpote secundum rationem esse vivendum. Aliter autem *synderesis* dicitur incommutabilibus intendere et aliter ratio superior: dicitur enim aliquid incommutabile per incommutabilitatem naturae, et sic divina incommutabilia sunt, et hoc modo ratio superior incommutabilibus dicitur inhaerere; dicitur etiam aliquid immutabile per necessitatem veritatis quamvis etiam sit circa res secundum naturam mutabiles, sicut ista veritas ‘omnes totum maius est sua parte’ incommutabilis est etiam in mutabilibus rebus; et hoc modo *synderesis* incommutabilibus inhaerere dicitur.”Ibidem, *ad 9*.

A décima primeira resposta estabelece que o hábito inato que inclina ao mal pertence à parte inferior da alma enquanto conjunta ao corpo; ao invés, o hábito que inclina naturalmente ao bem pertence à parte superior. Portanto, estes dois hábitos contrários não pertencem ao mesmo sujeito sob o mesmo aspecto.<sup>152</sup>

Já a resposta ao décimo segundo argumento inicial mostra que o hábito com a potência é suficiente para o ato que pertence àquele hábito. Ora, o ato deste hábito natural que é chamado *sindérese* consiste em remurmurar contra o mal e inclinar para o bem; portanto, o homem é naturalmente capaz deste ato. Mas disto não se segue que o homem possa realizar somente com o que é natural um ato meritório. De fato, atribuir isso somente à capacidade natural é próprio da impiedade pelagiana.<sup>153</sup>

A resposta seguinte (13ª) é a mais extensa de todas: a *sindérese* enquanto se denomina uma potência parece que designa mais uma potência passiva do que ativa. De fato, a potência ativa não se distingue da passiva pelo fato de que tem uma operação, dado que a toda potência da alma, seja ativa ou passiva, pertence alguma operação; então, toda potência da alma seria ativa. Por outro lado, se conhece aquela distinção mediante o confronto da potência com o objeto: se o objeto se relaciona à potência como o paciente e o transmutado, então seria uma potência ativa; se, porém, se relaciona como agente e

---

<sup>151</sup> “Ad decimum dicendum quod quamvis omne quod est in anima sit solum habitus vel solum potentia vel solum passio, tamen non omne quod in anima nominatur est alterum horum tantum: ea enim quae secundum rem distincta sunt potest intellectus coniungere et uno nomine nominare.” *Ibidem, ad 10.*

<sup>152</sup> “Ad undecimum dicendum quod habitus ille inclinans ad malum innatus pertinet ad inferiorem partem animae qua corpori coniungitur; habitus vero naturaliter inclinans ad bonum pertinet ad superiorem partem; et ideo hi duo contrarii habitus non sunt eiusdem secundum idem. *Ibidem, ad 11.*

<sup>153</sup> “Ad duodecimum dicendum quod habitus cum potentia sufficit ad actum qui est illius habitus; actus autem huius habitus naturalis quem *synderesis* nominat est remurmurare malo et inclinare ad bonum, et ideo ad hunc actum homo naturaliter potest. Non autem ex hoc sequitur quod in opus meritorium per agendum homo ex puris naturalibus possit: haec enim naturali facultati solummodo deputare pelagianae impietatis est. *Ibidem, ad 12.*

movente, então é uma potência passiva. Disto deriva que todas as potências da alma vegetativa são ativas, dado que o alimento é trasmutado pela potência da alma tanto na nutrição quanto no crescimento e também na geração. Mas, todas as potências sensitivas são passivas, porque são movidas e passam ao ato, pelo objeto sensível. Em relação ao intelecto, alguma potência é ativa e alguma é passiva: por meio do intelecto agente que é potência ativa, o inteligível em potência torna-se inteligível em ato; ainda, o próprio inteligível em ato faz o intelecto em potência ser intelecto em ato; assim, o intelecto possível é potência passiva. Todavia, não se diz que o intelecto agente é sujeito dos hábitos, mas, antes, o intelecto possível. Donde, a própria potência que é sujeito para o hábito natural parece ser mais uma potência passiva do que ativa.

Dado porém que seja potência ativa, o que segue não procede corretamente; de fato, na alma não há duas formas mas uma só, que é a sua essência, porque por sua essência é espírito e por sua essência é forma do corpo, não por algo acrescentado. Donde razão superior e inferior não se fundamentarem sobre duas formas, mas sobre a única essência da alma. Por outro lado, não é verdade que a razão inferior se fundamente sobre a essência da alma segundo é considerada como forma do corpo; deste modo se fundamentam na essência da alma somente aquelas potências que são conexas aos órgãos, o que não é o caso da razão inferior. Dado ainda que aquela potência que é chamada *sindérese* se identifique com a razão superior ou inferior, nada impede que se denomine aquela potência pura e

simplesmente com o nome de razão e que se denomine a mesma, com o hábito a ela inerente, com o nome de *sindérese*.<sup>154</sup>

Na décima quarta resposta afirma-se que o ato do conhecimento não é pré-requisito à potência ou ao hábito da *sindérese*, mas ao seu ato. Donde, por isto, não é excluído que o hábito da *sindérese* seja inato.<sup>155</sup>

Cabe ainda assinalar a resposta ao décimo quinto argumento inicial, na qual Tomás explica que o juízo pode se dar de duas formas: no universal e isso pertence à *sindérese*; e na ação particular e isto é o juízo da escolha e pertence ao livre arbítrio. Por isso, *sindérese* e livre arbítrio não são o mesmo.<sup>156</sup>

---

<sup>154</sup> “Ad tertium decimum dicendum quod synderesis secundum quod potentiam nominat magis videtur nominare potentiam passivam quam activam. Non enim distinguitur potentia activa a passiva ex hoc quod habet operationem, quia cum cuiuslibet potentiae animae tam activae quam passivae sit operatio aliqua, quaelibet potentiam animae esset activa. Cognoscitur autem earum distinctio per comparisonem potentiae ad obiectum: si enim obiectum se habet ad potentiam ut patiens et transmutatum, sic erit potentia activa; si autem e converso se habeat ut agens et movens sic est potentia passiva. Et inde est quod omnes potentiae vegetabilis animae sunt activae quia alimentum trasmutatur per animae potentiam tam in nutriendo quam in augendo et etiam quam in generando. Sed potentiae sensitivae omnes sunt passivae, quia per sensibilia obiecta moventur et fiunt in actu. Circa intellectum vero aliqua potentia est activa et aliqua passiva, eo quod per intellectum fit intelligibile potentia intelligibile actu, quod est intellectus agentis, et sic intellectus agens est potentia activa; ipsum etiam intelligibile in actu facit intellectum in potentia esse intellectum actu, et sic intellectus possibilis est potentia passiva. Non autem ponitur quod intellectus agens sit subiectum habituum sed magis intellectus possibilis; unde et ipsa potentia quae habitui naturali subicitur magis videtur esse potentia passiva quam activa.

Dato autem quod sit potentia activa, ulterius non recte procedit: non enim in anima sunt duae formae sed una tantum quae est eius essentia, quia per essentiam suam spiritus est, et per essentiam suam forma corporis est, non per aliquid superadditum. Unde ratio superior et inferior non fundantur super duas formas sed super unam essentiam animae. Nec etiam verum est quod ratio inferior fundetur super essentiam animae secundum illam habitudinem qua est forma corporis, sic enim fundantur in essentia animae solummodo illae potentiae quae sunt organis affixae, qualis non est ratio inferior. Dato etiam quod illa potentia quam nominat synderesis sit idem quod ratio superior vel inferior, nihil prohibet nomine rationis nominari illam potentiam absolute, nomine autem synderesis nominari eandem cum habitu sibi inhaerente. Ibidem, *ad 13*.

<sup>155</sup> “Ad quartum decimum dicendum quod actus cognitionis non praeexigitur ad potentiam vel habitum synderesis sed ad actum ipsius; unde per hoc non excluditur quin habitus synderesis sit innatus”. Ibidem, *ad 14*.

<sup>156</sup> “Ad quintum decimum dicendum quod iudicium est duplex, scilicet in universali, et hoc pertinet ad synderesim, et in particulari operabili et est hoc iudicium electionis, et hoc pertinet ad liberum arbitrium, unde non sequitur quod sint idem.” Ibidem, *ad 15*.

Enfim, na última resposta (16<sup>a</sup>), observa-se que a composição física e natural é múltipla: de fato há composição do misto a partir dos elementos e nesta composição, diz o Filósofo, é preciso que a forma do misto seja totalmente diferente dos próprios elementos; há também a composição entre a forma substancial e a matéria, a partir da qual resulta um terceiro, que é a forma da espécie, a qual não é totalmente diferente da matéria e da forma, mas se relaciona a elas como o todo às partes. Há também a composição do sujeito e do acidente, na qual não resulta de um e de outro um terceiro; tal é a composição da potência e do hábito.<sup>157</sup>

### 3.1.3 Suma de teologia<sup>158</sup>

Na *Suma de teologia*<sup>159</sup>, na *Prima pars* (Ia), nas questões 75 a 102 sobre o homem, podemos encontrar a referência de Tomás ao conceito de *sindérese* e ao problema de sua

---

<sup>157</sup> Ad sextum decimum dicendum quod compositio physica et naturalis est multiplex: est enim compositio mixti ex elementis, et in hac compositione loquitur Philosophus quod oportet formam mixti esse aliud omnino ab ipsis elementis; est etiam compositio formae substantialis et materiae, ex qua resultat tertium, scilicet forma speciei, quae quidem non est aliud omnino a materia et forma, sed se habet ad eas ut totum ad partes; est etiam compositio subiecti et accidentis, in qua non resultat aliquid tertium ex utroque; et talis est compositio potentiae et habitus.” Ibidem, ad 16.

<sup>158</sup> No tratamento das questões da *sindérese* na *Suma de teologia* ter-se-á como referência a tradução para a língua portuguesa realizada pela Loyola: Tomás de Aquino, *Suma teológica*. São Paulo: Loyola, 2001.

<sup>159</sup> Segundo a crítica, a finalidade de Tomás ao escrever a *Suma de teologia* era de caráter pedagógico. Muito mais do que ser compreendida pelos iniciantes, seria importante que eles percebessem a organização interna da temática teológica, isto é, a organização das questões não de forma justaposta como se encontravam em numerosos textos da época. Sobre as datas em que Tomás escreveu a *Suma de teologia* existem algumas dúvidas entre os estudiosos, principalmente a partir da *Prima secundae*, já que da *Prima pars* é seguro afirmar que foi totalmente redigida até setembro de 1268, período que coincide com a permanência de Tomás em Roma. A opinião geral é que a *Prima secundae* não fora iniciada antes do retorno de Tomás a Paris, tendo sido concluída no verão de 1270 e a *Secunda secundae* iniciada logo depois e concluída antes de dezembro de 1271. Gauthier, baseado, porém, na utilização que Tomás faz da *Retórica* de Aristóteles, cuja tradução feita por Moerbeke só começa ser usada no final de 1270, situa a *Prima secundae* depois desta data. Já a *Tertia*



natureza. Precisamente na Questão 79 - *Das potências intelectivas* - Artigo 12, onde a questão discutida é se a *sindérese* é uma potência especial da alma distinta das outras. Esse artigo se apresenta de forma mais sucinta, como é costumeiro na *Suma de teologia*<sup>160</sup>, em relação àqueles que tratavam similarmente da mesma questão no *Escrito* (II, dist. 24, q. 2, a. 3) e no *De veritate* (q. 16, a.1). É importante notar, por primeiro, que a questão proposta nesse artigo não é mais na forma de uma alternativa entre potência e hábito como se deu no *Escrito* e no *De veritate* e sim se a *sindérese* é uma potência especial. Assim, Tomás reúne nesse artigo três argumentos iniciais e um em sentido contrário. Nos argumentos iniciais resume três posições clássicas sobre a questão da natureza da *sindérese* e que a vinculam à idéia de potência, a saber, aquela da *Glosa* de Jerônimo que fundamenta-se na contraposição da *sindérese* em relação às demais potências da alma; aquela da tradição voluntarista em que, por oposição à sensualidade, a *sindérese* é concebida como uma potência que inclina sempre para o bem; e aquela da tradição agostiniana que a identifica com a razão superior. Por outro lado, Tomás não voltará mais à polêmica idéia da *sindérese* como “potência com hábito”, inclusive no início do corpo do artigo, quando se refere aos *quidam*, omite essa opinião e, assim, manterá a tese da *sindérese* como um hábito natural da razão prática.

---

*Pars* teria sido iniciada em Paris no inverno de 1271-1272, prolongando-se até dezembro de 1273, quando, em Nápoles, Tomás a interrompe na questão 90, no artigo 4. Em relação à temática da *Suma*, podemos dividi-la da seguinte forma: a *Prima pars* trata de “Deus em si mesmo”; a *Prima secundae* e a *Secunda secundae* abordam a questão do retorno do homem a Deus que é seu fim último; por fim, na *Tertia pars*, a temática é Jesus Cristo Salvador e os sacramentos, tendo Tomás parado de escrevê-la no sacramento da penitência. Torrel, J. P. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino*. p. 170-172.

<sup>160</sup> Cf. Bird, Otto. How to read an article of the *Summa*. *The New Scholasticism*. *Op. cit.* p. 129-130. Geralmente na *Suma de teologia* Tomás lança mão somente de três argumentos iniciais que se põem a favor da alternativa contrária à que Tomás irá defender, bem como elabora somente um argumento em sentido contrário (*sed contra*) que antecipa a tese que irá demonstrar em sua resposta da questão. Por sua vez, na última parte do artigo, responderá comumente somente aos argumentos iniciais.

O primeiro argumento do artigo 12<sup>161</sup> tem como premissa maior a sentença “*o que cai sob a mesma divisão parece que pertence ao mesmo gênero*”.<sup>162</sup> A premissa menor é extraída da *Glosa* de Jerônimo, pois segundo esta a *sindérese* está dividida em contraposição às outras potências da alma, a racional, a irascível e a concupiscível. Portanto, deduz-se que a *sindérese* é uma potência.

No segundo argumento, a *sindérese* é tida como oposta à sensualidade (identificada por Agostinho com a serpente, *De Trinitate*, XII, 12-13), pois, enquanto esta inclina sempre para o mal, a *sindérese* inclina sempre para o bem. Dada a premissa maior “*opposita sunt unius generis*” (*Os opostos pertencem ao mesmo gênero*), então a *sindérese* é potência como o é a sensualidade, pois ambas são contrárias.<sup>163</sup>

No terceiro e último argumento a favor da assertiva “*a sindérese é uma potência especial distinta das outras*”, invoca-se a autoridade de Agostinho no *De libero arbitrio* (Livro II, cap.X) onde diz que “*no poder natural de julgar (naturale iudicatorium) há certas regras e sementes das virtudes, verdadeiras e imutáveis*” que denominamos *sindérese*<sup>164</sup>; por sua vez, essas regras e sementes<sup>165</sup> do poder natural de julgar pertencem à

<sup>161</sup> Esse é um argumento recorrente, que sempre abre a questão sobre a natureza da *sindérese*. Ver supra, notas 82 e 103.

<sup>162</sup> “Ea enim quae cadunt sub una divisione, videntur esse unius generis. Sed in glossa Hieronymi Ez 1, 6, dividitur synderesis contra irascibilem et concupiscibilem et rationalem; quae sunt quaedam potentiae. Ergo synderesis est quaedam potentia.” *Summa theologiae*, Iars, q. 79, a. 12, *arg.* 1.

<sup>163</sup> “Praeterea, opposita sunt unius generis. Sed synderesis et sensualitas opponi videntur: quia synderesis semper inclinatur ad bonum, sensualitas autem semper ad malum; unde per serpentem significatur, ut patet per Augustinum, XII de Trin.. Videtur ergo quod synderesis sit potentia, sicut et sensualitas.” *Ibidem*, *arg.* 2.

<sup>164</sup> “Praeterea, 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. Cum ergo regulae incommutabiles quibus iudicamus, pertineant ad rationem secundum suam superiorem partem, ut Augustinus dicit XII de Trin., videtur quod synderesis sit idem quod ratio. Et ita est quaedam potentia.” *Ibidem*, *arg.* 3.

<sup>165</sup> É importante observar que no *De Veritate*, Q.16, a.1, Tomás aduz esta mesma citação de Agostinho, mas em vez da palavra “semina”, utiliza a palavra “lumina”. Ver supra, nota 119.

razão superior, como afirma Agostinho no *De Trinitate* (Livro XII, cap.12). Portanto, a *sindérese* é potência, pois a razão é uma potência.

Como é costumeiro na *Suma de teologia*, Tomás de Aquino lança mão de apenas um argumento contrário à afirmação de que a “*sindérese seja uma potência*”. A premissa maior é tirada da *Metafísica* de Aristóteles (Livro IX, cap. 2, 1046 b 4-7)<sup>166</sup>, a saber: “*as potências racionais estão abertas aos opostos*”.<sup>167</sup> Já que a *sindérese* sempre inclina ao bem, ela não seria uma potência, pois inclina somente para uma direção. Sobretudo, completa Tomás, se ela fôsse potência teria que ser uma potência racional, já que não a encontramos nos brutos.

Na solução da Questão 79, artigo 12, Tomás responde que a *sindérese* é um hábito e não uma potência, lembrando que antes alguns (*quidam*) a tinham como uma potência acima da razão e outros ainda a identificavam com a razão, mas enquanto natureza.<sup>168</sup>

Para justificar tal solução, Tomás utiliza duas considerações concatenadas. Primeiramente, retoma o pensamento de Dionísio (*Prima pars*, q. 79, a.8) que concebe o raciocínio como um movimento; como todo movimento, ele parte de um princípio imóvel do intelecto que é naturalmente conhecido e termina na própria inteligência na medida em

<sup>166</sup>“Tertio ibi, hae quidem assignat causam praedictae differentiae; dicens, quod potentiae irrationales ita se habent, quod una est factiva tantum unius; et ideo praesente passivo necesse est quod faciat illud unum cuius est factiva. Sed una et eadem potentia rationalis est factiva contrariorum, ut superius habitum est. Si igitur necessarium esset, quod praesente passivo faceret illud cuius est factiva, sequeretur quod simul faceret contraria; quod est impossibile. Sicut si medicus induceret sanitatem et aegritudinem.” Cf. *In metaphysicorum IX*, lectio 4, n° 5.

<sup>167</sup>“Sed contra, potentiae rationales se habent ad opposita, secundum Philosophum. Synderesis autem non se habet ad opposita, sed ad bonum tantum inclinatur. Ergo synderesis non est potentia. Si enim esset potentia, oporteret quod esset rationalis potentia: non enim invenitur in brutis.” Ibidem, *sed contra*.

<sup>168</sup>“Respondeo dicendum quod synderesis non est potentia, sed habitus: licet quidam posuerint synderesim esse quandam potentiam ratione altiore; quidam vero dixerint eam esse ipsam rationem, non ut est ratio, sed ut est natura...” Ibidem, corpus. Obs: As opiniões a que Tomás se refere, como já o fez no *De veritate*, q. 16, a.1., corpus, dizem respeito a Guilherme de Auxerre (potência superior à razão) e Alexandre de Hales (A

que julgamos aquilo que descobrimos raciocinando a partir dos princípios naturalmente conhecidos.<sup>169</sup>

Em seguida, apoiado em Aristóteles (*Ethica* VI, 6), sustenta que isto vale tanto para a razão teórica como para a prática e mostra que os princípios naturalmente conhecidos estão presentes tanto no conhecimento especulativo quanto no conhecimento prático:

“Está claro que, assim como a razão especulativa raciocina acerca do que é especulativo, assim também a razão prática raciocina sobre o que é operável. É preciso portanto que nos sejam naturalmente dados os princípios dos operáveis assim como os princípios dos especuláveis. Ora, os primeiros princípios do que é matéria de especulação que são naturalmente infusos em nós, não pertencem a nenhuma potência especial, mas a um hábito especial, que é chamado intelecto dos princípios (*intellectus principiorum*). Donde segue que os princípios do que é matéria de ação, naturalmente infusos em nós, não pertencem a uma potência especial, mas a um hábito natural especial ao qual chamamos **sindérese**. Por isso se diz que a sindérese incita ao bem e remurmura contra o mal, na medida que, através dos primeiros princípios, procedemos na descoberta e julgamos o que encontramos. É evidente, portanto, que a sindérese não é potência, mas um hábito natural.”<sup>170</sup>

Dando continuidade à questão, nas respostas aos dois primeiros argumentos iniciais, Tomás argui que a divisão da sindérese em relação às outras potências da alma, no caso da

---

razão enquanto natureza). Na *Suma de teologia* Tomás omite a opinião de Alberto Magno (potência com hábito). Cf. Ver supra, nota 130.

<sup>169</sup> “Ad huius autem evidentiam, considerandum est quod, sicut supra dictum est, ratiocinatio hominis, cum sit quidam motus, ab intellectu progreditur aliquorum, scilicet naturaliter notorum absque investigatione rationis, sicut a quodam principio immobili: et ad intellectum etiam terminatur, inquantum iudicamus per principia per se naturaliter nota, de his quae ratiocinando invenimus.” Ibidem, *solução*.

<sup>170</sup> “Constat autem quod, sicut ratio speculativa ratiocinatur de speculativis, ita ratio practica ratiocinatur de operabilibus. Oportet igitur naturaliter nobis esse indita, sicut principia speculabilium, ita et principia operabilium. 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 syndererim. Unde et synderesis dicitur instigare ad bonum, et murmurare de malo, inquantum per prima principia procedimus ad inveniendum, et iudicamus inventa. Patet ergo quod synderesis non est potentia, sed habitus naturalis.” Ibidem, *solução*.

*Glosa* de Jerônimo<sup>171</sup>, ou em relação à sensualidade, no caso do *De Trinitate* de Agostinho<sup>172</sup>, está fundada na diversidade e na oposição dos atos e não das potências. Portanto, não se aplica a premissa “o que cai sob a mesma divisão pertence ao mesmo gênero”, ao gênero potência, nada impedindo que vários atos sejam atribuídos à mesma potência, isto é, a diversidade de atos não implica necessariamente a diversidade de potências.

Enfim, na resposta ao último argumento inicial, sustenta que as regras imutáveis são os primeiros princípios do que é matéria de ação, em relação aos quais não se pode errar. Como também pode-se atribuí-los tanto à razão, como potência, quanto à *sindérese*, como hábito; sendo assim, tanto pela razão quanto pela *sindérese*, julgamos naturalmente.<sup>173</sup>

### 3.1.4 Comentário à Epístola aos efésios

Na *lectio VI Ad Ephesios* (1271-1273), Tomás observa que as ações do homem justo são reguladas e ordenadas pela razão, pela *sindérese* e pela lei divina. A razão julga os casos particulares, enquanto a *sindérese* é o intelecto dos princípios universais.<sup>174</sup>

<sup>171</sup> “Ad primum ergo dicendum quod illa divisio Hieronymi attenditur secundum diversitatem actuum, non secundum diversitatem potentiarum. Diversi autem actus possunt esse unius potentiae.” *Ibidem*, ad 1.

<sup>172</sup> “Ad secundum dicendum quod similiter oppositio sensualitatis et synderesis attenditur secundum oppositionem actuum; non sicut diversarum specierum unius generis.” *Ibidem*, ad 2.

<sup>173</sup> “Ad tertium dicendum quod huiusmodi incommutabiles rationes sunt prima principia operabilium, circa quae non contingit errare; et attribuuntur rationi sicut potentiae, et synderesi sicut habitui. Unde et utroque, scilicet ratione et synderesi, naturaliter iudicamus.” *Ibidem*, ad 3.

<sup>174</sup> “In homini 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.” *Ad ephesios*, *Lectio VI*, 232. Não é fácil determinar com exatidão os anos de ensino dos cursos sobre São Paulo. Possivelmente os comentários às epístolas de São Paulo datam

\*\*\*

Na questão da natureza da *sindérese*, o que se evidencia nesse percurso que vai do *Escrito* à *Suma de teologia*, passando pelo *De veritate*, é que Tomás sempre abre os argumentos iniciais citando a *Glosa* de Jerônimo, em que a *sindérese* é apresentada em contraposição às outras potências, isto é, à racional, à concupiscível e à irascível, por isso, ela também seria uma potência, pois, o que está contido na mesma divisão pertence ao mesmo gênero. Da mesma forma, Tomás sempre abre os argumentos em sentido contrário com a tese aristotélica “*as potências racionais podem se direcionar aos opostos*”; assim, a *sindérese* não poderia ser uma potência pois ela sempre se inclina para o bem<sup>175</sup> ou, de outra maneira, ela está determinada somente para uma única direção, pois ela nunca erra<sup>176</sup>.

Por outro lado, percebe-se que a tese tradicional da natureza da *sindérese*, a saber, “*a sindérese é uma potência com hábito*”<sup>177</sup>, só é considerada de maneira explícita no *Escrito* e no *De veritate* e, ainda, como uma espécie de apêndice no final da solução da questão, pois na argumentação da solução dos mesmos, o desenvolvimento das premissas leva a concluir que a *sindérese* é simplesmente um hábito.<sup>178</sup> Como também, na *Suma de teologia*, a tese de que a *sindérese* seria uma “potência com hábito” não é mais indicada

---

do último período de ensino de Tomás em Nápoles (1272-1273). Mas também Tomás pode ter ensinado São Paulo em Roma (1265-1268) ou ainda no último ano em Paris (1271-1272). Cf. Torrel, J. P. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino*. p. 292-301.

<sup>175</sup> Tomás repete isso no *De veritate*, q. 16, a.1, *sed contra* 1 e na *Suma de teologia*, q. 79, a. 12, *sed contra*.

<sup>176</sup> Já nos *Escritos II*, dist. 24, q. 2, a. 3, *sed contra* 1, Tomás utiliza a expressão “*se habet determinate ad unum, quod(parm.: quia) nunquam errat*”

<sup>177</sup> Tese proposta primeiramente por Felipe, o Chanceler. Ver Odon Lottin, *Syndérèse et conscience aux XIIe et XIIIe siècles*, p.139.

<sup>178</sup> Ver supra: notas 91 (*Escrito*) e 140 (*De veritate*).

como uma opinião (*quidam*) na controvérsia; há apenas, na última resposta de Tomás aos argumentos iniciais<sup>179</sup>, uma menção indireta ao sentido lingüístico da expressão “potência com hábito” quando Tomás atribui os primeiros princípios da ação tanto à razão como potência, quanto à *sindérese* como hábito

Deve-se também observar que no *Escrito* ( *II*, dist. 24, q. 2, a. 3), nas respostas aos argumentos iniciais, Tomás sempre aduz que a *sindérese* é um hábito natural e não faz menção a ela como uma potência, nem mesmo defende que ela seja uma potência com hábito<sup>180</sup>. Da mesma maneira, no *De veritate* (q. 16, a. 1) os dezesseis argumentos iniciais, em momento algum dizem explicitamente que a *sindérese* não seja um hábito, somente afirmam que ela é uma potência simplesmente e afastam a idéia de que ela seja uma agregação da potência com hábito. Como também, nos argumentos em sentido contrário, não há defesa da tese da *sindérese* como “potência com hábito”, mas somente se argumenta a favor da idéia de que ela seja um hábito natural. Nas respostas aos argumentos iniciais, Tomás ratifica, seguindo o que já tinha sido exposto na solução, que a expressão “*potência com hábito*” é apenas uma forma lingüística de se referir não a uma agregação real que se constituiria num híbrido na realidade, mas à idéia de que a potência racional (substância) é nomeada *sindérese* quando conhece naturalmente, o que se dá por meio de um hábito natural (acidente). É exemplar também a última resposta dessa questão (*ad 16*), onde é argumentado que se pode utilizar essa expressão “potência com hábito” somente enquanto indica que há um hábito natural referente a uma potência racional, isto é, no sentido de uma

---

<sup>179</sup> “Ad tertium dicendum quod huiusmodi incomutabiles rationes sunt prima principia operabilium, circa quae non contingit errare; et attribuuntur rationi sicut potentiae, et *synderesi* sicut habitui. Unde et utroque, scilicet ratione et *synderesi*, naturaliter iudicamus”. *Summa teologiae*, I, q. 79, a. 12, *ad 1*.

<sup>180</sup> Ver supra, notas 92-96.

relação entre um sujeito (potência) e um acidente (hábito) e não no sentido de uma relação entre uma forma substancial e uma matéria, isto é, no sentido de um composto ontológico, ressoando assim toda a força do vocabulário aristotélico no discernimento do conceito de *sindérese*.

Outro detalhe importante é a omissão, na *Suma* (I, q. 79, a. 12, solução), da opinião representativa de Alberto Magno sobre a natureza da *sindérese* (*vis cum habitu*), que reproduzia, em grande parte, a tese da *potentia habitualis* de Felipe o Chanceler. No *De veritate* (q. 16, a. 1, solução) essa opinião se encontrava ao lado das opiniões representativas das posições de Guilherme de Auxerre e de Alexandre de Hales.<sup>181</sup> Certamente, Tomás não volta a essa tese pois no *De veritate* já havia, como vimos, mostrado suficientemente que da tese da “potência com hábito” só tinha restado a dúvida da nomenclatura. Por outro lado, admitir a *sindérese* como uma potência seria, como o próprio Tomás observou<sup>182</sup>, considerá-la uma potência motiva, isto é, que inclina para o bem e remurmura contra o mal, o que se confundiria com a vontade natural e, portanto, seria uma concessão à tese voluntarista da *sindérese*. Além de não mais considerar a tese da potência com hábito na *Suma*, Tomás tem o cuidado na solução da questão de ratificar seu intelectualismo e afastar qualquer interpretação voluntarista da *sindérese*, mostrando que a expressão *instigare ad bonum et murmurare de malo* significa que através do hábito dos primeiros princípios, isto é, da *sindérese*, buscamos descobrir (*instigare ad bonum*) e julgamos o que encontramos (*murmurare de malo*). Nesse sentido, Tomás mostra

---

<sup>181</sup> Ver supra, notas 130 e 168.

<sup>182</sup> Ver supra, nota 128.



claramente a relação da *sindérese* com a vontade (*Escrito II*, dist. 39, q. 2, a. 2)<sup>183</sup> quando observa que a vontade como princípio que inclina para o bem é vontade racional conforme pertence à natureza do homem ou ainda conforme é consequência da apreensão natural dos princípios universais do direito. Mais adiante no mesmo artigo (*ad. 2*), ao diferenciar a vontade natural da vontade deliberada, afirma que a vontade enquanto natural é aquela que decorre dos princípios indemonstráveis da razão na ordem da ação 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. Já a vontade deliberada é o juízo da escolha que se segue ao conhecimento da razão enquanto é discursiva e 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.

Em seu esforço para incorporar o aristotelismo, Tomás faz alusão no *Escrito III*, dist. 33, q. 2, a. 4) à presença da *sindérese* dentro da *Ética a Nicômaco*<sup>184</sup>, porém, quando Tomás, no seu comentário à *Ética*, interpreta a mesma citação do *Escrito*, ele não fala da *sindérese* como equivalente ao intelecto prático de Aristóteles e sim interpreta esse intelecto como a *vis cogitativa*, isto é, como a cogitativa (sentido interno) ou razão que conhece o particular<sup>185</sup>. Por outro lado, há uma passagem nesse comentário que se refere

---

<sup>183</sup> Ver supra, notas 97 e 98.

<sup>184</sup> Ver supra, nota 99. Cf. Deman, TH. *La prudence*. Editions de la Revue des Jeunes. Desclée, Paris, 1949, p.433.

<sup>185</sup> 13. Deinde cum dicit: et intellectus etc., ostendit quod etiam intellectus sit circa extrema. Et dicit, quod intellectus in utraque cognitione, scilicet tam speculativa quam practica, est extremorum, quia primorum terminorum et extremorum, a quibus scilicet ratio procedere incipit, est intellectus et non ratio. Est autem duplex intellectus. Quorum hic quidem est circa immobiles terminos et primos, qui sunt secundum demonstrationes, quae procedunt ab immobilibus et primis terminis, idest a principiis indemonstrabilibus, quae sunt prima cognita et immobilia, quia scilicet eorum cognitio ab homine removeri non potest. Sed

indiretamente à sindérese, na qual Tomás afirma que a disposição natural pode acontecer de três modos dependendo da potência da alma. Primeiramente na parte racional são naturalmente inatos os primeiros princípios das ações humanas. Em segundo lugar, a vontade naturalmente é movida para o bem captado pelo intelecto. Por último, o apetite sensitivo naturalmente é disposto para as paixões.<sup>186</sup>

Portanto, é possível afirmar que Tomás sempre teve em conta que a sindérese é um hábito natural que conhece os primeiros princípios da ordem prática e que a manutenção da tese da sindérese como “*potência com hábito*”, principalmente no *Escrito* e no *De veritate*, representa apenas um aspecto de sua didática para incorporar cautelosoamente o aristotelismo dentro da tradição cristã e fazer valer sua interpretação intelectualista frente às teses voluntaristas sobre a sindérese, mostrando, por outro lado, seu respeito pela

---

intellectus qui est in practicis, est alterius modi extremi, scilicet singularis, et contingentis et alterius propositionis, idest non universalis quae est quasi maior, sed singularis quae est minor in syllogismo operativo.

14. Quare autem huiusmodi extremi dicatur intellectus, patet per hoc, quod intellectus est principiorum; haec autem singularia, quorum dicimus esse intellectum huiusmodi, principia eius sunt quod est cuius gratia, id est sunt principia ad modum causae finalis.

15. Et quod singularia habeant rationem principiorum, patet, quia ex singularibus accipitur universale. Ex hoc enim, quod haec herba fecit huic sanitatem, acceptum est, quod haec species herbae valet ad sanandum. Et quia singularia proprie cognoscuntur per sensum, oportet quod homo horum singularium, quae dicimus esse principia et extrema, habeat sensum non solum exteriorem sed etiam interiorem, cuius supra dixit esse prudentiam, scilicet vim cogitativam sive aestimativam, quae dicitur ratio particularis. Unde hic sensus vocatur intellectus qui est circa singularia. Et hunc philosophus vocat in tertio de anima intellectum passivum, qui est corruptibilis *In Decem Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio, Liber VI, lectio 9.*

<sup>186</sup> “2. Et quod sit aliqua virtus naturalis quae praesupponitur morali, patet per hoc quod singuli mores virtutum vel vitiorum videntur aequaliter existere aliquibus hominibus naturaliter, statim enim quidam homines a sua nativitate videntur esse iusti, vel temperati vel fortes propter naturalem dispositionem, qua inclinatur ad opera virtutum. Quae quidem naturalis dispositio quantum ad tria potest attendi. 3. Primo quidem ex parte rationis, cui naturaliter indita sunt prima principia operabilium humanorum, puta nulli esse nocendum, et similia. Secundo ex parte voluntatis, quae de se naturaliter movetur a bono intellecto, sicut a proprio objecto. Tertio ex parte appetitus sensitivi, secundum quod ex naturali complexione quidam sunt dispositi ad iram, quidam ad concupiscentias, vel ad alias huiusmodi passiones aut magis aut minus aut mediocriter, in quo consistit virtus moralis. Sed prima duo communia sunt omnibus hominibus, sed hoc tertium est quod differentiam facit in hominibus.” *In Decem Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio, Liber VI, lectio 11, item 2 e 3.*

autoridade dos textos tradicionais que tratavam da problemática da *sindérese*.<sup>187</sup> Por outro lado, à margem dos artigos que tratam das questões tradicionais sobre a *sindérese*, geralmente esta é concebida simplesmente como um hábito natural onde se inscrevem os primeiros princípios da ordem moral. Para elaborar tal concepção, além da posição de Alberto Magno que, embora siga os passos de Felipe o Chanceler, concebe a *sindérese* como um hábito natural pertencente à razão prática, também a distinção de Alexandre de Hales entre *ratio ut ratio* e *ratio ut natura* foi de fundamental importância para Tomás fazer a transição entre a tese da *sindérese* como “potência com hábito” nos moldes do Chanceler para sua concepção de um hábito natural pura e simplesmente.

Nota-se igualmente que desde o início e em todas as questões abordadas por Tomás relativas à *sindérese*, a analogia entre o *intellectus principiorum* e a *synderesis* pervade sua argumentação, ofuscando gradualmente a tradição Agostiniana da *ratio superior et inferior*.<sup>188</sup> Todavia, Tomás não deixa de estabelecer a diferença e as conexões entre a *sindérese* e razão superior e inferior. No *De veritate*(q. 16, a. 1, ad 9 e ad 13)<sup>189</sup> mostra que a identificação que se faz da *sindérese* com a razão superior e também com a razão inferior deve ser entendida no sentido de que a *sindérese* não pode ser denominada uma potência racional pura e simplesmente como aquelas, mas somente essa potência racional com um hábito a ela inerente. Portanto, embora não se possa identificar propriamente a *sindérese* com essas funções, há algo de comum que a aproxima das mesmas, isto é, no hábito dos

---

<sup>187</sup> Cf. Odon Lottin, *Syndérèse et conscience aux XIIe et XIIIe siècles*, *Op. cit.* p.223. Sobre o argumento de autoridade, ver supra, nota 67.

<sup>188</sup> A questão da razão superior e da razão inferior ficou relegada a um plano periférico, principalmente a partir dos séculos XII e XIII, já que a problemática da *sindérese* ocupou seu espaço, introduzida por Guilherme de Auxerre e Ricardo Fishacre. MULLIGAM, R.W. *Ratio inferior and ratio superior in St. Albert and St. Thomas*. p.340

princípios universais do direito (sindérese) estão contidos 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”. Acrescenta ainda que a relação da sindérese e da razão superior com o imutável deve ser compreendido de forma distinta. Há o imutável por natureza, assim como é 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, por exemplo, se descobre a seguinte verdade imutável: “Qualquer todo é maior que sua parte”, sendo nesse sentido que a sindérese se liga ao imutável.

Sobretudo, essa questão da sindérese se torna uma ocasião para Tomás estabelecer uma complementaridade entre a tradição aristotélica e a tradição neoplatônica de Dionísio, principalmente quando Tomás coloca o intelecto enquanto hábito como o elemento de continuidade entre o homem e o anjo, isto é, como a participação da natureza humana na natureza angélica. Em outras palavras, Tomás fez confluir no conceito de sindérese o intelecto prático de Aristóteles com o “princípio da continuidade” de Dionísio (*De veritate*, q. 16, a. 1, corpo; *Suma de teologia*, q. 79, a.12, corpo; *Escrito II*, dist. 39, q. 3, a. 1, corpo).<sup>190</sup>

No que se refere às autoridades citadas, constata-se o recurso marcante a Aristóteles em todos os textos que tratam da questão da natureza da sindérese, como se evidencia pela maior quantidade de citações, por exemplo, em relação a Agostinho, nos argumentos em sentido contrário nas soluções das questões, bem como pelo emprego abundante da

---

<sup>189</sup> Ver supra, notas 150 e 154.

terminologia da tradição aristotélica, o que se pode observar exemplarmente nos argumentos iniciais do *De veritate* (q.16 a. 1) bem como nas respostas a estes. Propriamente, no *De veritate*, no que tange às autoridades, há quatro citações de Aristóteles nos argumentos iniciais, uma de Agostinho e uma de Jerônimo, enquanto nos argumentos em sentido contrário há uma referência para cada um dos três e no corpo do artigo há uma autoridade de Dionísio. Por outro lado, no *Escrito (II, dist. 24, q. 2, a. 3)* encontram-se nos argumentos iniciais somente uma citação de Agostinho e duas de Jerônimo; duas autoridades de Aristóteles são citadas no início da solução do artigo juntamente com Agostinho, e mais duas no final da solução. Já, na *Suma de teologia*, há um equilíbrio, pois são duas menções a Agostinho, duas a Aristóteles, uma a Jerônimo e uma a Dionísio, mas somente Aristóteles é citado no *sed contra* e na solução, enquanto que Agostinho é referido somente nos argumentos iniciais, o que, em se tratando da forma de redação da *Suma*<sup>191</sup>, mostra a preferência de Tomás pela tradição aristotélica.

### 3.2 A questão da infalibilidade da *sindérese*<sup>192</sup>

#### 3.2.1 Escrito sobre as Sentenças

---

<sup>190</sup> Ver supra, notas 135, 137, 138, 139, 169; infra 302.

<sup>191</sup> Ver supra, nota 160.

<sup>192</sup> Como se observará na conclusão do item sobre a extinção da *sindérese*, a questão de sua infalibilidade se relaciona intimamente com a questão de sua extinção e, ao mesmo tempo, se evidencia que o *praecipitari* mencionado na *Glosa* de Jerônimo acontece propriamente em relação à consciência. Por isso, a partir de agora é inevitável que se aborde com maior proximidade a questão da consciência e suas relações com a *sindérese*. Contudo, essas relações serão tratadas, com maior atenção, posteriormente, em tópico específico sobre a correlação entre consciência e *sindérese*. Ver infra, nota 350.

No *Escrito*, Tomás não trata diretamente num artigo específico do problema da infalibilidade da *sindérese*, mesmo assim é possível fazer uma análise a partir principalmente das questões que tratam sobre a consciência e sobre a razão e, ainda, a partir de alguns elementos extraídos de artigos que tratam do problema da natureza e da extinção da *sindérese*. É somente no *De veritate* (q. 16, a. 2) na questão “*Se a sindérese pode pecar*”, que Tomás abordará de forma direta o problema de sua infalibilidade.

No *Escrito*, essencialmente, Tomás irá sustentar que a *sindérese* jamais erra. Por sua vez, no raciocínio prático, o erro estará implicado na consciência, quando não aplica corretamente os primeiros princípios da ordem prática, conhecidos pela *sindérese*, aos casos particulares. Portanto, como é análogo entre a *sindérese* e o *intellectus principiorum*, o erro nunca acontece em relação aos primeiros princípios e sim em relação à razão que, ao fornecer premissas falsas para compor o silogismo prático, como é exemplar o caso do herege que compreende falsamente que todo juramento é uma desobediência a Deus, faz que a consciência erre na conclusão do raciocínio, ou ainda, o erro na conclusão acontece por influência de alguma paixão que deturpa o juízo da razão.

Primeiramente, para compreensão do tema, é importante destacar no *Escrito* um argumento<sup>193</sup> em sentido contrário que é recorrente, como já observado, na questão da natureza da *sindérese*, em que Tomás se apóia na infalibilidade dela para demonstrar que a *sindérese* não é uma potência racional pois esta se direciona para os opostos e a *sindérese* sempre se direciona para o bem, pois nunca erra.

Logo depois, quando enfrenta a questão “*utrum conscientia sit actus*”<sup>194</sup>, Tomás, no corpo do artigo, relaciona a teoria do silogismo prático contida no Livro VI da *Ética a Nicômaco* (cap. VIII)<sup>195</sup> com a concepção agostiniana da razão, demonstrando que o erro não acontece em relação à *sindérese* e sim no que tange à consciência. Para tanto, segue dizendo que no silogismo prático a premissa maior contém o princípio universal fornecido pela *sindérese*, a premissa menor depende do julgamento da razão superior ou inferior e a conclusão depende da consciência, que aplica a lei universal ao ato particular. Por isso, somente a consciência pode errar, mas não a *sindérese*. Por exemplo, a *sindérese* propõe isto: Todo mal deve ser evitado; a razão superior assume isto: O adultério é mau, porque é proibido pela lei de Deus; ou se a razão inferior assumisse isso, porque é mau, porque injusto ou desonesto; a conclusão, por outro lado, que este adultério deve ser evitado, pertence à consciência. Assim, a consciência erra não por causa do erro da *sindérese*, mas por causa do erro da razão. Como é evidente no caso do herege, ao qual a consciência dita que é preferível morrer queimado do que jurar, porque a razão superior está distorcida por acreditar que o juramento é pura e simplesmente proibido.<sup>196</sup>

---

<sup>193</sup> “Sed contra, potentia rationalis se habet ad opposita. Sed synderesis se habet determinate ad unum, quia nunquam errat. Ergo videtur quod non sit potentia, sed habitus.” In Sent. II, d. 24, q. 2. a. 3. *sed contra*.

<sup>194</sup> In Sent. II, d. 24, q.2, a.4.

<sup>195</sup> Sobre o silogismo prático, ver: Vaz, H. Claudio de L. *Escritos de Filosofia*, V. II (Ética e Cultura). S. Paulo: Loyola, 1988, p. 124-125; indicações bibliográficas na p. 125, n. 201.

<sup>196</sup> “Sciendum est igitur quod, sicut in VI Ethic., cap. VIII, Philosophus dicit, ratio in eligendis et fugiendis, quibusdam syllogismis utitur. In syllogismo autem est triplex consideratio, secundum tres propositiones, ex quarum duabus tertia concluditur. Ita etiam contingit in proposito, dum ratio in operandis ex universalibus principiis circa particularia iudicium assumit. Et quia universalalia principia juris ad synderesim pertinent, rationes autem magis appropriatae ad opus pertinent ad habitus, quibus ratio superior et inferior distinguuntur; synderesis in hoc syllogismo quasi majorem ministrat, cujus consideratio est actus synderesis; sed minorem ministrat ratio superior vel inferior, et ejus consideratio est ipsius actus; sed consideratio conclusionis elicita, est consideratio conscientiae. Verbi gratia, synderesis hanc proponit: Omne malum est vitandum; ratio superior hanc assumit: Adulterium est malum, quia lege Dei prohibitum: sive ratio inferior assumeret illam, quia est malum, quia injustum, sive inhonestum; conclusio autem, quae est adulterium hoc esse vitandum, ad conscientiam pertinet, et indifferenter, sive sit de praesenti, vel de praeterito, vel futuro:

No mesmo artigo, falando sobre a identificação na *glosa* de Jerônimo entre *sindérese* e *consciência*, Tomás responde que ambas são freqüentemente identificadas, pois se compreendem como juízo (*judicium*) e todo o vigor da conclusão é tirado dos primeiros princípios. No entanto, atribui-se especialmente o juízo universal, que não é corrompido pelo pecado, à *sindérese*, referindo-se a corrupção (*praecipitari*) ao juízo particular, isto é, à *consciência*.<sup>197</sup>

Ainda na mesma distinção (q. 3, a.3) na solução da questão “*utrum in ratione possit esse peccatum*” e logo depois nas respostas aos argumentos iniciais, fica evidente que o erro nunca é devido ao intelecto, sendo a razão que erra, tanto na ordem do conhecimento, quando julga errado (tanto em questões teóricas como práticas), quanto na ordem afetiva, quando a vontade, que pressupõe o juízo da razão, escolhe errado. Assim, mesmo não citando diretamente a *sindérese*, Tomás demonstra que a razão pode pecar quando julga errado; isso acontece da mesma forma, tanto na ordem especulativa quanto na ordem prática, isto é, a razão peca na ordem do conhecimento, devido a um silogismo mal elaborado. Por outro lado, se diz que a razão peca na ordem voluntária, quando a vontade, que é regulada pelo juízo da razão, faz uma escolha distorcida<sup>198</sup>.

---

quia conscientia et factis remurmutat, et faciendis contradicit: et inde dicitur conscientia, quasi cum alio scientia, quia scientia universalis ad actum particularem applicatur; vel etiam quia per eam aliquis sibi conscius est eorum quae fecit vel facere intendit: et propter hoc etiam dicitur sententia vel dictamen rationis, et propter hoc etiam contingit conscientiam errare, non propter synderesis errorem, sed propter errorem rationis; sicut patet in haeretico, cui dictat conscientia quod prius permittat se comburi quam juret: quia ratio superior perversa est in hoc quod credit juramentum simpliciter esse prohibitum”. Ibidem, *solução*.

<sup>197</sup> “Ad tertium dicendum, quod tota virtus conclusionis ex primis principiis trahitur; et inde est quod conscientia et synderesis frequenter pro eodem accipiuntur, et iudicium utrique attribuitur, et praecipue iudicium universale, quod per delectationem peccati non corrumpitur, sed magis iudicium in particularibus: et ideo non dixit synderesim praecipitari, sed conscientiam.” Ibidem, *ad 3*.

<sup>198</sup> “Respondeo dicendum, quod rationis peccatum potest dici dupliciter. Uno modo ex eo quod est ipsius rationis secundum se: et sic dicimus esse in ratione peccatum, quando iudicando errat, sive sit in speculativis, sive in operativis; et hoc est peccatum in cognitione, ex eo quod male syllogizatur. Alio modo dicitur esse



Em seguida, respondendo ao segundo argumento inicial, Tomás também faz referência à *sindérese* sem nomeá-la. Nessa resposta apresenta a diferença entre o intelecto e a razão: enquanto aquele apreende de forma imediata alguma coisa, a razão conhece através do discurso. Assim o intelecto se constitui no princípio a partir do qual a razão deduz suas conclusões. Como no que é matéria de especulação não pode acontecer erro no *intellectus principiorum*, mas na dedução da conclusão a partir dos princípios, da mesma forma no que é matéria de ação o *intellectus* é sempre reto<sup>199</sup>, mas a razão é reta e não reta.<sup>200</sup> Respondendo ao quinto argumento inicial, afirma que a *sindérese* representa o que na alma é dotado de retidão perpétua, não se confundindo com a razão superior, mas estando direcionada para a razão superior assim como o “*intellectus principiorum*” está direcionado para o raciocínio em vista da conclusão.<sup>201</sup> Mais adiante, na questão “*Utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale*”, sustenta que a *sindérese* é uma parte da alma onde não há pecado.<sup>202</sup>

---

peccatum in ratione ex parte voluntatis, quae per iudicium rationis regulatur, ut tunc in ratione peccatum esse dicatur, quando sequitur perversa electio... et ideo cum ratio in operandis quodammodo syllogizet, invenitur iudicium rationis in majori propositione quae universalis est; in minori autem propositione, quae particularis est, admiscetur passio, quae circa particulare viget; unde sequitur corruptio rationis in conclusione electionis....” Ibidem. q. 3, a. 3, *solução*.

<sup>199</sup> Tomás aqui é devedor de Guilherme de Auxerre através de seu mestre Alberto Magno. Ver supra, nota 47.

<sup>200</sup> “Ad secundum dicendum, quod intellectus non est idem quod ratio. Ratio enim importat quemdam discursum unius in aliud; intellectus autem importat subitam apprehensionem alicujus rei; et ideo intellectus proprie est principiorum, quae statim cognitioni se offerunt, ex quibus ratio conclusiones elicit, quae per inquisitionem innotescunt, unde sicut in speculativis in intellectu principiorum non potest esse error, sed in deductione conclusionum ex principiis, ita etiam in operativis intellectus semper est rectus, sed ratio recta et non recta.” Ibidem. *ad 2*.

<sup>201</sup> “Ad quintum sciendum, quod in anima est aliquid quod est perpetuae rectitudinis, scilicet synderesis: quae quidem non est ratio superior, sed se habet ad rationem superiorem sicut intellectus principiorum ad ratiocinationem de conclusionibus”. Ibidem. *ad 5*

<sup>202</sup> “Praeterea, in partibus animae invenitur aliquid in quo non potest esse nisi veniale peccatum, scilicet sensualitas; invenitur etiam aliquid in quo potest esse et veniale et mortale, scilicet inferior ratio. Ergo ad completionem partium animae oportet esse aliud in quo non possit esse nisi peccatum mortale. Hoc autem non est synderesis, quia in ipsa non est peccatum.” Ibidem, q. 3, a. 5, *arg. 4*. Comparar com o quinto argumento inicial do artigo 3 da mesma questão: “Praeterea, in partibus animae invenitur aliqua perpetuae corruptionis, scilicet sensualitas; invenitur etiam aliqua in qua potest esse et peccati curvitas et virtutis

Como também se observará na questão da extinção da *sindérese*<sup>203</sup>, Tomás, na solução da questão “*utrum superior scintilla rationis possit extinguí*”, faz uma analogia entre a ordem especulativa e a prática, argumentando que não é possível o intelecto errar em relação aos princípios primeiros; ele sempre rejeita tudo o que vai contra estes; assim se dá também em relação àquilo que é de ordem prática, onde a *sindérese*, *centelha da razão superior*, nunca erra.<sup>204</sup>

Ainda nesta distinção, nas respostas aos argumentos iniciais, Tomás interpreta a passagem da *Glosa* de Jerônimo, mostrando que a falha (*praecipitium*) no raciocínio prático não estaria relacionada à *sindérese*, mas se dá pela má deliberação sobre as ações particulares, a respeito das quais a consciência erra na aplicação dos primeiros princípios, isto é, a queda se dá por um defeito relacionado à conclusão do raciocínio<sup>205</sup>.

O artigo 2 da 3ª questão da mesma distinção “*Utrum conscientia aliquando erret*” contém considerações importantes para nosso problema, por isso analisar-se-á pormenorizadamente o mesmo. Primeiramente, é significativa a referência à *Glosa* de Jerônimo já que Tomás utiliza-se dessa passagem para também discutir a questão da extinção e da infalibilidade da *sindérese*, como pode-se observar no parágrafo anterior. Assim, no primeiro argumento em sentido contrário, consta que, segundo a *Glosa*, é a consciência que erra: “*Conscientiam interdum praecipitari videmus*”, pois o *praecipitium*

---

rectitudo. Ergo ad perfectionem potentiarum animae oportet esse aliquam quae sit perpetuae rectitudinis. Sed hoc nulli congruentius adscribitur quam superiori rationi. Ergo in ea non potest esse peccatum.”

<sup>203</sup> Cf. *In II Sent.*, dist. 39, q. 3, a. 1. Ver infra, nota 303.

<sup>204</sup> “Sicut autem non contingit in speculativis intellectum errare circa cognitionem primorum, quin semper repugnet ei omni quod contra principia dicitur, ita etiam non contingit errare in practicis in principiis primis; et propter hoc dicitur quod haec superior rationis scintilla, quae synderesis est, extingui non potest, sed semper repugnat omni ei quod contra principia naturaliter sibi indita est.” Ibidem. *Dist.* 39, q.3, a.1, *solução*.

<sup>205</sup> Ibidem. Ver infra, 304 e 306.

dela é seu próprio erro.<sup>206</sup> Por outro lado, ainda em sentido contrário aparece uma referência à Sagrada Escritura: “Virá a hora em que todos os que vos matarem, julgarão estar prestando um favor a Deus”(João; 16, 2.)<sup>207</sup>, a qual confirmaria que o erro está na consciência.

Nos argumentos iniciais desse artigo, o primeiro argumento tendente a mostrar que a consciência possui a verdade infalível, recorre ao juízo divino que é certíssimo e nunca se afasta da justiça. Ora, segundo tal juízo a consciência possui o caráter de testemunha, pois a Escritura diz: *Testimonium reddente conscientia eorum – Sua consciência dando-lhe testemunho* (Rom. 2, 15). Ora, um testemunho só é válido se verdadeiro.<sup>208</sup> O segundo argumento inicial apresenta a autoridade de Basílio, identificando a consciência com a capacidade natural de julgar (*naturale iudicatorium*).<sup>209</sup> O terceiro argumento comporta em sua articulação duas autoridades: de Agostinho<sup>210</sup> e de Damasceno. Aquilo que é primeiro em qualquer ordem, é necessário que seja fixo e estável, pois todo movimento procede do imóvel, como diz Agostinho (*Sobre o Gênesis*, VIII, cap. 21). Ora, a lei é o que dirige em todas as ações humanas. Logo, a lei contém a retidão de modo imutável. Ora, a consciência é a lei do nosso intelecto, como diz Damasceno (*Sobre a fé ortodoxa*). Portanto, a

---

<sup>206</sup> “Sed contra, Ezech., in glossa, Hieronymus dicit, col. 22, t. V: “Conscientiam interdum praecipitari videmus.” Sed praecipitium ejus est ipsius error. Ergo conscientia quandoque errat.” *In II Sententiarum*, dist. 39, q. 3, a. 2, *sed contra*.

<sup>207</sup> “Praeterea, ad conscientiam pertinere videtur arbitrium de rebus agendis vel non agendis. Sed in hoc arbitrio praeque homines decipiuntur, ut patet Joan. XVI, 2: *Venit hora ut omnis qui interficit vos, arbitretur obsequium se praestare Deo*. Ergo, etc.” *Ibidem*, *sed contra* 2.

<sup>208</sup> “Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod conscientia nunquam erret. Ad hoc enim quod aliquod iudicium sit certum, oportet in dictis testium certam veritatem esse. Sed in divino iudicio, quod certissimum est, nunquam a justitia declinans, conscientia tenet locum testis, ut patet Rom. II, 15: *Testimonium reddente conscientia eorum*. Ergo conscientia semper manet in sua rectitudine, et ita non errat.” *Ibidem*, *arg. 1*.

<sup>209</sup> “Praeterea, illud quod est naturale, est idem apud omnes et semper. Sed, secundum Basilium in principio *Proverbiorum*, conscientia est naturale iudicatorium. Ergo conscientia semper manet in sua rectitudine, et ita non errat.” *Ibidem*, *arg. 2*.

consciência é sempre reta e nunca erra.<sup>211</sup> Enfim, no quarto<sup>212</sup> e quinto<sup>213</sup> argumentos faz-se referência aos textos aristotélicos dos *Analíticos posteriores* e da *Ética a Nicômaco*.

Na solução deste mesmo artigo, cumpre notar que Tomás faz uma distinção entre princípios comuns e princípios determinados, no mesmo sentido como o faz na *Suma de teologia* (Ia IIae, q. 94, a. 4, corpo)<sup>214</sup> quando trata da questão da lei natural. Segundo Tomás, o erro pertence à consciência, pois esta erra na conclusão do raciocínio, assim como na ciência demonstrativa o erro não ocorre acerca dos primeiros princípios por si mesmos conhecidos. Por isso a sindérese não erra, pois a ela pertencem os primeiros princípios do que é matéria de ação, por exemplo, que Deus deve ser obedecido. Da mesma forma que nas ciências demonstrativas, as conclusões não são deduzidas dos primeiros princípios, a não ser mediante princípios próprios e determinados a um certo gênero, assim também acontece nas ciências práticas, em que a razão delibera através de uma espécie de silogismo para descobrir o que é bom (Cf. *De anima* III). Chega então, a partir dos princípios, à conclusão que é uma operação determinada, mediante certos princípios próprios e determinados. Esses princípios próprios não são por si mesmos naturalmente conhecidos como os princípios comuns, mas tornam-se conhecidos por exercício da razão ou por

---

<sup>210</sup> Ver supra, nota 91. Essa autoridade também foi citada no *Escrito* (II, dist. 24, q. 2, a. 3) na solução da questão ‘*utrum synderesis sit habitus vel potentia*’, todavia há uma divergência sobre o capítulo e a coluna.

<sup>211</sup> “Praeterea, illud quod est primum in aliquo ordine, oportet esse fixum et stans; omnis enim motus procedit ab immobili, ut dicit Augustinus, VIII *Super Gen.*, c. XXI, col. 388, t. III. Sed lex est dirigens in omnibus actibus humanis. Ergo lex immobiliter rectitudinem continet. Sed conscientia est lex intellectus nostri, ut dicit Damascenus, *De fid. orth.* Ergo conscientia semper recta est, et nunquam errat.” Ibidem, *arg* 3.

<sup>212</sup> “Praeterea, conscientia scientia quaedam est. Sed scientia semper verorum est, ut patet *I Poster.* Ergo nec conscientia errare potest. Ibidem, *arg*. 4.

<sup>213</sup> “Praeterea, ut dicitur *VII Ethic.*, cap. II, secundum hoc scientia in incontinente obtenebratur quod a passionibus vincitur. Sed conscientiam passiones non vincunt: quia, quando secundum passiones homo operatur, conscientia remurmurat. Ergo conscientia a propria rectitudine non obliquatur, et ita non errat.” Ibidem, *arg* 5.

<sup>214</sup> Ver infra, nota 479.

assentimento da fé. Ora, nem todos possuem fé (II *Tessalonicenses*, cap. 3) e a razão se engana algumas vezes em sua operação; por isso acontece errar a respeito de tais princípios próprios e determinados, como no caso do herege, que erra, pois julga que todo juramento é ilícito. Estes princípios determinados pertencem à razão superior ou inferior. Ora, a verdade da conclusão depende de ambos tipos de princípios. Por esta razão, visto a consciência ser uma espécie de conclusão que sentencia o que é bom fazer ou deixar de fazer (Cf. *Distinção 25*), acontece o erro na consciência pelo fato de que a razão se engana quanto aos princípios apropriados, como a consciência do herege se engana ao julgar que não se deve jurar ainda que por causa legítima, quando se lhe pede isto. Portanto, o erro está relacionado aos princípios próprios e determinados e não aos princípios comuns.<sup>215</sup>

Nas respostas aos argumentos iniciais, encontram-se dois argumentos que são recorrentes na questão da consciência e que são importantes para compreendermos a questão da infalibilidade da *sindérese* e de sua relação com a consciência. Nestes dois argumentos seguintes, Tomás interpreta duas autoridades (Basílio e Damasceno) que

---

<sup>215</sup> “Respondeo dicendum, quod, sicut ex praedictis patet, prima principia quibus ratio dirigitur in agendis sunt per se nota; et circa ea non contingit errare, sicut nec contingit errare ipsum demonstrantem circa principia prima. Haec autem principia agendorum naturaliter cognita ad *synderesim* pertinent, sicut Deo esse obediendum et similia. Sicut autem in scientiis demonstrativis ex principiis communibus non deducuntur conclusiones, nisi mediantibus principiis propriis et determinatis ad genus illud, virtutem primorum principiorum continentibus, ita in operabilibus, in quibus ratio deliberans syllogismo quodam utitur ad inveniendum quid bonum sit, ut patet ex III *De anima*, text. 57, ex principiis communibus in conclusionem hujus operis determinati venit mediantibus quibusdam principiis propriis et determinatis. Haec autem propria principia non sunt per se nota naturaliter sicut principia communia; sed innotescunt vel per inquisitionem rationis, vel per assensum fidei. Et quia non omnium est fides, ut dicitur II *Thessal.*, III, et iterum quia ratio conferens quandoque decipitur, ideo circa ista principia contingit errare, sicut haereticus errat in hoc quod credit omne juramentum esse illicitum. Et haec principia determinata pertinent ad rationem superiorem vel inferiorem, veritas autem conclusionis dependet ex utrisque principiis; et ideo cum conscientia sit quaedam conclusio sententians quid bonum sit fieri vel dimitti, ut patet ex his quae dicta sunt supra, dist. xxv, contingit in conscientia errorem esse propter hoc quod ratio decipitur in principiis appropriatis sicut conscientia haeretici decipitur dum credit se non debere jurare etiam pro causa legitima, quando ab eo expetitur: non quia decipiatur in hoc communi principio, quod est, nullum illicitum esse faciendum; sed quia decipitur in hoc quod credit omne juramentum esse illicitum, quod quasi pro principio accipit.” Ibidem, *solução*.

afirmariam a infalibilidade da consciência. Todavia, Tomás demonstra que essa identificação da consciência com o *naturale iudicatorium* e com a *lex intellectus nostri* é imprópria, pois ambas expressões dizem respeito propriamente à *sindérese*.

Assim, na resposta ao segundo argumento inicial, no qual se observa que para Basílio a consciência é concebida como “*naturale iudicatorium*”, Tomás mostra que a consciência enquanto tal não pode ser considerada uma capacidade natural de julgar, mas somente enquanto a virtude da *sindérese* nela permanece, da mesma forma que a virtude dos princípios é preservada nas conclusões.<sup>216</sup>

Em seguida, na resposta ao terceiro argumento inicial que identificava a consciência à “*lex intellectus nostri*” (Damasceno), Tomás destaca que a consciência não é a primeira lei que dirige as ações humanas, ela é aquela que aplica a primeira lei, ou seja, aplica os princípios gerais (*principia communia*) aos atos particulares.<sup>217</sup>

É importante assinalar também a resposta ao quinto argumento inicial que distingue, na conclusão particular de uma ação, o erro tanto na ordem cognitiva quanto na ordem afetiva. Assim, o erro da consciência acontece quando a conclusão de um silogismo é contrária à verdade por partir de princípios falsos. Por outro lado, o defeito numa conclusão particular da ação está relacionado ao ímpeto das paixões que absorvem e como que bloqueiam o juízo da razão quanto ao particular, de tal modo que não considere nem isto

---

<sup>216</sup> “Ad secundum dicendum, quod conscientia dicitur naturale iudicatorium non per se, sed in quantum virtus synderesis in ipsa manet, sicut virtus principiorum salvatur in conclusionibus, et ex parte illa non errat.” Ibidem, *ad 2*.

<sup>217</sup> “Ad tertium dicendum, quod conscientia non est prima lex primum dirigens in humanis actibus, sed quae quaedam applicatio primae legis, scilicet principiorum communium, ad actus particulares: propter quod a Damasceno lex dicitur; unde non oportet quod recta sit.” Ibidem, *ad 3*.

nem o seu oposto, mas a vontade siga o que é prazeroso, proposto pelo sentido, havendo, portanto, um erro da escolha (*electionis*) e não da consciência.<sup>218</sup>

### 3.2.2 Questões disputadas sobre a verdade, sobre o mal e questões quodlibetais

É no *De veritate*, artigo 2 da questão 16, como já se observou, que Tomás trata diretamente, em questão específica, da infalibilidade da sindérese, isto é, a questão “*utrum synderesis possit peccare.*” Por isso, nessa análise procurar-se-á dar conta da totalidade dos argumentos desse artigo. Além disso, o estudo desse item se apoiará em elementos presentes nas questões do *De veritate* e *Quodlibets* que tratam da consciência, bem como em alguns argumentos do *De malo*.

Nessa questão do *De veritate*, mas no artigo 1 (*se a sindérese é potência ou hábito*), o quinto argumento em sentido contrário, é um argumento que recorre à infalibilidade da sindérese para provar que ela é um hábito por analogia ao *intellectus principiorum*. Observa-se que, assim como na parte operativa a sindérese nunca erra, da mesma forma na

---

<sup>218</sup> “Ad quintum dicendum, quod in conclusione particularis agendi dupliciter contingit esse defectum. Uno modo ex falsitate principiorum ex quibus syllogizatur, et hoc modo in conclusione tenetur id quod veritati contrarium est: et hic est error conscientiae. Alio modo ex impetu passionum absorbentium et quasi ligantium rationis iudicium in particulari, ut actu non consideret nec hoc nec ejus oppositum, sed voluntas sequatur delectabile quod sensus proponit; et hic est error electionis et non conscientiam.” Ibidem, *ad 5*. Ver supra, nota 129.

parte especulativa o intelecto dos princípios nunca erra. Ora, o intelecto dos princípios é um hábito; o que permitiria concluir que a *sindérese* também o é.<sup>219</sup>

Agora, analisando o artigo 2 dessa mesma questão, “*se a sindérese pode pecar*”, pode-se verificar mais uma vez, no primeiro argumento inicial, uma referência à *Glosa* de São Jerônimo, onde a mesma parece confirmar que a *sindérese* pode pecar, pois após sua menção se diz: “*Hanc interdum praecipitare videmus*”; ora o precipitar no que é matéria de ação não é outra coisa que o pecado.<sup>220</sup>

O segundo argumento inicial diz que, por causa do ato da *sindérese*, o homem às vezes é induzido a pecar, pois é dito no Evangelho (João, 16, 2): “virá a hora em que todo aquele que vos tirar a vida julgará prestar culto a Deus”<sup>221</sup>; assim alguns eram inclinados para o assassinato dos apóstolos pela decisão com a qual julgavam estar obedecendo a Deus; ora, esse juízo pertence certamente à *sindérese*; portanto, a *sindérese* peca.<sup>222</sup> A Escritura também diz: “*Os filhos de Mênfis te corromperam até a cabeça*”; ora, a cabeça é a parte superior da alma como diz a *Glosa*: “*A sua iniquidade desce a sua cabeça*”; assim,

<sup>219</sup> “Praeterea, sicut in parte operativa animae synderesis numquam errat, ita in parte epeculativa intellectus principiorum numquam errat; sed intellectus principiorum est habitus quidam ut patet per Philosophum in VI Ethicorum; ergo et synderesis quidam habitus est.” *De veritate*, q. 16, a. 1, *sed contra* 5.

<sup>220</sup> “Secundo quaeritur utrum synderesis possit peccare. Et videtur quod sic, quia dicitur in glosa Ieronimi post mentionem de synderesi factam Ez. 19 ‘*Hanc interdum praecipitari videmus*’; sed praecipitatio in operabilibus nihil est aliud quam peccatum; ergo synderesis peccare potest.” *Ibidem*, a.2, *arg. 1*. Cf. Ver supra, nota 206. Esse argumento é utilizado tanto na questão da *sindérese* quanto na da consciência.

<sup>221</sup> Ver supra, nota 207. A mesma autoridade é mencionada no *Escrito* (II, dist. 39, q. 3, a. 2, *sed contra* 2) para provar que a consciência erra.

<sup>222</sup> “2- Praeterea, cum peccare non sit habitus proprie loquendo neque potentiae sed hominis, quia actus singularium sunt, dicitur tamen aliquis habitus vel potentia peccare secundum quod per actum alicuius habitus vel potentiae homo inducitur ad peccandum; sed per actum synderesis homo inducitur ad peccandum quandoque quia dicitur Ioh. 16, 2 “Venit hora ut omnis qui interficit vos arbitretur se obsequium praestare Deo” et sic ad occisionem apostolorum aliqui inclinabantur ex hoc arbitrio quo iudicabant esse obsequendum Deo, quod iudicium ad synderesim certum est pertinere; ergo synderesis pecca.” *Ibidem*, *arg 2*.



cabe à *sindérese* aquilo que é o supremo da alma; portanto, a *sindérese* é corrompida pelo pecado, até mesmo pelos demônios.<sup>223</sup>

Cabe ainda lembrar que o quarto argumento inicial refere-se à *sinderese* como potência racional; por isso estaria aberta aos opostos, podendo tanto realizar o bem quanto pecar. Implicada aí, mais uma vez, a conseqüência de se conceber a *sindérese* como uma potência, por isso Tomás também utiliza a mesma estrutura desse argumento na questão da natureza da *sindérese* quando quer provar que a mesma é um hábito e não uma potência, pois a *sindérese*, por ser hábito, sempre se direciona para um sentido, isto é, para o bem e nunca para o mal.<sup>224</sup>

No quinto argumento inicial parte-se do fato de que os contrários por natureza dizem respeito ao mesmo; ora, a virtude e o pecado são contrários; então, dado que na *sindérese* há o ato da virtude porque instiga para o bem, haverá também nela o ato do pecado.<sup>225</sup>

Logo em seguida é apresentado um argumento que se apóia na analogia entre o intelecto especulativo e o prático, porém, agora é para corroborar que a *sindérese* é responsável pelo pecado. Como já observado, essa analogia se encontra na estrutura de muitos argumentos, mas para se provar a indefectibilidade da *sindérese*. Parte-se, então, da seguinte premissa: dos primeiros princípios procede toda operação da razão no que é

---

<sup>223</sup> “3-Praeterea, Ier. 3 dicitur”Filii Mepheos constupraverunt te usque ad verticem”; vertex autem est superior pars animae ut dicit glosa super illud Psal. “In verticem ipsius iniquitas eius descendet”, et sic ad synderesim pertinet quae est supremum in anima; ergo synderesis etiam a daemonibus per peccatum constupratur.” Ibidem, *arg. 3.*

<sup>224</sup> “4-Praeterea, potentia rationalis se habet ad opposita secundum Philosophum; sed synderesis est rationalis potentia; ergo se habet ad opposita; ergo potest bonum facere e peccare.” Ibidem. *arg. 4.* Esse argumento também é formulado na questão da natureza da *sindérese* nos argumentos em sentido contrário à concepção da *sindérese* como uma potência.

matéria de especulação e no que é matéria de operação. Assim, toda operação prática da razão tem seu início a partir da *sindérese*; portanto, como é atribuída à *sindérese* a operação da razão prática que se dá de acordo com a virtude, assim também se atribuiria a ela a operação da razão que se dá de acordo com o pecado <sup>226</sup>.

No último argumento inicial (7º), destaca-se que a pena corresponde à culpa; ora, toda a alma é punida nos condenados, até mesmo no que se refere à *sindérese*; logo, a *sindérese* também peca. <sup>227</sup>

Já nos argumentos em sentido contrário, no primeiro, apresenta-se uma analogia entre a *sindérese* e a concupiscência (*fomes*) que também é recorrente nos argumentos em sentido contrário quanto Tomás aborda a questão da natureza da *sindérese* (*Escrito II*, d. 24, q. 2, a. 3; *De veritate*, q. 16, a. 1)). Observa-se primeiramente que o bem pode ser mais puro que o mal, pois há algum bem no qual não se mistura nada de mal; por outro lado, nada é tão mau a ponto de não ter algo de bom misturado; ora, em nós se encontra algo que sempre inclina para o mal, isto é, a má inclinação (*fomes*); portanto, também haverá algo que sempre inclina para o bem e isto nada parece ser senão a *sindérese*; por isso a *sindérese* nunca peca. <sup>228</sup> Em segundo lugar, o que é inerente naturalmente sempre é

---

<sup>225</sup> “5- Praeterea, contraria nata sunt fieri circa idem; sed virtus et peccatum sunt contraria; cum igitur in synderesi sit actus virtutis quia instigat ad bonum, erit etiam in ea actus peccati.” Ibidem, *arg 5*

<sup>226</sup> “6-Praeterea, sicut se habet intellectus principiorum in speculativis ita synderesis in operativis; sed omnis operatio rationis speculativae ex principiis primis oritur; ergo et omnis operatio practicae rationis ex synderesi initium sumit; ergo sicut synderesi attribuitur operatio rationis practicae quae est secundum virtutem, ita attribuetur ei operatio rationis quae est secundum peccatum.” Ibidem, *arg 6*.

<sup>227</sup> “7- Praeterea, poena respondet culpae; sed anima tota puniatur in damnatis, etiam secundum synderesim; ergo etiam synderesis peccat.” Ibidem, *arg. 7*.

<sup>228</sup> “Sed contra, bonum potest esse magis purum quam malum quia aliquod bonum est cui non admiscetur aliquid de malo; nihil autem est adeo malum quod non habeat aliquid de bono permixtum: sed in nobis est aliquid quod semper inclinatur ad malum, scilicet *fomes*; ergo et aliquid erit quod semper inclinatur ad bonum; hoc nihil videtur esse nisi synderesis, et sic synderesis numquam peccat.” Ibidem, *sed contra 1*.

inerente; ora, é natural que a *sindérese* remurmure contra o mal; logo, essa nunca consente ao mal e por isso não peca.<sup>229</sup>

O corpo do artigo se assenta sobre uma autoridade de Aristóteles, mostrando que na natureza há princípios que são permanentes e imutáveis pelos quais o que é natural tende para o bem e a conservar-se naquilo que é sua atividade natural. Por isso, no processo do conhecimento, tanto teórico quanto prático, há os princípios universais, nos quais não pode haver erro, pois é somente a partir da infalibilidade dos mesmos que se pode avaliar todo o conhecimento subsequente sob o ponto de vista da verdade.

Assim, segundo a resposta de Tomás, a *sindérese* não peca, pois aquilo que é natural tende para o bem e tende a conservar aquilo que resulta de sua atividade natural. Utilizando-se de uma concepção geral sobre a natureza que “em todas suas operações visa o bem e a conservação do que é feito pela operação da natureza”, sustenta que “em todas as operações da natureza os princípios são sempre permanentes, imutáveis e conservam a retidão”. Daí deriva que tudo que é mutável reduz-se a algo imutável. Assim todo conhecimento especulativo ou teórico deriva de algum conhecimento certíssimo, acerca do qual não pode haver erro, que é o conhecimento dos primeiros princípios universais. Tudo o mais que é conhecido é verificado por meio destes princípios; é a partir deles que todo verdadeiro é aceito e todo falso é rejeitado. Se fosse possível haver erro nestes princípios, não seria possível certeza nenhuma em todo o conhecimento subsequente. “Donde também nas operações humanas, para que nelas seja possível alguma retidão, é preciso que haja algum princípio permanente dotado de retidão imutável, em referência ao qual todas as

---

<sup>229</sup> “Praeterea, quod naturaliter inest semper inest; sed naturale est synderesi quod remurmuraret malo; ergo

obras humanas sejam verificadas, de tal modo que este princípio permanente resista a todo mal e dê assentimento a todo bem”. Tal princípio é a *sindérese*, cujo papel é remurmurar contra o mal e inclinar para o bem, donde se concede que nela não pode haver pecado.<sup>230</sup>

Portanto, a *sindérese*, por natureza, nunca consente ao mal, justamente por ser ela um princípio natural, imutável e que conserva uma retidão constante. Da mesma forma que o conhecimento especulativo deriva dos primeiros princípios universais imunes ao erro, assim é em relação às ações humanas, que são avaliadas a partir de um princípio permanente, a *sindérese*, que resiste a todo mal e consente a todo bem. Por isso, a *sindérese*, que remurmura contra o mal e inclina para o bem, não pode pecar.

Respondendo Tomás ao argumento fundamentado na *Glosa* de São Jerônimo<sup>231</sup>, afirma que a *sindérese* não falha em relação ao princípio universal que é imutável, mas a responsabilidade pela queda é da consciência, quando erra na aplicação do juízo universal da *sindérese* a operações particulares.

---

ipsa numquam in malum consentit, ergo non peccat.” Ibidem, *sed contra* 2.

<sup>230</sup> “Responsio. Dicendum 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: ‘principia enim manere oportet’ ut dicitur in I Physicorum. Non enim posset esse aliqua firmitas vel certitudo in his quae sunt a principiis nisi ipsa principia essent firmiter stabilita. 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 alia cognita examinantur et ex quibus omne verum approbatur et omne falsum respuitur, in quibus si aliquis error posset accidere, nulla certitudo in tota cognitione sequente inveniretur. Unde et in operibus humanis ad hoc quod aliqua rectitudo in eis esse possit oportet esse aliquod principium permanens quod rectitudinem immutabilem habeat, ad quod omnia humana opera examinentur, ita quod illud principium permanens omni malo resistat et omni bono assentiat: et haec est *synderesis*, cuius officium est remurmurare malo et inclinare ad bonum; et ideo concedimus quod in ea peccatum esse non potest.” *De veritate*. q. 16, a. 2, *solução*.

<sup>231</sup> “Ad primum igitur dicendum quod *synderesis* numquam praecipitur in universali, sed in ipsa applicatione universalis principii ad aliquod particulare potest accidere error propter falsam deductionem vel alicuius falsi assumptionem; et ideo non dixit quod *synderesis* simpliciter praecipitur sed quod conscientia praecipitur, quae universale iudicium *synderesis* ad particularia opera applicat.” Ibidem, q. 16. a. 2, *ad. 1*.

O próximo argumento é parecido com aquele da solução do *Escrito* (II, d. 24, q. 2, a.4) em que Tomás relaciona a *sindérese* com a razão superior e inferior na estruturação do silogismo prático, contudo lá se utiliza como exemplo o caso do adultério e do herege. Então, em resposta ao segundo argumento inicial, observa que o erro ou pecado não provém do juízo universal da *sindérese*, mas do juízo falso da razão superior. Isto é, quando em um silogismo é introduzida uma conclusão falsa a partir de duas proposições, das quais uma é verdadeira e a outra falsa, o erro da conclusão não é atribuído à proposição verdadeira, mas à falsa; portanto, naquela decisão na qual os assassinos dos apóstolos julgavam prestar obediência a Deus, o pecado não provinha do juízo universal da *sindérese*, “que se deve obedecer a Deus”, mas do falso juízo da razão superior, pela qual julgavam que o assassinato dos apóstolos fosse agradável a Deus. Assim, não é preciso conceder que pelo ato da *sindérese* se inclinasse para o pecado.<sup>232</sup>

O argumento seguinte mostra que há várias acepções do vértice da alma. Começa-se observando que “vértice da alma” diz-se por semelhança com o corpo. Ora, vértice do corpo é a parte superior deste. Logo, vértice da alma será sua parte superior. Mas como é possível estabelecer diversas divisões da alma, então, de acordo com tais divisões, obtêm-se diversas acepções de “vértice da alma”. Se distinguirmos a parte intelectual e a sensitiva, toda a parte intelectual pode ser dita vértice da alma; se distinguirmos a parte intelectual em razão superior e inferior, a razão superior será dita o vértice; se distinguirmos a razão em

---

<sup>232</sup> “Ad secundum dicendum quod quando in aliquo syllogismo conclusio falsa inducitur ex duabus propositionibus quarum una est vera et altera falsa, peccatum conclusionis non attribuitur propositioni verae sed falsae; et ideo in illo arbitrio quo occisores apostolorum arbitrabantur se obsequium praestare Deo peccatum non proveniebat ex universalis iudicio synderesis quod est Deo esse obsequendum, sed ex falso iudicio rationis superioris quae arbitrabantur occisionem apostolorum esse beneplacitam Deo; et ideo non oportet concedere quod per actum synderesis ad peccandum inclinarentur.” Ibidem, *ad. 2.*

juízo natural e em razão deliberativa, dir-se-á que o juízo natural é o vértice. Portanto, quando se diz que a alma é corrompida até em seu vértice, vértice deve ser compreendido como nome atribuído à razão superior e não à *sindérese*.<sup>233</sup>

Ao argumento inicial que apontava a *sindérese* como uma potência racional e, por isso, estaria aberta aos opostos, responde-se: a potência, às vezes, é determinada para um só através de um hábito e o é ao máximo se se trata de um hábito completo. Ora, a *sindérese* não designa uma potência racional em sentido absoluto, mas aperfeiçoada por um hábito certíssimo.<sup>234</sup> Nota-se aqui a mesma explicação que Tomás dá para a expressão “potência com hábito” que é vinculada ao termo *sindérese*.

Ao quinto argumento responde-se: o ato da *sindérese* não é ato de virtude pura e simplesmente, mas é um preâmbulo ao ato da virtude, como os dons naturais são preâmbulos às virtude gratuitas e adquiridas.<sup>235</sup> Ao sexto se diz: assim como no que é matéria de especulação, a razão falsa, por mais que tenha sua origem nos princípios, não deriva a falsidade dos primeiros princípios, mas do mau uso dos princípios, da mesma forma, acontece o mesmo no que é matéria de ação; donde a razão não se seguir.”<sup>236</sup>

---

<sup>233</sup> “Ad tertium dicendum quod vertex sicut est suprema pars corporis ita vertex animae dicitur suprema pars animae; unde secundum diversas distinctiones partium animae vertex animae diversimode accipitur. Distinguendo partem intellectivam a sensitiva, tota intellectiva pars vertex animae dici potest; ulterius distinguendo intellectivam partem in rationem superiorem et inferiorem, ratio superior vertex dicitur; ulterius distinguendo rationem in naturale iudicium et rationis deliberationem, naturale iudicium dicitur esse vertex. Cum igitur anima dicitur usque ad verticem constuprari intelligendum est secundum quod vertex nominat superiorem rationem non autem prout nominat *synderesim*.” Ibidem. q.16, a.2, *ad* 3.

<sup>234</sup> “Ad quartum dicendum quod potentia rationalis quae de se se habet ad opposita, per habitum quandoque determinatur ad unum, et maxime si sit habitus completus; *synderesis* autem non nominat potentiam rationalem absolute sed perfectam per habitum certissimum.” Ibidem, *ad* 4.

<sup>235</sup> “Ad quintum dicendum quod actus *synderesis* non est actus virtutis simpliciter, sed praeambulam ad actum virtutis, sicut naturalia sunt praeambula virtutibus gratuitis et acquisitis.” Ibidem, *ad* 5.

<sup>236</sup> “Ad sextum dicendum quod sicut in speculativis ratio falsa, quamvis originem sumat a principiis, non tamen a principiis primis falsitatem habet sed ex malo usu principiorum, ita etiam et in operativis accidit, unde ratio non sequitur.” Ibidem, *ad* 6.

Na resposta ao sétimo argumento, mostra-se que este não é válido, pois Agostinho diz que todo o homem é condenado pelo pecado da razão inferior apenas; isto porque uma e outra razão, às quais é próprio o pecado, pertencem a uma única pessoa. Portanto, a pena corresponde diretamente à pessoa e não à potência, a não ser na medida em que a potência é da pessoa. Com efeito, pelo pecado que o homem cometeu com uma parte de si, a própria pessoa do homem merece a pena quanto a tudo que está contido na pessoa; donde também mesmo no juízo secular não é punida somente a mão, pelo homicídio que o homem comete com a mão.<sup>237</sup>

No *De veritate*, questão 17, artigo 2, pergunta-se “*Utrum conscientia possit errare*”. Também nesse artigo há várias menções do termo *sindérese* e a formulação dos argumentos se parece com aquela do artigo paralelo do *Escrito* (II, dist. 39, q.3, art. 2), mas com um argumento inicial a mais. Assim, no primeiro argumento inicial novamente se identifica a consciência com a capacidade natural de julgar (*naturale iudicatorium*) que nunca erra, conforme atesta Basílio.<sup>238</sup> O segundo argumento inicial, parecido com o 4º argumento do *Escrito*, remete a um outro texto de Aristóteles, isto é, ao sexto livro da *Ética a Nicômaco* conservando a tese de que “a ciência é sempre verdadeira”, contudo não estabelece equivalência pura e simples entre ciência e consciência, mas mostra que a

---

<sup>237</sup> “Ad septimum dicendum quod Augustinus XII De Trinitate ostendit hoc argumentum non valere, dicit enim quod pro peccato solius inferioris rationis totus homo damnatur: et hoc ideo quia ad unam personam pertinet utraque ratio cuius est proprie peccare. Et ideo poena respondet directe personae et non potentiae nisi in quantum potentia est personae: pro peccato enim quod homo una sui parte commisit, ipsa persona hominis poenam meretur quantum ad omnia quae in persona continentur; unde etiam et in iudicio saeculari pro homicidio quod homo manu committit non sola manus punitur.” Ibidem, *ad 7*.

<sup>238</sup> “Secundo quaeritur utrum conscientia possit errare. Et videtur quod non: naturale enim iudicatorium numquam errat; sed conscientia est naturale iudicatorium secundum Basilium; ergo non errat.” *De veritate*, q. 17, a. 2, arg. 1.

consciência acrescenta algo à ciência e, por sua vez, o que acrescenta nada diminui do aspecto de ciência.<sup>239</sup>

A primeira menção nesse artigo do termo *sindérese* se dá no terceiro argumento inicial que destaca a *sindérese* como “*centelha da consciência*”. A consciência é comparada à *sindérese* como o fogo é comparado à centelha; como é a mesma a operação e movimento do fogo e da centelha, então a consciência e a *sindérese* se equivalem. Logo, se a *sindérese* não erra, a consciência também não.<sup>240</sup>

O quarto argumento inicial se parece com o terceiro argumento do *Escrito* que cita Damasceno e Agostinho, mas nesse artigo do *De veritate* a autoridade de Agostinho é substituída por uma referência a Aristóteles (III *De anima*, cap. 10, 433 a 26). Damasceno (*De fide*, IV,) diz: a consciência é “a lei do nosso intelecto” (*lex intellectus nostri*); ora, a lei do nosso intelecto é mais certa que o próprio intelecto; por outro lado, como diz Aristóteles: “o intelecto é sempre reto”; portanto, com muito mais razão a consciência também o é sempre.<sup>241</sup>

A segunda referência nominal ao termo *sindérese* acontece no quinto argumento inicial, o qual diz que a razão, pela parte que atinge a *sindérese*, não se engana. Ora, a razão conjuntamente com a *sindérese* constituem a consciência; então esta não se engana.<sup>242</sup>

<sup>239</sup> “2- Praeterea, conscientia addit aliquid supra scientiam; id autem quod addit nihil diminuit de ratione scientiae; sed scientia numquam errat quia est habitus quo semper verum dicitur ut patet in VI *Ethicorum*; ergo nec conscientia errate potest.” Ibidem, *arg.* 2.

<sup>240</sup> “Praeterea, synderesis est ‘scintilla conscientiae’ ut dicitur in glosa Ez. I,9; ergo conscientia comparatur ad synderesim sicut ignis ad scintillam; sed eadem est operatio et motus unius ignis et scintillae; ergo et conscientiae et synderesis; sed synderesis non errat, ergo nec conscientia.” Ibidem, q. 17, a. 2, *arg.* 3.

<sup>241</sup> “4- Praeterea, conscientia secundum Damascenum in IV libro, est ‘lex intellectus nostri’; sed lex intellectus nostri est certior quam ipse intellectus; ‘intellectus autem semper rectus est’ ut dicitur in III *De anima*; ergo multo fortius et conscientia semper recta est.” Ibidem, *arg.* 4.

<sup>242</sup> “Praeterea, ratio ex ea parte qua synderesim attingit non errat; sed ratio coniuncta synderesi facit conscientiam; ergo conscientia nunquam errat.” Ibidem, *arg.* 5.



O sexto argumento também se parece com o primeiro argumento do artigo paralelo do *Escrito*, contudo é mais sintético. Recorre ao que se passa num julgamento. O julgamento firma-se nas declarações das testemunhas. Ora, no julgamento divino, a testemunha é a consciência como é claro pela Escritura (Rom. 2, 15): “Sua consciência dando-lhes testemunho”. Portanto, como o julgamento divino nunca pode falhar, parece que também a consciência nunca pode errar.<sup>243</sup>

O sétimo argumento inicial toca na questão da retidão da consciência, que foi mencionada no terceiro argumento inicial do *Escrito*, logo após a citação de Agostinho, mas a formulação é diferente: de modo geral é preciso que a regra pela qual tudo o mais é regulado tenha uma retidão indefectível; ora, a consciência é uma certa regra das obras humanas; então é necessário que a consciência seja sempre reta.<sup>244</sup>

Já o oitavo argumento inicial não encontra paralelo no *Escrito*. A esperança está baseada na consciência como resulta da Glosa sobre I Timóteo 1, 5: “De um coração puro e de uma consciência boa etc.”; ora, a esperança é certíssima, como resulta de Hebreus, 6, 18: “*Nós temos uma certíssima consolação, à qual recorreremos para alcançar a esperança a nós proposta a qual como etc.*” Portanto, é preciso que a consciência seja sempre reta.<sup>245</sup>

A solução da questão também acompanha essencialmente a solução da questão paralela do *Escrito*, contudo fornece mais detalhes da forma como o silogismo prático é

---

<sup>243</sup> “6- Praeterea, in iudicio statur dicto testium; sed in iudicio divino testis est conscientia ut patet rom. 2, 15 “testimomium illis reddente conscientia sua “etc.; cum igitur iudicium divinum numquam possit falli, videtur quod et conscientia numquam errare possit.” Ibidem, *arg 6*.

<sup>244</sup> “7- Praeterea, in omnibus regulam ad quam alia regulantur oportet habere rectitudinem indeficientem; sed regula quaedam humanorum operum est conscientia; ergo oportet conscientiam esse semper rectam.” Ibidem, *arg. 7*.

<sup>245</sup> “8- Praeterea, spes innititur conscientiae, sicut habetur per glosam I ad Tim. 1, 5 super illud “De corde puro et conscientia bona”etc.; sed spes certissima est ut habetur Hebr. 6, 18 ubi dicitur “Certissimum

abastecido de premissas pela *sindérese* e pela razão. Como também, não apresenta mais a distinção entre princípios comuns e princípios determinados, substituindo-a pela distinção entre juízo universal e juízo particular. Por outro lado, acrescenta que o erro da consciência quando determina a conclusão do silogismo prático não acontece somente pela falsidade das premissas como já se afirmou, mas também por uma falha na estrutura do silogismo, isto é, por um defeito de aplicação. Sobretudo, o acréscimo mais importante que se pode notar aqui em relação ao *Escrito*, está no final da solução, quando Tomás observa que em alguns casos a consciência jamais pode se enganar, pois a conclusão particular do raciocínio está contida diretamente sob a premissa que é um princípio universal.

No corpo do artigo, Tomás de Aquino remete-se três vezes ao artigo 1 (*utrum conscientia sit potentia vel habitus vel actus*) da mesma questão para frisar que o erro acontece no juízo particular, isto é, na consciência e não no juízo universal que compete à *sindérese*. Nessa resposta ratifica a idéia de consciência como a aplicação da ciência a algum ato particular; daí que nessa aplicação possa ocorrer um erro de dois modos: como no silogismo, podemos errar pelo uso de uma premissa falsa ou pelo defeito da própria argumentação. Assim, mediante a consciência se aplica o conhecimento da *sindérese*, da razão superior e da razão inferior. Dado que o juízo da *sindérese* é universal não se pode aplicá-lo diretamente a um ato que é particular, devendo tal elemento particular ser dado, às vezes pela razão superior e às vezes pela razão inferior. Por exemplo, a partir do juízo da *sindérese*, se enuncia que “não se deve fazer aquilo que a lei de Deus proíbe”; da razão superior se recebe o conhecimento de que “o ato sexual com determinada mulher é contra a

---

habemus solatium qui confugimus ad tenendam propositam nobis spem, quam sicut”etc.; ergo conscientia

lei de Deus”; há então a aplicação da consciência ao se concluir que “é preciso se abster desse ato determinado”.<sup>246</sup>

Assim, no juízo universal da *sindérese* não se encontra o erro. É no juízo da razão superior ou da razão inferior que se encontra primeiramente o erro. Por exemplo, quando alguém pela razão superior compreende que algo está de acordo ou é contra a lei de Deus, mas não é assim; ou quando alguém pela razão inferior se engana a respeito das normas civis, do justo ou do injusto, do honesto ou do desonesto. O erro se verifica também na consciência quando a aplicação não segue a forma correta de aplicação e como consequência se dá uma falsidade na conclusão do silogismo prático.<sup>247</sup>

A solução termina com uma ressalva. Em certos atos a consciência não pode jamais se enganar, isto é, quando o ato particular ao qual ela se aplica tem a seu respeito um juízo universal na *sindérese*. Assim como no campo especulativo não pode haver erro quando se trata de uma conclusão particular diretamente contida, nos mesmos termos, sob os

indeficientem rectitudinem habet.” Ibidem, *arg* 8.

<sup>246</sup> “Dicendum quod sicut dictum est, conscientia nihil aliud est quam applicatio scientiae ad aliquem specialem actum, 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. Sed hoc quidem quod falsis utatur ex una parte contingit, ex alia autem parte non contingit. Dictum enim est supra quod per conscientiam applicatur notitia synderesis et rationis superioris et inferioris ad actum particularem examinandum: 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 concubitus cum ista muliere esse contra legem Dei, fiet applicatio conscientiae concludendo ab hoc concubitu esse abstinendum.” Ibidem, q. 17, a. 2, *solução*.

<sup>247</sup> “In universali quidem synderesis iudicio errorem esse non contingit ut ex supra dictis patet; sed in iudicio superioris rationis contingit esse peccatum sicut cum quis extimat esse secundum legem Dei vel contra quod non est, ut haeretici qui credunt iuramentum esse a Deo prohibitum, et ita error accidit in conscientia propter falsitatem quae erat in superiori parte rationis. Et similiter contingere potest error in conscientia ex errore existente in inferiori parte rationis, ut cum aliquis errat circa civiles rationes iusti vel iniusti, honesti vel non honesti. Ex hoc autem quod non recto modo applicatio fiat, etiam in conscientia error contingit, quia sicut in syllogizando in speculativis contingit formam debitam argumentandi praetermitti, et ex hoc in conclusione accidere falsitatem, ita etiam contingit in syllogismo qui in operabilibus requiritur, ut dictum est.” Ibidem.

princípios universais. Por exemplo, ninguém se engana a respeito do enunciado “este todo é maior que sua parte”, pois ninguém se engana a respeito de que “todo todo é maior que sua parte”. Da mesma forma, nenhuma consciência pode se enganar quanto ao enunciado “eu não devo amar a Deus”, ou ainda “algum mal deve ser realizado”, dado que tanto no silogismo teórico quanto no prático, tanto a premissa maior é imediatamente conhecida, pois consiste num juízo universal, como também a menor, na qual o mesmo é predicado de si mesmo de modo particular, como quando se diz “todo todo é maior que sua parte”, “este todo é um todo”, “logo é maior que sua parte”.<sup>248</sup>

Algumas respostas aos argumentos iniciais dessa questão 17, artigo 2, do *De veritate* merecem uma atenção maior, pois possuem uma formulação diferenciada em relação ao *Escrito*. Por isso, não se analisará a primeira resposta e a quarta que são recorrentes e apresentam a mesma interpretação já conhecida sobre as expressões *naturale iudicarium*<sup>249</sup> e *lex intellectus nostri*<sup>250</sup>.

Assim, primeiramente se destaca a resposta ao segundo argumento: a consciência acrescenta à ciência a aplicação da ciência ao ato particular e nessa mesma aplicação pode acontecer o erro, por mais que não haja erro na ciência. Ou se pode dizer que quando digo

---

<sup>248</sup> “Sciendum tamen quod in quibusdam conscientia numquam 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 se ipso praedicatur particulariter, ut cum dicitur omne totum est maius sua parte, hoc totum est totum, ergo est maius sua parte.” Ibidem.

<sup>249</sup> “Ad primum igitur dicendum quod conscientia dicitur esse naturale iudicarium in quantum est conclusio quaedam ex naturali iudicario deducta, in qua potest error accidere etsi non propter errorem naturalis iudicatorii tamen propter errorem particularis assumptae, vel propter indebitum modum ratiocinandi, ut dictum est.” Ibidem, *ad l.*

consciência não implico a ciência, compreendida somente em sentido estrito, conforme se refere tão somente ao que é verdadeiro, mas a ciência, compreendida em sentido amplo, de qualquer conhecimento, conforme o uso comum de falar em que se diz que temos ciência de tudo que conhecemos.<sup>251</sup>

Na resposta ao terceiro argumento é importante destacar acima de tudo que é a primeira vez que Tomás interpreta a expressão *scintilla conscientiae* que se refere à sindérese na *Glosa* de Jerônimo. No argumento compara-se a sindérese e a consciência respectivamente com a centelha e o fogo. A sindérese, assim como a centelha, é a parte mais pura no fogo e que sobrevoa todo o fogo, encontrando-se no mais alto do juízo da consciência. Contudo, não é em todos os aspectos que a sindérese se relaciona com a consciência como a centelha em relação ao fogo. No entanto, mesmo a centelha do fogo material é pura, enquanto o fogo se mistura com uma matéria estranha. Assim, pode-se verificar que algum erro ocorre na consciência por esta se misturar com os particulares, que são uma espécie de matéria estranha para a razão, o que já não ocorre com a sindérese que é a razão permanecendo em sua pureza.<sup>252</sup>

---

<sup>250</sup> “Ad quartum dicendum quod conscientia dicitur lex intellectus secundum id quod habet ex synderesi, et ex hoc numquam errat sed aliunde, ut dictum est.” Ibidem, *ad 4*.

<sup>251</sup> “Ad secundum dicendum quod conscientia addit supra scientiam applicationem scientiae ad actum particularem, et in ipsa applicatione potest esse error quamvis in scientia error no sit. - Vel dicendum quod cum dico conscientiam non implico scientiam solummodo stricte acceptam prout est tantum verorum, sed scientiam largo modo acceptam pro quacumque notitia, secundum quod omne quod novimus communi usu loquendi scire dicimur.” Ibidem, *ad 2*.

<sup>252</sup> “Ad tertium dicendum quod sicut scintilla est id quod purius est de igne et quod supervolat toti igni, ita synderesis est illud quod supremum in conscientiae iudicio reperitur; et secundum hanc metaphoram synderesis scintilla conscientiae dicitur. Nec oportet propter hoc ut in omnibus aliis se habeat synderesis ad conscientiam sicut scintilla ad ignem. Et tamen etiam in igne materiali aliquis modus accidit igni propter admixtionem ad materiam alienam qui non accidit scintillae ratione suae puritatis. Ita etiam et aliquis error potest accidere conscientiae propter commixtionem eius ad particularia quae sunt quasi materia a ratione aliena qui non accidit synderesi in sui puritate existenti.” Ibidem, *ad 3*.

A quinta resposta observa que a razão, enquanto conjunta com a *sindérese*, nunca erra; todavia a razão superior e inferior quando erram podem ser aplicadas à *sindérese* como no caso de uma premissa menor falsa que se liga à maior verdadeira em um silogismo.<sup>253</sup>

Em resposta ao sexto argumento inicial observa-se que o julgamento firma-se na declaração das testemunhas quando as declarações das testemunhas não podem ser arguídas de falsidade por indícios manifestos. Ora, naquele que erra em sua consciência, o testemunho desta é arguído de falsidade pelo ditame da *sindérese*. Assim, não se firma no julgamento divino pela declaração da consciência que erra, mas antes pelo ditame da lei natural.<sup>254</sup>

Ao sétimo argumento inicial responde-se que não é a consciência, mas sobretudo a *sindérese* que é a primeira regra das ações humanas; assim, a consciência é uma espécie de regra regulada, donde nada há a se admirar, se nela pode acontecer erro.<sup>255</sup>

\*\*\*

As referências à *sindérese* e à questão de sua infalibilidade no *De malo* não trazem novidades na estrutura argumentativa de que Tomás lança mão nessa questão; todavia aqui

---

<sup>253</sup> “Ad quintum dicendum quod licet ratio ex hoc quod coniungitur synderesi non erret, tamen ratio superior vel inferior errans potest synderesi applicari, sicut minor falsa adiungitur maiori verae.” Ibidem, *ad 5*.

<sup>254</sup> “Ad sextum dicendum quod in iudicio statur dicto testium quando dicta testium non possunt per aliqua manifesta indicia argui falsitatis; in eo autem qui in conscientia errat, testimonium conscientiae arguitur falsitatis ex ipso dictamine synderesis, et sic non stabitur dicto conscientiae errantis in divino iudicio sed magis dictamini naturalis legis.” Ibidem, *ad 6*.

<sup>255</sup> “Ad septimum dicendum 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.” Ibidem, *ad 7*.

são reproduzidos os argumentos por se tratar de referências nominais ao termo *sindérese*. Assim, no *De malo*, questão 3 (*se alguém pode pecar por malícia e tendo ciência disto*), no artigo 12 há duas menções do termo *sindérese*. Primeiramente, no décimo terceiro argumento inicial destaca-se que ninguém pode pecar por malícia, pois a *sindérese* nunca se extingue e sempre remurmura contra o mal.<sup>256</sup> Já, na resposta a esse argumento, Tomás reafirma que a *sindérese* nunca erra, pois a ela pertencem os princípios universais do direito natural, acerca dos quais ninguém erra. Assim, naquele que peca, é a razão que, ao julgar os casos particulares, está atrelada a alguma paixão ou hábito.<sup>257</sup>

Outra referência de Tomás ao problema da infalibilidade da *sindérese* está na questão 16 (*De daemonibus*) do *De malo*, no artigo 6, onde se discute se o intelecto do diabo, após o pecado ficou de tal modo obscurecido, que pode ocorrer nele erro ou engano.<sup>258</sup> No quinto argumento em sentido contrário e contra a idéia de que os demônios podem errar acerca do conhecimento afetivo, observa-se que o conhecimento angélico excede todo o conhecimento humano; ora, há uma faculdade de conhecimento no homem que não erra, mesmo ele estando em pecado, que é a *sindérese*. Portanto, parece com muito mais força que o conhecimento dos anjos pecadores esteja imune de erro.<sup>259</sup>

---

<sup>256</sup> “Praeterea. Ille qui ex malitia peccat, videtur hoc ipsum velle quod est peccare et malum operari. Set hoc non potest contingere, quia synderesis numquam extinguitur, que semper remurmurat malo. Nullus ergo ex malitia peccat.” *De malo*, q.3, a.12, *arg.* 13. Ver infra, nota 328. Obs.: Arrolou-se esse argumento na questão da extinção da *sindérese*.

<sup>257</sup> “Ad tertium decimum dicendum quod ad synderesim pertinent universalia principia iuris naturalis, circa que nullus errat; sed ratio ligatur per passionem vel habitum in eo qui peccat quantum ad particularia eligibilia.” *Ibidem*, *ad* 13. Ver infra, nota 329.

<sup>258</sup> “Sexto queritur utrum intellectus diaboli post peccatum sic sit obtenebratus ut in eum possit cadere error vel deceptio”. *De malo*, q. 16, a. 6.

<sup>259</sup> “Item dicebat quod demones possunt errate circa cognitionem affectiuam. Set contra. cognitio angelica excedit omnem humanam cognitionem. Set aliqua vis cognoscitiva est in homine que non errat etiam in peccatore, scilicet synderesis. Ergo videtur quod multo fortius cognitio angeli peccantis sit absque errore.” *Ibidem*, *sed contra* 5.

Respondendo ao argumento acima, Tomás explica que a *sindérese* é o conhecimento natural dos princípios universais da ordem prática, que procede da mesma forma que o conhecimento dos princípios universais especulativos; donde a partir disso não se poder concluir senão que os demônios não erram no que diz respeito ao conhecimento natural.<sup>260</sup> Logo a seguir, em resposta ao sexto argumento em sentido contrário<sup>261</sup>, afirma-se que o defeito na apreensão do bem, pelo qual a vontade é movida, vem do julgamento particular que precede a escolha (*electio*) e não dos princípios universais aos quais se refere a *sindérese*.<sup>262</sup>

Ainda nesse artigo do *De malo* é interessante observar na solução uma referência feita a Dionísio (*De divinis nominibus*, cap. VII) e, por sua vez, ao “princípio da continuidade”, que compara o conhecimento relativo ao homem e ao anjo: da mesma forma que não pode haver em nós falsa opinião acerca dos primeiros princípios naturalmente conhecidos por nós, assim também nem no anjo pode haver falsa opinião sob qualquer aspecto de seu conhecimento. Como conseqüência, nem no diabo pode haver falsa opinião no que pertence ao conhecimento natural dele.<sup>263</sup>

---

<sup>260</sup> “Ad quintum dicendum quod synderesis est cognoscitiva universalium principiorum operabilium que naturaliter homo cognoscit sicut et principia universalia speculabilium; unde ex hoc non potest concludi nisi quod demones in naturali cognitione non errent.” Ibidem, *ad sed contra* 5.

<sup>261</sup> “Preterea. Demon ex libero arbitrio peccavit, quod est facultas voluntatis et rationis. Set ratio et voluntas referuntur ad diversa obiecta: nam voluntas respicit bonum, ratio autem verum. Ergo nichil prohibet voluntatem diaboli esse deficientem circa bonum ita tamen quod intellectus eius non sit deficiens circa verum.” Ibidem, *sed contra* 6.

<sup>262</sup> “Ad sextum dicendum quod voluntas non movetur a bono nisi in quantum est apprehensum: unde non potest deficere ab appetitu boni nisi etiam subsistat defectus aliquis circa apprehensionem, non quidem quantum ad universalia principia, quorum est synderesis, set quantum ad particularia eligibilia.” Ibidem, *ad sed contra* 6.

<sup>263</sup> “...Sicut autem supra dictum est, angelus secundum conditionem sue nature actu habet perfectam notitiam omnium eorum ad que vis sua cognoscitiva naturaliter se extendit: non enim discurrit a principiis in conclusiones set statim in ipsis principiis notis conclusiones videt; alioquin si actu habens principiorum notitiam in potentia conclusiones cognosceret, oportet ipsum sicut et nos per rationis discursum per principia notitiam conclusionum acquirere; cuius contrarium patet per Dionisium VII(cap.) *De divinis nominibus*. Sicut



\*\*\*

Semelhantemente ao artigo do *Escrito e do De veritate*, nas *Quaestiones quodlibetales* (Quodlibet III, q. 12, a. 1) há uma questão paralela “*Utrum conscientia possit errare*”, que se apresenta somente com dois argumentos iniciais e um em sentido contrário, todavia não há argumentos diferenciados em relação às outras questões paralelas, bem como não há menções diretas do termo *sindérese*.

Nos dois argumentos iniciais e em sua resposta.<sup>264</sup>, como é costumeiro, a consciência primeiramente é identificada como “lei do nosso intelecto” (*lex intellectus nostri*), porém não é citado Damasceno<sup>265</sup> Em segundo lugar, a consciência é identificada com a “capacidade natural de julgar” (*naturale iudicarium*).<sup>266</sup>

---

igitur nobis non potest inesse falsa opinio circa prima principia naturaliter nobis nota, ita nec angelo potest inesse falsa opinio circa quaecumque naturali eius cognitioni subsunt; et quia peccando diabolus proprietatem nature sue non amisit, set data naturalia in eis manent integra et splendidissima, ut Dionisius dicit IV cap. *De divinis nominibus*, consequens est quod nec diabolus falsam opinionem habere possit in his que pertinent ad eius naturalem cognitionem...” Ibidem, *solução*.

<sup>264</sup> “Ad primum ergo dicendum, quod principia particularia habent virtutem concludendi ex primis principiis universalibus; unde conclusio attribuitur principaliter primis principiis sicut effectus causae primae. Et eadem ratione, quia virtus conscientiae principaliter dependet ex principiis iuris naturalis, sicut ex primis et per se notis, principaliter conscientia dicitur lex naturalis, vel etiam naturale iudicarium.” *Quodlibetales*, III, a. 1.

<sup>265</sup> “Quia ad Rom. II, dicit Glossa, quod conscientia est lex intellectus nostri, quae est lex naturae. Sed lex naturalis errare non potest. Ergo nec conscientia.” *Quodlibetales*, III, q. 12, a.1, *arg 1*.

<sup>266</sup> “Praeterea, Basilius dicit, quod conscientia est naturale iudicarium. Sed naturale iudicarium non potest errare, ut patet in primis principiis indemonstrabilibus, de quibus homo naturaliter iudicat. Ergo conscientia non potest errare.” Ibidem, *arg 2*.

Por outro lado, o único argumento em sentido contrário recorre mais uma vez à Escritura (João 16, 2): “virá a hora em que todos que vos matarem, julgarão estar prestando um favor a Deus”. Ora, isto não é senão uma consciência errônea.<sup>267</sup>

Na solução da questão diz-se que a consciência, como o próprio nome indica, é a aplicação da ciência ou do conhecimento humano a algum ato particular. Por outro lado, todo conhecimento que o homem possui, pode aplicar a um ato seu: quer à memória, conforme é dito o homem ter consciência que testemunha que fizera algo ou não; quer ainda à ciência universal ou particular, pela qual o homem pode conhecer se algo se deve fazer ou não; e conforme isto a consciência é dita impelir ou impedir.

É evidente que no homem há conhecimentos que podem conter erro e outros não. Assim, em relação aos primeiros princípios naturalmente conhecidos, tanto na ordem especulativa como na ordem prática, nunca se pode errar. Todavia, no conhecimento humano a respeito daquilo que é mais particular, podem acontecer muitos erros, tanto no conhecimento dos sentidos como da razão inferior e da razão superior. Assim, é manifesto que em relação aos primeiros princípios do direito natural não acontece o erro, podendo, no entanto, a consciência errar na aplicação do conhecimento. Por exemplo: o herege que tem consciência de que nunca se deve jurar, possui uma consciência errada, pois acredita ser todo juramento contra o preceito de Deus; mas não erra ao julgar que nada deve se fazer contra o preceito divino.<sup>268</sup>

---

<sup>267</sup> “Sed contra, est quod dominus dicit Ioan., cap. XVI, 2 discipulus loquens: venit hora ut omnis qui interfecerit vos, arbitretur se obsequium praestare Deo. Sed hoc non est nisi conscientia errante. Ergo conscientia potest errare.” Ibidem, *sed contra*.

<sup>268</sup> “Respondeo. Dicendum quod conscientia, sicut ipsum nomen sonat, importat applicationem scientiae vel notitiae humanae ad aliquem proprium actum. Omnem autem notitiam quam homo habet, potest ad suum actum applicare: sive memoriam, prout homo dicitur habere conscientiam testificantem quod fecerit aliquid

\*\*\*

Pode-se observar que no *Escrito* Tomás não enfrenta diretamente em nenhum artigo a questão da infalibilidade. Faz referência a essa questão, como já apontado, ora misturada com a questão da extinção da *sindérese*<sup>269</sup>, ora atrelada às questões sobre a consciência<sup>270</sup> e a razão<sup>271</sup>. É somente no *De veritate*, na questão 16 que Tomás reserva o artigo segundo para tratar especificamente da infalibilidade da *sindérese*. Por outro lado, como se pode observar nas questões disputadas (*De veritate e Quodlibetales*), a questão da infalibilidade da *sindérese* também é abordada nas questões sobre a falibilidade e a natureza da consciência, enquanto que no *De malo* a discussão da questão se dá no tema do pecado.

Em todos os textos ficam evidentes duas formulações da resolução da questão da infalibilidade: o recurso à analogia entre a ordem especulativa e a ordem prática<sup>272</sup> e a

---

vel non fecerit; sive etiam scientiam universalem vel particularem, per quam homo potest cognoscere utrum aliquid sit faciendum vel non faciendum: et secundum hoc conscientia dicitur urgere vel impedire. Manifestum est autem, quod si accipiamus diversas hominis cognitiones, in aliqua potest esse error, et in aliqua non. In primis enim principiis naturaliter cognitis, sive sint speculativa sive sint operativa, nullus potest errare; sicut in hoc: omne totum est maius sua parte; vel: nulli iniuriam esse faciendam. In aliis autem humanis cognitionibus magis particularibus, sive pertineant ad partem sensitivam, sive ad rationem inferiorem, quae considerat humana, sive ad rationem superiorem, qua considerat divina; potest multipliciter error accidere. Manifestum est autem quod in applicatione multarum cognitionum ad actum provenit error, quaecumque cognitionum fuerit erronea; sicut patet quod falsitas accidit in conclusionem, quaecumque praemissarum fuerit falsa. Sic ergo, licet in cognitione primorum principiorum iuris naturalis non sit error, tamen, quia in aliis principiis iuris humani vel divini potest error accidere, ideo conscientia hominis errare potest; sicut patet quod haereticus, qui habet conscientiam nunquam iurandi, habet conscientiam erroneam, propter hoc que credit omne iuramentum esse contra praeceptum Dei; licet in hoc non erret quod aestimat nihil esse faciendum contra praeceptum divinum. *Quodlibetales*, III, a.1, *solução*.

<sup>269</sup> Ver supra, nota 204.

<sup>270</sup> Ver supra, notas 196 e 215.

<sup>271</sup> Ver supra, notas 198, 200 e 201.

<sup>272</sup> Cf. *In Sent.* II, d. 24, q. 2, a. 4, *solução*; q. 3, a. 5, *solução e ad 5*; d. 39, q. 3, a. 1, *solução*; *De veritate*. q. 16, a. 2, *solução e ad 1*; q. 17, a. 2, *solução*; *De malo*. q. 16, a. 6, *ad sed contra*; *De malo*. q. 16, a. 6, *ad sed contra*;

estrutura do silogismo prático com a distinção entre o juízo universal (sindérese) e o juízo particular da razão inferior ou superior)<sup>273</sup>, ou ainda com a distinção entre princípios comuns (sindérese) e princípios determinados (razão superior ou inferior; assentimento da fé)<sup>274</sup>. Portanto, por um lado, a sindérese nunca erra, pois é o conhecimento natural dos primeiros princípios do que é matéria de ação, assim como o intelecto dos primeiros princípios do que é matéria de especulação nunca erra, conforme afirma a autoridade de Aristóteles (III *De anima*, cap. 10, 433 a 26): “*intellectus autem semper rectus est*”<sup>275</sup>. Por outro lado, o erro não se encontra na razão no seu juízo universal da sindérese que fornece a premissa maior do silogismo prático, mas no seu juízo particular, quando a consciência, no momento da deliberação, não aplica de modo correto os princípios universais ao caso particular, pois ora a razão superior, ora a razão inferior fornecem uma premissa menor falsa, ou mesmo acontece um defeito na própria aplicação. Como o erro na conclusão particular, além de ser causado por alguma falha no silogismo prático, isto é, na ordem do conhecimento, pode também acontecer na ordem volitiva, quando se erra na escolha (*electio*), pois a vontade pervertida por alguma paixão ou hábito não segue o bem apreendido pela razão, ou mesmo, o juízo da razão é desviado também por alguma paixão ou hábito.<sup>276</sup>

Para explicar a estrutura do silogismo prático onde acontece o erro, Tomás lança mão de alguns exemplos elucidativos, principalmente aquele referido ao herege e que é

---

<sup>273</sup> Cf. *De veritate*. q. 16, a. 2, *ad. 1, ad. 3*; *De malo*. q.3, a. 12, *ad 13*; *ad sed contra 6*. Sobre o silogismo prático, ver Vaz, Henrique Cláudio de L. *Escritos de filosofia II*, Ética e cultura. São Paulo: Loyola, 1988, p. 125, n. 201.

<sup>274</sup> Ver supra, nota 215.

<sup>275</sup> Ver supra, nota 241.

<sup>276</sup> Ver supra, notas 198, 218, 257 e 262.

recorrente nos textos. O juízo universal da sindérese fornece a premissa maior: Deus deve ser obedecido; a razão superior fornece a premissa menor: Todo juramento é contra o preceito divino; a consciência do herege então deduz a conclusão errônea de que não se deve jurar nesta circunstância aqui e agora. Mas o herege não se engana a respeito de que nada se deve fazer contra a lei de Deus, pois esse conhecimento é propiciado pela sindérese.<sup>277</sup> Há um outro exemplo, da fornicação<sup>278</sup>, que só aparece uma vez e nos mesmos termos a sindérese propõe “não se deve fazer aquilo que a lei de Deus proíbe”. Todavia, há um exemplo do adultério<sup>279</sup> em que a premissa maior proposta pela sindérese não é mais “Deus deve ser obedecido” e sim “todo mal deve ser evitado”. É a razão superior que propõe “o adultério é mau porque é proibido pela lei de Deus”; ou a razão inferior propõe “o adultério é mau porque injusto ou desonesto”; por sua vez, a conclusão de que “este adultério deve ser evitado” pertence à consciência. Num outro momento, na solução da questão 17, artigo 2 do *De veritate*<sup>280</sup>, Tomás redige de outra forma os enunciados da sindérese, sustentando que a consciência não pode se enganar quando a premissa menor está imediatamente contida na maior; isso acontece no silogismo teórico quando, por exemplo, ninguém se engana que “este todo é maior que sua parte” pois esta proposição está imediatamente implicada no enunciado universal: “qualquer todo é maior que sua parte”. No silogismo prático, a consciência não pode também se enganar quanto aos enunciados “eu não devo amar a Deus” e “algum mal deve ser realizado” pois estão implicados imediatamente nos enunciados universais correspondentes. Aqui, em relação

---

<sup>277</sup> Ver supra, notas 215 e 268.

<sup>278</sup> Ver supra, nota 246.

<sup>279</sup> Ver supra, nota 196.

<sup>280</sup> Ver supra, nota 248.

aos primeiros princípios da ordem moral conhecidos naturalmente pela *sindérese*, é importante observar que Tomás considera entre eles o enunciado “Deus deve ser obedecido”, ou ainda, na forma negativa “não se deve fazer aquilo que a lei de Deus proíbe”, além, é claro, do enunciado “todo mal deve ser evitado”. Contudo, quando Tomás distingue os princípios comuns (premissa maior) dos princípios determinados (premissa menor) que servem como premissas do silogismo prático, mostra que esses últimos são conhecidos, além da razão superior e inferior, também pelo assentimento da fé. Por outro lado, num exemplo do silogismo prático que toma o caso do adultério, Tomás observa que a *sindérese* somente propõe o enunciado “todo mal deve ser evitado”, cabendo ao juízo da razão superior assumir que o adultério é algo mau porque é proibido pela lei de Deus; da mesma forma, cabe à razão inferior assumir que o adultério é mau porque é injusto. Então, parece que Tomás coloca um enunciado que resulta sobretudo do assentimento de fé, embora possa ser também sustentado pela razão, isto é, “Deus deve ser obedecido” ao lado de um enunciado que seria conhecido naturalmente pela razão, isto é, “Todo mal deve ser evitado”. O que também se pode evidenciar quando Tomás justapõe dois enunciados práticos em relação aos quais a consciência não pode se enganar: “eu não devo amar a Deus”(fé) e “algum mal deve ser realizado”(razão natural). São sintomas de que tratam-se de obras teológicas, aquelas em que tais passagens se encontram.

Quanto às expressões que se referem à *sindérese*, destaca-se primeiramente aqui a idéia de *pertetua rectitudo*<sup>281</sup>, que segue a abordagem da questão proposta por Felipe o Chanceler, isto é, de uma retidão imutável, como se fosse um resquício da luz divina, que

---

<sup>281</sup> Cf. *In Sent.* II, d. 24, q. 3, a. 3, *ad 5* e a. 3, *arg 5*; *De veritate*, q. 16, a. 2, *solução*.

impregna todas as potências do homem mesmo após o pecado original. Assim, no único artigo (*De veritate*, q. 16, a. 2) em que Tomás aborda diretamente a questão da infalibilidade da *sindérese*, o núcleo argumentativo do corpo do artigo gira em torno dessa concepção da *sindérese* como a presença de uma retidão imutável, pois tudo o que é natural tende para o bem e a conservar-se naquilo que é sua atividade natural. Tomás ainda observa que na ordem do conhecimento, tanto especulativo quanto prático, essa retidão se encontra nos primeiros princípios que necessariamente são certíssimos, pois sem estes não se poderia avaliar a veracidade ou falsidade de qualquer conhecimento subsequente. Por isso, a *sindérese* seria essa retidão imutável pela qual se podem avaliar todas as ações humanas. Nota-se no corpo desse artigo que Tomás se refere à *sindérese* primeiramente dentro de uma perspectiva cognitiva e logo em seguida se refere a ela como uma inclinação natural do homem para o bem e que remurmura contra todo mal, isto é, com um caráter afetivo.

Por outro lado, Tomás se distancia da tese da *sindérese* como uma “potência com hábito” nos termos de Felipe, pois a *sindérese* geralmente aparece nos textos analisados como um hábito natural dos princípios universais do que concerne à ação. Num único momento em que Tomás se refere à *sindérese* como uma potência, ele responde que ela não pode ser denominada potência racional de um modo absoluto, mas uma potência aperfeiçoada por um hábito certíssimo.<sup>282</sup>

Uma outra expressão que merece atenção é a da *Glosa* de Jerônimo que se refere à *sindérese* como “*scintilla conscientiae*”<sup>283</sup>. Por sua vez, ela é interpretada por Tomás através da analogia entre o fogo e a centelha. O fogo seria a consciência e a *sindérese* a

---

<sup>282</sup> Cf. *De veritate*. q. 16, a. 2, ad 4. Ver supra, nota 234.

centelha que sobrevoa o fogo e se constitui na sua parte mais pura, isto é, a *sindérese* ocupa o lugar mais alto do juízo da consciência. Assim, enquanto a centelha é pura, o fogo se mistura com matéria estranha, ou seja, na *sindérese* não há o erro e sim na consciência por se misturar com os particulares, que de certo modo são estranhos à razão.

Por outro lado, lembre-se a interpretação que Tomás faz da identificação, recorrente nos textos, da consciência com a *lex intellectus nostri* (Damasceno) e o *naturale iudicarium* (Basílio). Para conciliar essas autoridades com seu pensamento, Tomás segue uma regra que é comum em seu tempo para resolver as controvérsias, isto é, demonstrar que as mesmas palavras são usadas por diversos autores com significações diferentes.<sup>284</sup> Para tanto, observa que a concepção da consciência como “*lei do nosso intelecto*” não quer dizer que ela é a primeira lei que dirige as ações humanas e sim que ela aplica a primeira lei ou os primeiros princípios da *sindérese* aos casos particulares. Por outro lado, a concepção da consciência como “*capacidade natural de julgar*” que nunca erra é interpretada por Tomás no sentido de que a consciência não é propriamente esse julgamento natural, porém isso é dito na medida em que a virtude da conclusão da consciência depende da virtude dos princípios da *sindérese*, que é de fato a capacidade natural de julgar. Em si mesma a consciência é uma “*regula regulata*”.<sup>285</sup>

Sobre a passagem da glosa de Jerônimo que relaciona *sindérese* e consciência: “*hanc interdum praecipitari videmus*”, Tomás observa que tal expressão se refere propriamente à consciência, o que fica evidente no argumento em sentido contrário da

---

<sup>283</sup> Ver supra, nota 252.

<sup>284</sup> Cf. Chenu, H. D. *Introduction a l'étude de Saint Thomas d' Aquin. Montréal, Op. cit.*, p.118. Trata-se da regra de ouro de Abelardo. Cf. Prólogo da *Sic et Non*. In De Boni, L. A. *Filosofia Medieval* (Textos). P. Alegre, Edipucrs, 2000, p. 129-130.



questão “*utrum conscientia aliquando erret*” do *Escrito* (II, dist. 39, a. 2, q. 3) em que o termo *praecipitium* é interpretado como equivalente ao erro da consciência. Como também na questão “*utrum synderesis possit peccare*” do *De veritate* (q. 16, a. 2), ao interpretar a mesma expressão, mostra que a *sindérese* não falha em relação ao princípio universal que é imutável, mas a responsabilidade pela queda é da consciência quando erra na aplicação do juízo universal da *sindérese* ao caso particular.

Enfim, percebe-se que Tomás tem clareza nessa questão da infalibilidade da *sindérese*, pois não lhe dispensa maior atenção nem volta a ela na Primeira parte da *Suma de teologia*, sendo apenas mencionado algo no *ad 3* do artigo 12 da q. 79, quando Tomás responde que não pode haver erros nas razões imutáveis conforme atesta uma autoridade de Agostinho: no poder natural de julgar ‘há algumas regras e sementes de virtudes, verdadeiras e imutáveis’ que são, por sua vez, os primeiros princípios da ordem da ação. Assim, a questão da infalibilidade da *sindérese* é absorvida na questão da consciência, pois é pelo ato desta enquanto determina a conclusão particular do raciocínio que acontece o erro na razão prática e não nos primeiros princípios conhecidos pela *sindérese*.

### 3.3 A questão da extinção da *sindérese*<sup>286</sup>

---

<sup>285</sup> Ver supra, nota 255.

<sup>286</sup> A *Glosa* de Jerônimo afirma primeiramente que a *sindérese*, *centelha de consciência*, mesmo em Caim, não se apagou no seu coração, após sua expulsão do paraíso (... “*quam Graeci vocant synderesim, quae scintilla conscientiae in Cain quoque pectore, postquam ejectus est de paradiso, non extinguitur...*”); depois, Jerônimo observa que esta consciência pode se extinguir em algumas pessoas( *Et tamen quoque conscientiam,...cernimus praecipitari apud quosdam et suum locum amittere...*). Cf. S.HIERONYMI *Commentarium in Ezechielem* lib. I, cap. I (P. L. 25, 22). In: Odon Lottin, *Syndérese et conscience aux XII et XIII siècles*, pp. 103-104. Ver supra, nota 21.

### 3.3.1 Escrito sobre as Sentenças

Essa questão, como já se observou, tem implicações diretas com a questão anterior da infalibilidade da *sindérese*. O tratamento direto da mesma por Tomás acontece somente no *Escrito* (*utrum superior scintilla rationis possit extingui*) e no *De veritate* (*utrum synderesis in aliquibus extingatur*). Por sua vez, é a mais breve das questões tradicionais sobre a *sindérese*. Assim, na análise que se fará dos textos do *Escrito* se perceberá que Tomás dará destaque à *sindérese* como uma atividade natural e que o seu ato é remurmurar contra o mal e inclinar para o bem.

A primeira ocorrência do termo *sinderése* na ordem cronológica dos textos de Tomás de Aquino se refere à questão da possibilidade de extinção da *sindérese* em alguém, presente no comentário de Tomás às *Sentenças* de Pedro Lombardo. Isso acontece especificamente no segundo livro, distinção 7, questão 1, artigo 2, em que Tomás de Aquino propõe a pergunta “*Utrum daemones possint bonum facere*”, sendo esta, por sua vez, parte da questão primeira que investiga as condições do livre arbítrio nos anjos bons e nos maus.<sup>287</sup> Assim, no terceiro argumento inicial<sup>288</sup>, sustenta-se que a *sindérese* não está extinta nos demônios e que o ato da *sindérese* é remurmurar contra o mal. Com efeito, a *sindérese* não se extinguiu nos demônios; do contrário não teriam o “verme” da consciência; ora, o ato da *sindérese* é remurmurar contra o mal e isto é bom; portanto, nem

---

<sup>287</sup> “*De statu liberi arbitrii in bonis et in malis angelis*”.

<sup>288</sup> “3-Praetera, synderesis in daemonibus non est extincta: alias vermem conscientiae non haberent: sed actus synderesis est remurmurare malo; hoc autem bonum est. Non ergo omnis eorum actus malus est.” *In Sent.* II, dist. 7, q.1, a.2, arg. 3.

todo ato deles(dos demônios) é mau. E na resposta a este argumento<sup>289</sup>, alude-se a uma opinião, de acordo com a qual a sindérese nos demônios remurmuraria somente contra a pena, mas não contra a culpa; nisto, pecam mais ainda resistindo à ordenação da justiça divina. Tal opinião parece inaceitável a Tomás, pois é impossível que algo não resista ao seu contrário. Ora, na sindérese estão os princípios universais do direito natural; por isso é necessário que remurmure contra tudo aquilo que se faça contra o direito natural. Ora, tal murmúrio é algo natural. Assim, nos demônios a vontade perversa resiste e de acordo com esta fecham suas capacidades examinadoras em relação a (toda) consideração do bem. Da mesma forma, antes, na solução da questão<sup>290</sup>, Tomás responde que a natureza do demônio é boa, pois foi criada por Deus, mas sua vontade é má sendo o próprio demônio causa desta malícia. Assim, todo ato da natureza deles é bom, mas todo ato da vontade deles é mau.

Na distinção 24 do *Escrito*, no artigo sobre a natureza da sindérese (*Utrum synderesis sit habitus vel potentia*) temos também alguns elementos no sentido de mostrar que a sindérese não se extingue. No quinto argumento inicial, procura-se mostrar que a sindérese seria uma potência e não um hábito, pelo fato de que esse pode ser perdido (por esquecimento ou por qualquer outra causa). Ora, a sindérese sempre permanece e mesmo

---

<sup>289</sup> “Ad tertium dicendum, quod secundum quosdam syderesis in daemonibus non remurmurat culpae, sed poenae; et in hoc magis peccant, ordinationi divinae justitiae renitentes. Sed hoc, non videtur verum, quia impossibile est quod aliquid non renitatur suo contrario. In synderesi autem sunt universalia principia juris naturalis; unde oportet quod remurmuret omni ei quod contra jus naturale fit. Sed tamem istud murmur est actus naturae. In daemonibus enim voluntas perversa repugnat, secundum quam claudunt suas virtutes inspectivas a boni (Parm.: ab omni) consideratione, ut dicit Dionysius in IV cap. *De div. nom.*, (Parágrafo 23, col. 723, t. I.)” Ibidem, *ad. 3.*

<sup>290</sup> “Respondeo dicendum, quod in daemone est natura bona a Deo creata, sed voluntas mala: cujus malitiae ipsi sunt causa; et ideo omnis actus naturae eorum bonus est, sed actus voluntatis eorum est malus.” Ibidem, *solução.*

após a morte ela remurmura contra o pecado.<sup>291</sup> A esse argumento, Tomás responde: o que é hábito natural nunca é perdido, como é evidente em relação ao hábito dos princípios especulativos, que sempre permanece no homem; e isso, da mesma forma, pode-se dizer da *sindérese*.<sup>292</sup>

É somente no segundo livro do *Escrito sobre as Sentenças*, na distinção 39, questão 3 que Tomás aborda o problema da possibilidade de extinção da *sindérese* de forma direta e em artigo específico. Nesse artigo, refere-se à *sindérese* como “*superior scintilla rationis*”, expressão encontrada nas *Sentenças* de Pedro Lombardo.<sup>293</sup> Por isso, se analisará o mesmo com maior detalhe.

A questão “*utrum superior scintilla rationis possit extingui*”<sup>294</sup>, no primeiro argumento, faz referência à glosa de Jerônimo, “*hanc autem conscientiam saepe praecipitari videmus*” que evidencia a possibilidade da *sindérese* se extinguir. Pois o *praecipitari*, isto é, o erro pode ser equiparado a uma extinção da razão, uma vez que se equipara às trevas.<sup>295</sup>

---

<sup>291</sup> “Praeterea, habitus amittitur vel per oblivionem, vel alio modo. Sed synderesis semper manet, quae etiam post mortem peccato remurmurat, cujus murmur vermis dicitur. Ergo Synderesis nominat potentiam e non habitum.” Ibidem. d. 24, q. 2, a. 3. *arg 5*.

<sup>292</sup> “Ad quintum dicendum, quod habitus naturalis nunquam amittitur, sicut patet de habitu principiorum speculativorum, quem semper homo retinet; et simile est etiam de synderesi.” Ibidem, *ad 5*.

<sup>293</sup> Ver supra, nota 34.

<sup>294</sup> *In Sent.* II, d. 39, q.3, a.1.

<sup>295</sup> “Videtur quod superior scintilla rationis possit extingui. Error enim rationis extinctio ejus dicitur, quia tenebrae comparatur. Sed Hanc scintillam rationis contingit errare, ut patet in Glossa Hieronymi, Ezech., I, col. 22, t. V, ubi, praeter verba quae in *Littera* inducuntur, paulo post subdit: Hanc autem conscientiam saepe praecipitari videmus. Ergo superior scintilla rationis potest extingui.” Ibidem, *arg 1*.

Nota-se que o segundo argumento inicial diz respeito a infalibilidade da *sindérese*, pois identifica a *scintilla rationis* com a parte superior da razão e esta pode pecar, como já foi demonstrado<sup>296</sup>.

Nos outros argumentos iniciais sustenta-se que a “*scintilla rationis*” pode se extinguir, pois parece que os hereges, os condenados e os homens viciosos não tomam consciência do seu erro ou do mal que cometem. Assim, afirma-se que nos hereges nada murmura em seus pecados, pois julgam honrar a Deus até mesmo matando os justos; ora tal murmurar é propriedade da “*scintilla rationis*”<sup>297</sup>. Da mesma forma, nos condenados também parece extinta, pois nada há neles que incite para o bem e conseqüentemete que murmure contra o mal<sup>298</sup>. Ainda, segundo Aristóteles, os maus (os que têm um hábito vicioso) ignoram o fim. Ora, não pode haver murmúrio quanto ao ato, a não ser que seja conhecido o desvio do fim. Portanto, parece que naqueles cujas potências foram corrompidas por tais hábitos viciosos, o murmúrio cessa e por conseqüência a “*scintilla rationis*” neles é extinta.<sup>299</sup>

Já, nos argumentos em sentido contrário, é importante destacar que a autoridade do *Salmo* (4, 6) no primeiro argumento também se encontra na solução da questão sobre a lei

---

<sup>296</sup> “Praeterea, superior scintilla rationis videtur esse superior rationis pars. Sed ratio superior potest peccare, etiam mortaliter, ut supra dictum est. Ergo scintilla ista potest extinguí.” Ibidem, *arg.* 2.

<sup>297</sup> “Praeterea, proprietates hujusmodi scintillae est quamdiu manet, ut malo remurmuret. Sed in haereticis nihil est quod remurmuret in his peccatis quae secundum sectam suam faciunt: quia etiam in occisione justorum arbitrantur *obsequium se praestare Deo*, ut dicitur Joan. , XVI, 2. Ergo scintilla rationis est in eis extincta.” Ibidem, *arg.* 3.

<sup>298</sup> “Praeterea, idem est quod remurmurat malo et quod inclinatur ad bonum. Sed in damnatis non est aliquid incitans eos ad bonum. Ergo nec in eis est aliquid remurmurans malo; et ideo scintilla rationis in eis extinguitur.” Ibidem, *arg.* 5.

<sup>299</sup> “Praeterea, Philosophus dicit in VII *Ethic.*, cap. VIII, quod mali, scilicet qui habitum vitii jam acquisiverunt, ignoratiam finis habent. Sed non potest fieri murmur quantum ad actum, nisi secundum quod cognoscitur deviatio a fine. Ergo videtur quod in illis quorum potentiae per hujusmodi habitus corruptae sunt, hujusmodi murmur cesset, et ita scintilla rationis in eis extinguitur.” Ibidem, *arg.* 4.

natural presente na *Suma de teologia* (Ia IIae, q. 91, a. 2). Diz-se: a luz do intelecto jamais é supressa pelo pecado, pois ela faz parte da imagem de Deus impressa em nós. Ora, permanecendo a luz do intelecto, a “*scintilla rationis*” não se extingue.<sup>300</sup> Da mesma forma, o que é natural não pode ser supresso pelo pecado. Ora, a inclinação para o bem, que se dá de acordo com a “*scintilla rationis*”, é natural ao homem. Portanto, a “*scintilla rationis*” não se extinguiria.<sup>301</sup>

Na solução da questão, Tomás, lança mão mais uma vez do “princípio da continuidade”, isto é, apoiando-se em Dionísio (*Sobre os nomes divinos*) e no livro das *Causas* desenvolve sua argumentação mostrando que na hierarquia das criaturas, o homem encontra-se entre os anjos e os animais. Por isso, participa das perfeições da parte superior, ou seja, o homem participa da natureza angélica através do conhecimento dos primeiros princípios; esta capacidade (*virtus*), no que é matéria de especulação, chama-se intelecto e, no que é matéria de ação, chama-se *sindérese*.<sup>302</sup> Conclui fazendo uma analogia entre a ordem especulativa e a prática, argumentando que não é possível o intelecto errar em relação aos primeiros princípios, repugnando-lhe tudo o que vai contra estes, tanto na ordem teórica ou especulativa como na prática. Donde a conclusão, que incorpora as

---

<sup>300</sup> “Sed contra, *scintilla rationis* extingui non potest, lumine intellectus remanente. Sed lumen intellectus nunquam per peccatum tollitur, quia lumen illud ad imaginem pertinet, ut patet ex eo quod dicitur in ps. IV, 6: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*; ubi *Glossa ord.*, col. 840, t. I, exponit de consignatione imaginis. Ergo *scintilla rationis* per peccatum non extinguitur.” *Ibidem, sed contra.*

<sup>301</sup> “Praeterea, illud quod est naturale per peccatum non tollitur. Sed inclinatio ad bonum est homini naturalis, ut dictum est, quae est secundum *rationis scintillam*. Ergo *scintilla rationis* per peccatum non extinguitur.” *Ibidem.*

<sup>302</sup> “Oportet ergo quod in anima rationali, quae angelo in ordine creaturarum configuratur, sit aliqua participatio intellectualis virtutis, secundum quam aliquam veritatem sine inquisitione apprehendat, sicut apprehenduntur prima principia naturaliter cognita tam in speculativis quam etiam in operativis; unde et talis virtus intellectus vocatur, secundum quod est in speculativis, quae etiam secundum quod in operativis est *synderesis* dicitur...” *In Sent.* II, d. 39, q.3, a.1, *solução*. Quanto ao esquema argumentativo desta resposta,

expressões “razão superior” e “centelha”(scintilla): “por isso se diz que esta centelha da razão superior, que é a sindérese, não pode se extinguir, mas sempre opõe-se a tudo o que é contrário aos princípios a ela naturalmente inerentes”.<sup>303</sup>

Nas respostas aos argumentos iniciais, reafirma-se que a luz da sindérese em si nunca se extingue. A falha (*praecipitari*) é em virtude da má deliberação sobre as ações particulares, onde a consciência erra na aplicação dos primeiros princípios, isto é, a queda se dá por um defeito relacionado à conclusão do raciocínio<sup>304</sup>. Ao segundo argumento responde-se que a sindérese não pode ser identificada pura e simplesmente com a parte superior da razão, pois segundo a Glosa de Jerônimo, a sindérese está acima de toda razão. Por isso não procede, que se na razão há o pecado, então também há na sindérese.<sup>305</sup>

O argumento a seguir apresenta elementos interessantes que parecem se contrapor ao que foi dito na questão da infalibilidade da sindérese sobre a natureza dos primeiros princípios<sup>306</sup>. Aqui se observa que a luz natural do intelecto não é suficiente para o conhecimento do que é do domínio da fé; do mesmo modo não é suficiente para remurmurar contra todas as coisas contrárias à fé, a não ser unida à fé. Portanto, a

---

ver: Montagnes, b. L'axiome de continuité chez Saint Thomas. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 52(1968), pp. 201-221. Cf. Ver supra, nota 137

<sup>303</sup> “Sicut autem non contingit in speculativis intellectum errare circa cognitionem primorum, quin semper repugnet ei omni quod contra principia dicitur, ita etiam non contingit errare in practicis in principiis primis; et propter hoc dicitur quod haec superior rationis scintilla, quae synderesis est, extingui non potest, sed semper repugnat omni ei quod contra principia naturaliter sibi indita est.” Ibidem.

<sup>304</sup> “Ad primum ergo dicendum, quod sicut non contingit intellectum errare circa principia secundum se considerata, contingit tamen errare circa ea, secundum quod sunt virtute in conclusionibus, per malam ratiocinationem, ita etiam lumen synderesis in se nunquam extinguitur; sed secundum quod deliberando deducitur in conclusionem operabilis potest esse defectus, secundum quod per impetum delectationis et passionis cujuscumque, aut etiam falsae inductionis errorem, conclusio non recte ex principiis deducitur; et ideo non dicit quod synderesis praecipitatur, se quod conscientia praecipitatur, que est conclusio, ut supra dictum est; et est in ea virtus synderesis, sicut virtus principiorum in conclusione.” Ibidem. *ad 1.*

<sup>305</sup> “Ad secundum dicendum, quod synderesis est aliud a superiori parte rationis, quia est supra totam rationem, ut Heronymus dicit in Glossa inducta; unde non sequitur quod, si in ratione sit peccatum, in synderesi sit peccatum.” Ibidem, *ad 2.*

sindérese, mesmo nos infieis, permanece íntegra quanto à luz natural, mas como são cegos quando, privados da luz da fé, a sindérese não remurmura então contra o que é contrário à fé. Ou dito de outra forma: a sindérese sempre remurmura contra o mal em geral; no entanto, no herege a sindérese não remurmura contra aquilo que vai contra a fé, pois se trata do mal particular e isto acontece por causa do erro da razão na aplicação dos princípios universais à ação particular.<sup>307</sup>

Na resposta ao quarto argumento, interpretando Aristóteles, parte da afirmação de que a ignorância dos maus, por onde ignoram o fim, não é ignorância oposta à ciência universal. Com efeito, se fosse perguntado ao mau “se fornicar é um bem”, ele diria que não. Mas ocorre nele uma ignorância do fim, oposta à ciência do fim, na medida em que este faz parte da escolha de uma determinada ação particular, da mesma forma que o princípio faz parte da conclusão. Assim, por causa da inclinação do hábito contrário, o mau falha no juízo a respeito do fim. Pois julga que é um bem puro e simples ter prazer com uma mulher. Por isso por causa da inclinação do hábito e do ímpeto da paixão, não é percebido pela mente o murmúrio da sindérese. Porque a alma está como que inclinada pela paixão. Donde, ainda que exteriormente diga o contrário, sua mente não sustenta interiormente o mesmo; a exemplo, como diz o Filósofo (*Ética a Nicômaco*, livro VII, cap.

---

<sup>306</sup> Ver supra, páginas 117-119.

<sup>307</sup> “Ad tertium dicendum, quod sicut lumen intellectus naturale non sufficit in cognoscendo ea quae fidei sunt, ita etiam non sufficit in remurmurando hic quae contra fidem sunt, nisi lumine fidei adjuncto; et ideo synderesis etiam in infidelibus manet integra quantum ad lumen naturale; sed quia privato lumine fidei excaecati sunt, non remurmurat eorum synderesis hic quae contra fidem sunt. Vel dicendum quod synderesis semper remurmurat malo in universali; sed quod in haeretico non remurmurat huic malo particulari, hoc contingit propter errorem rationis in applicatione universalis principii ad particulare opus...”. Ibidem, *ad 3*.



V) dos embriagados que exteriormente dizem palavras sábias, mas não as compreendem em seu interior.<sup>308</sup>

Nesse argumento Tomás parece distinguir a ignorância que se opõe à ciência geral e que pertenceria à *sindérese* e a ignorância que se opõe ao conhecimento particular que está implicado na escolha (da vontade) de um fim determinado e particular. O primeiro conhecimento (geral) sempre permanece; o segundo (particular e comandado pela paixão) falha. Assim, afirma que a *sindérese* não se extingue no condenado, pois nele permanece uma inclinação natural, pela qual o homem naturalmente quer o bem (vontade natural). Tal inclinação não indica nenhum ato, mas apenas uma ordenação da natureza ao ato. Esta ordenação e capacidade, no entanto, jamais passa ao ato de modo que o condenado queira em ato o bem, por causa do impedimento da obstinação que bloqueia a vontade. Apesar disso, este conhecimento natural que acompanha tal inclinação permanece sempre. Daí, permanece também o murmúrio da razão contra a vontade (eletiva), mas esta não obedece à razão.<sup>309</sup>

### 3.3.2 Questões disputadas sobre a verdade e sobre o mal

---

<sup>308</sup> “Ad quartum dicendum, quod ignorantia malorum qua finem ignorant, non est ignorantia opposita scientiae universali: quia si a malo quaeretur utrum bonum esset fornicari, diceret quod non; sed habet ignorantiam finis oppositam scientiae de fine, secundum quod immiscet se ad electionem hujus particularis operis, sicut principium ad conclusionem immiscetur: et ita propter inclinationem habitus contrarii deficit malus de finis judicio. Judicat enim hoc esse tanquam per se bonum, ut cum muliere delectur; et ideo propter inclinationem habitus et impetum passionis non percipitur mente *synderesis* murmur, quia anima est quasi inclinata passione. Unde etsi exterius contrarium proferat, non tamen mens sua interius ita tenet; sicut ebrii dicunt verba sapientum exterius, quae tamen interius non intelligunt; et est exemplum Philosophi in VII *Ethic.*, cap. V, in hac materia loquentis.” Ibidem, *ad 4.*

<sup>309</sup> “Ad quintum dicendum, quod etiam in damnato manet naturalis inclinatio qua homo naturaliter vult bonum; sed haec inclinatio non dicit actum aliquem, sed solum ordinem naturae ad actum. Hic autem ordo et habilis nunquam in actum exit, ut bonum actualiter velit, propter perpetuum impedimentum obstinationis

É no *De veritate* que Tomás pela primeira vez utiliza explicitamente a palavra *sindérese* na formulação da questão de sua extinção: “*utrum synderesis in aliquibus extinguatur*”<sup>310</sup>.

Os argumentos iniciais dessa questão são basicamente os mesmos do *Escrito*<sup>311</sup>, contudo são mais sucintos e objetivos, o que é incomum em se tratando das questões disputadas, no entanto isso seria uma evidência de que a questão da extinção da *sindérese* não foi tão polêmica como as demais. Dos cinco argumentos iniciais, somente o primeiro se diferencia daqueles do *Escrito*. Faz-se referência à *Glosa* sobre o texto do Salmo 13, 2: “*Corromperam-se e tornaram-se abomináveis*”. Com efeito, esta explica: “*Corrompidos, isto é, privados de toda luz da razão*”. Ora, a luz da *sindérese* é a luz da razão. Logo, a *sindérese* está extinta em alguns.<sup>312</sup> Os demais argumentos, assim como aqueles do *Escrito*, mostram também que a *sindérese* estaria extinta em certas pessoas como os hereges<sup>313</sup>, os condenados<sup>314</sup> e naquele que é corrompido pelo hábito dos vícios<sup>315</sup>.

---

voluntatem ligantis, sed tamen naturalis cognitio manet; et ideo semper manet murmur rationis contra voluntatem; voluntas tamen nunquam rationi obedit.” Ibidem, ad 5.

<sup>310</sup> *De veritate*. q.16, a.3.

<sup>311</sup> *In Sent. II*, dist. 39, q. 3, a. 1. Ver supra, notas 295, 296, 297, 298 e 299.

<sup>312</sup> “Et videtur quod sic: in Psal. super illud ‘Corrupti sunt et abominabiles facti sunt’, dicit glosa ‘corrupti, id est omni lumine rationis privati’; sed lumen synderesis est lumen rationis; ergo synderesis in aliquibus extinguitur.” *De veritate*, q. 16, a.3, arg. 1.

<sup>313</sup> “Praeterea, haeretici non habent aliquem remorsum de sua infidelitate quandoque; infidelitas autem peccatum est; cum igitur officium synderesis sit remurmurare peccato, videtur quod ipsa in eis sit extincta.” Ibidem, arg. 2.

<sup>314</sup> “Praeterea, in beatis amovetur omnis inclinatio ad malum; ergo in damnatis omnis inclinatio ad bonum e contrario removetur; sed synderesis inclinatur ad bonum, igitur in eis ipsa extinguitur.” Ibidem, ad 5.

<sup>315</sup> “Praeterea, secundum Philosophum in VII Ethicorum, ille qui habet habitum vitii est corruptus circa principia operabilium; sed principia operabilium pertinent ad synderesim; ergo in omni habente habitum vitii alicuius synderesis extincta est.” Ibidem, arg. 3.

O quarto argumento inicial<sup>316</sup> contém uma referência à *Glosa* de Jerônimo. No entanto, Tomás se refere a duas outras autoridades: uma dos Provérbios, que também é citada na *Glosa*, e outra especificamente da *Glosa*, diferentes daquela citada no *Escrito*<sup>317</sup>. Primeiro: “*O ímpio, quando estiver no fundo dos pecados, desprezará*”. Depois, Tomás substitui o termo *conscientia* presente na *Glosa*<sup>318</sup> pelo termo *synderesis*: “*a sindérese não mantém seu lugar*”.

Nos argumentos em sentido contrário<sup>319</sup>, Tomás se apoia numa autoridade de Agostinho, mostrando que o remorso, “*verme da consciência*”, não morrerá, sendo este causado pela sindérese que dissuade do mal. No segundo argumento em sentido contrário serve-se novamente da *Glosa*, agora para dizer que a sindérese não se extinguiu nem mesmo em Caim após o seu pecado, pois em seu desespero exclama: “*minha iniquidade é grande demais para que eu possa merecer o perdão*”. Percebe-se como Tomás argumenta estabelecendo uma dialética a partir da própria *Glosa*, evidenciada pela contraposição de citações da *Glosa* presentes nesse argumento em sentido contrário e no quarto argumento inicial.

<sup>316</sup> “Praeterea, Prov. 28, 3 ‘Impius cum in profundum peccatorum venerit contemnet’; quod cum accidit ‘synderesis suum locum non tenet’ ut dicit Ieronymus in glosa (Ordin.) Ez. 1, 9; ergo synderesis in quibusdam extinguitur.” Ibidem, arg. 4.

<sup>317</sup> “*Hanc autem conscientiam saepe praecipitari videmus*”. In *Sent. II*, dist. 39, q. 3, a. 1, arg. 1. Ver supra, nota 295.

<sup>318</sup> “Et tamen hanc quoque conscientiam...cernimus praecipitare apud quosdam et suum locum amittere..” Cf. S.HIERONYMI *Commentarium in Ezechielem* lib. I, cap. I (P. L. 25, 22). In: Odon Lottin, *Syndérèse et conscience aux XII et XIII siècles*, pp. 103-104. Ver supra, nota 21.

<sup>319</sup> “Sed contra. 1.Is. ult. (66,24) ‘Vermis eorum non morietur’, et exponitur secundum Augustinum (De civ. Dei XXI,9) de verme conscientiae qui est conscientiae remorsus; sed remorsus conscientiae causatur ex hoc quod synderesis remurmurat malo; ergo synderesis non extinguitur.” 2. Praeterea, in peccatis profundissimum locum tenet desperatio, quae est peccatum in Spiritum Sanctum; sed etiam in desperatis synderesis non extinguitur ut patet per Ieronymum in glosa (Ordin.) super Ez. (1,9) qui dicit quod synderesis ‘nec etiam in Cain extincta est’, quem tamen constat desperatum fuisse per hoc quod dixit Gen. 4, 13 ‘Maior est iniquitas mea quam ut veniam merear’; ergo idem quod prius.” *De veritate*. q.16, a.3.

Na solução da questão<sup>320</sup> apresentam-se dois modos pelos quais podemos entender o problema da extinção da *synderese*, isto é, sob o ponto de vista de sua natureza e do seu ato. Ainda, no corpo do artigo, observa-se a confluência que Tomás aponta entre a tradição aristotélica do intelecto agente e a tradição bíblica da participação humana do *lumen* divino<sup>321</sup>. Primeiramente, como luz habitual, a *synderese* jamais se extingue, da mesma forma que a alma humana não pode ser privada da luz do intelecto agente que faz conhecer os primeiros princípios do que é matéria de especulação e do que é matéria de ação. Essa luz é da própria natureza da alma e por isso a alma é intelectual, conforme o que é dito no Salmo: “Impressa está sobre nós a luz de tua face, Senhor” (*Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*), que certamente nos mostra o bem(felicidade). O segundo modo de se entender a extinção da *synderese* é em relação ao seu ato. Assim, o ato da *synderese* pode ser eliminado totalmente quando não exercemos o livre arbítrio ou a razão, em virtude de alguma lesão dos órgãos corporais ou por que seu ato é desviado para o seu contrário.

---

<sup>320</sup> “Responsio. dicendum quod synderesis extingui potest intelligi dupliciter: uno modo quantum ad ipsum lumen habituale, et sic impossibile est quod synderesis extingatur sicut impossibile est quod anima hominis privetur lumine intellectus agentis, per quod principia prima et in speculativis et in operativis nobis innotescunt; hoc enim lumen est de natura ipsius animae cum per hoc sit intellectualis, de quo dicitur in Psal. ‘Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine’ quod scilicet nobis bona ostendit; hoc enim est responsio ad id quod dixerat ‘Multi dicunt: quis ostendit nobis bona?’. Alio modo quantum ad actum, et hoc dupliciter: uno modo ut dicatur actus synderesis extingui in quantum actus synderesis omnino intercipitur, et sic contingit actus synderesis extingui in non habentibus usum liberi arbitrii neque aliquem usum rationis, et hoc propter impedimentum proveniens ex laesione organorum coporalium a quibus ratio nostra accipere indiget; alio modo per hoc quod actus synderesis ad contrarium deflectatur, et sic impossibile est in universali iudicium synderesis extingui; in particulari autem operabili extinguitur quandocumque peccatur in eligendo, vis enim concupiscentiae aut alterius passionis ita rationem absorvet ut in eligendo universale synderesis iudicium ad particularem actum non applicetur. Sed hoc non est extingui synderesis simpliciter sed secundum quid tantum. Unde simpliciter loquendo concedimus quod synderesis nunquam extinguitur.” Ibidem, *solução*.

<sup>321</sup> Tomás de Aquino coloca lado a lado a “luz do intelecto agente” e a citação do *Salmo* 4,6 “A luz da tua face, Senhor, está impressa sobre nós”. Este procedimento é nele costumeiro, ver, por exemplo, *Suma de teologia*, Ia, q. 84, a. 5 e Ia IIae, q. 91, a. 2. Cf. Nascimento, C. A. R. do. As autoridades da questão 84 da primeira parte da *Suma Teológica* de Tomás de Aquino. In: De Boni, L. A. e Pich, R. H. (org.), *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente Medieval*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004, p. 358-59.

Então, dizemos que a *sindérese* não se extingue no juízo universal, mas somente no juízo particular, quando se peca na escolha, pela influência da concupiscência ou de outra paixão, que impede a aplicação do seu juízo universal ao ato particular. Não se trata, porém de uma extinção pura e simples da *sindérese*, mas de uma extinção sob certo aspecto.

Nas respostas aos argumentos iniciais, Tomás desenvolve principalmente a idéia da extinção da *sindérese* enquanto ato, pois se diz que alguns pecadores são privados da luz da razão por causa do ato da escolha (*actum electionis*) que não segue a luz da *sindérese*, uma vez que a razão é absorvida por alguma paixão ou mesmo constringida por algum hábito.<sup>322</sup> Assim, o erro está na razão, pois o juízo universal da *sindérese* não é aplicado ao particular. É por isso que a consciência não remurmura contra a infidelidade nos hereges. Julgam, com efeito, que é mau não crer no que foi dito por Deus, mas erram de acordo com a razão superior ao não crerem que algo determinado foi dito por Deus.<sup>323</sup> Da mesma forma, respondendo ao quarto argumento inicial, onde é citada a *Glosa* de Jerônimo, Tomás reafirma que o hábito do vício enfraquece a razão e, por isso, na escolha não aplica o juízo universal ao ato particular, sendo este o significado da expressão “*o ímpio, quando estiver no fundo dos pecados, desprezará*”<sup>324</sup>. Na última resposta relembra que a inclinação para o

---

<sup>322</sup> “Ad primum igitur dicendum quod dicuntur aliqui peccatores omni lumine rationis privati quantum ad actum electionis, in qua ratio errat propter hoc quod absorbetur ab aliqua passione vel deprimitur ab aliquo habito, ut lumen synderesis non sequatur in eligendo.” Ibidem, *ad 1*.

<sup>323</sup> “Ad secundum dicendum quod in haereticis non remurmurat conscientia eorum infidelitati propter errorem qui est in ratione eorum superiori, ex quo contingit ut synderesis iudicium huic particulari non applicetur; in universali enim iudicium synderesis in eis manet, iudicant enim malum esse non credere his quae a Deo dicuntur; in hoc autem errant secundum rationem superiorem quod non credunt hoc esse a Deo dictum.” Ibidem, *ad 2*.

<sup>324</sup> “Ad tertium dicendum quod ille qui habet habitum alicuius vitii est quidem corruptus circa principia operabilium, non in universali sed in particulari operabili, in quantum scilicet per habitum vitii deprimitur ratio, ne universale iudicium ad operabile particulare applicet eligendo. Et per hunc etiam modum impius in profundum peccatorum veniens contemnere dicitur”. Ibidem, *ad 3*.

bem é consequência da própria natureza; por isso, não é suprimida, mesmo nos condenados.<sup>325</sup>

No *De malo*<sup>326</sup>, como já se observou na questão da infalibilidade da *sindérese*, há uma menção ao problema de sua extinção. Na questão 3, “*se alguém pode pecar por malícia ou tendo ciência disto*”<sup>327</sup>, o artigo 12 destaca no décimo terceiro argumento inicial<sup>328</sup> que a *sindérese* nunca se extingue e que sempre remurmura contra o mal. Por isso, ninguém pecaria por malícia. Em sua resposta a esse argumento Tomás enfatiza: pertencem à *sindérese* os princípios universais do direito natural, acerca dos quais não se erra, mas a razão é bloqueada pela paixão ou o hábito ao pecar quanto à escolha particular.<sup>329</sup>

\*\*\*

A partir dos textos de Tomás de Aquino, aqui percorridos, percebe-se o conflito estabelecido pelo confronto das passagens da *Glosa* de Jerônimo<sup>330</sup>, pois esta primeiramente afirma que a *sindérese*, *scintilla conscientiae*, não se extinguiu mesmo em Caim, após seu pecado, mas depois observa que esta consciência falha (*Et tamen hanc*

<sup>325</sup> “Ad quintum dicendum quod malum est praeter naturam et ideo nihil prohibet inclinationem ad malum a beatis removeri; sed bonum et inclinatio ad bonum consequitur ipsam naturam, unde manente natura non potest inclinatio ad bonum tolli etiam a damnatis.” Ibidem, *ad 5*.

<sup>326</sup> As questões disputadas sobre o mal provavelmente foram redigidas no período do segundo ensino de Tomás em Paris (1268-1272). É seguro que até a sexta questão foram redigidas em 1270, precedendo imediatamente a elaboração da *Prima secundae*. Torrel, J. P. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino*. p. 237.

<sup>327</sup> “Duodecimo queritur utrum aliquis possit ex malitia seu ex certa scientia peccare”. *De malo*, q.3, a.12.

<sup>328</sup> “Praeterea. Ille qui ex malitia peccat, videtur hoc ipsum velle quod est peccare et malum operari. Set hoc non potest contingere, quia synderesis numquam extinguitur, que semper remurmurat malo. Nullus ergo ex malitia peccat.” Ibidem, *arg.* 13.

<sup>329</sup> “Ad tertium decimum dicendum quod ad synderesim pertinent universalia principia iuris naturalis, circa que nullus errat; set ratio ligatur per passionem vel habitum in eo qui peccat quantum ad particularia eligibilia.” Ibidem, *ad 13*.

*quoque conscientiam..... cernimus praecipitari*) e, então, perde seu lugar. Por isso, Tomás considera mescladamente nos textos referidos a questão da extinção e da falibilidade da *sindérese*, o que fica mais evidente no *Escrito*<sup>331</sup>, principalmente na solução da distinção 39, questão 3, artigo 1: o argumento no seu cerne trata da infalibilidade da *sindérese*, mostrando pelo “*princípio da continuidade*”<sup>332</sup>, aplicado ao homem e ao anjo, que aquele possui, tanto na ordem especulativa quanto prática, um conhecimento imediato dos primeiros princípios, e, por isso, tanto o *intellectus* quanto a *syndèresis* não podem errar acerca dos mesmos. Somente no final se refere à questão da extinção, afirmando que a *sindérese* não se extingue e sempre rejeita tudo aquilo que é contra os princípios naturalmente inscritos nela. Sobretudo, a solução evidencia o encontro de duas tradições: a neoplatônica através do “*princípio da continuidade*” e a aristotélica através do “*intellectus principiorum semper est verus*”.

Sobretudo é importante frisar que nesses textos há uma variação conceitual que transita entre várias tradições no que diz respeito à questão da natureza da *sindérese*. Apresenta-se a *sindérese* ora como um hábito natural dos princípios universais do direito natural, ora como aquela que sempre inclina para o bem, ou ainda aquela que remurmura contra o mal, bem como a centelha da razão superior. Percebe-se aqui, de um lado, a tradição aristotélica assimilada pelo mestre Alberto Magno, quando Tomás enfatiza a *sindérese* como hábito natural; por outro lado, nota-se a influência da tradição teológica agostiniana que o precedeu através da expressão *superior scintilla rationis*; também se

---

<sup>330</sup> Ver supra, nota 286.

<sup>331</sup> Ver supra, notas 302 e 303.

<sup>332</sup> Ver supra, nota 137.

evidencia a perspectiva voluntarista, quando destaca o ato da *sindérese* como uma inclinação para o bem e um remurmurar contra o mal<sup>333</sup>.

Além disso, os textos enfatizam que a *sindérese*, enquanto algo natural, jamais se extingue, sendo utilizadas expressões como *lumen intellectus*<sup>334</sup>, *lumen naturae*<sup>335</sup>, *lumen rationis*<sup>336</sup>, *lumen habituale*<sup>337</sup>, justificando que tal luz não se extingue pois ela pertence à natureza da alma humana, como diz o *Salmo* (4, 6): “*Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*”<sup>338</sup>, ou ainda, é impossível sua extinção assim como é impossível que a alma humana seja privada do *lumen intellectus agentis*<sup>339</sup>. A recorrência dessa citação do *Salmo* mostra, acima de tudo, que esta questão sobre a *sindérese* deve ser tratada a partir do contexto teológico do criacionismo e conseqüentemente do ser enquanto participado, isto é, dos vínculos entre criador e criatura. Embora haja uma vinculação metafísica entre a ordem natural e a ordem sobrenatural, Tomás distingue que na ordem do conhecimento a *sindérese* se encontra no domínio da luz natural e não da luz da fé, o que explicaria o pecado dos hereges, pois apesar de possuírem a luz natural da *sindérese* não possuem a luz da fé.<sup>340</sup>

---

<sup>333</sup> “...Sed quoniam, sicut dicunt Sancti et Glossae manifeste, synderesis, quanto est de se, semper habet ad bonum stimulare et peccato remurmurare, quandiu sumus in statu viae; ideo dixerunt alii aliter, scilicet quod synderesis nominat ipsam voluntatem, secundum quod habet naturaliter moveri. Et quoniam peccatum non habet esse circa actum voluntatis, ut *natura* est vel ut movetur naturaliter, sed solum ut movetur *deliberative*; hinc est, quod synderesis per peccatum non habet depravari....” BOAVENTURA. In *Sententiarum* II, dist. 39, a. 2, q. 3. Cf. BOURKE, Vernon J. El principio de la *sindérese*: fuentes y funcion en la etica de Tomás de Aquino. *Sapientia* 35(1980): 614-26.

<sup>334</sup> Ver supra, nota 300.

<sup>335</sup> Ver supra, nota 307.

<sup>336</sup> “Et videtur quod sic: in *Psal.* super illud ‘Corrupti sunt et abominabiles facti sunt’, dicit glosa “corrupti, id est omni lumine rationis privati”; sed *lumen synderesis* est *lumen rationis*; ergo *sindérese* in aliquibus extinguitur”. *De veritate*, q 16, a. 3, *arg. 1.*

<sup>337</sup> Ver supra, nota 320.

<sup>338</sup> Ver supra, notas 300 e 320.

<sup>339</sup> Ver supra, nota 320.

<sup>340</sup> Ver supra, nota 307.



Tomás também, aponta, desde as respostas aos argumentos iniciais no *Escrito*<sup>341</sup>, passando pela solução do *De veritate*<sup>342</sup> e depois no *De malo*<sup>343</sup>, que a extinção da sindérese só se dá em relação ao particular e nunca no universal, ou seja, isso acontece quando a razão falha, ou mesmo a consciência, por um processo de má deliberação na aplicação dos primeiros princípios à ação particular, ou ainda se peca na escolha por influência de alguma paixão, ou hábito vicioso, ou ainda outro impedimento.

Todavia, percebe-se que há um progresso na formulação e na clareza dos argumentos se compararmos o tratamento da questão no *Escrito* e no *De veritate*. O *De veritate*, na solução da questão, manifesta claramente essa evolução no argumento, dissipando qualquer confusão em relação à extinção da sindérese, mostrando que a falibilidade é uma espécie de “extinção temporária” desta enquanto ato, uma vez que Tomás incorpora nesta solução do *De veritate* não os argumentos da solução do *Escrito*<sup>344</sup>, mas aqueles presentes nos argumentos em sentido contrário<sup>345</sup> e aqueles das respostas aos argumentos iniciais<sup>346</sup>:

“que a sindérese possa se extinguir pode ser compreendido de dois modos: um modo quanto à própria luz habitual, e assim é impossível que a sindérese se extinga como é impossível que a alma do homem seja privada da luz do intelecto agente, pela qual se nos tornam conhecidos os primeiros princípios no que é matéria de especulação e no que é matéria de ação...De um outro modo, quanto ao ato e isto de dois modos: de um modo é dito que o ato da sindérese se extingue enquanto o ato da sindérese é totalmente eliminado... De outro modo, onde o ato da sindérese é desviado para o seu contrário - e assim é impossível que o juízo da sindérese

<sup>341</sup> *In Sent., dist. 39, q. 3, a. 1, ad 1 e ad 2.* Ver supra, notas 304 e 305.

<sup>342</sup> Ver supra, nota 320.

<sup>343</sup> Ver supra, nota 329.

<sup>344</sup> Ver supra, notas 302 e 303.

<sup>345</sup> Ver supra, notas 300 e 301.

<sup>346</sup> Ver supra, notas 304 e 307.

se extinga no universal - na ação particular ela se extingue toda vez que se peca na escolha, por força da concupiscência ou de outra paixão que absorve a razão de maneira tal que na escolha o juízo universal da *sindérese* não é aplicado ao ato particular.<sup>347</sup>

Embora sejam formulações com núcleos argumentativos diferentes, Tomás preserva, tanto na solução do *Escrito* quanto na do *De veritate*, a conceituação da *sindérese* a partir da analogia entre a ordem especulativa e a ordem prática, mas o enfoque do *Escrito* é construído sobre uma autoridade de Dionísio e o do *De veritate* sobre uma autoridade de Aristóteles e outra dos *Salmos*. Sobretudo, percebe-se que Tomás procura pensar a questão da *sindérese* numa relação estreita entre a ordem cognitiva e a ordem volitiva, o que deixa, às vezes, transparecer uma certa indecisão sobre seu conceito<sup>348</sup>, mostrando que sua psicologia moral se dá na relação entre o domínio do conhecimento dos princípios universais e de sua aplicação à ação particular e do domínio da inclinação natural do homem em direção ao seu bem.<sup>349</sup>

### 3.4 Correlações da *Sindérese*

O tratamento das questões relativas à *sindérese* mostra uma constante tensão conceitual com alguns tópicos correntes da filosofia moral medieval, principalmente o que se refere à *conscientia*, *lex naturalis*, *ratio*, *judicium*, *voluntas* e *prudentia*. Por isso, é

---

<sup>347</sup> Ver supra, nota 320.

<sup>348</sup> Ver supra, nota 309.

<sup>349</sup> Cf. Westeberg, Daniel. *Right Practical Reason: Aristotle, action, and prudence in Aquinas*. Oxford: Clarendon Press, 2002, p. 41.

importante analisar como Tomás enfrenta conceitualmente as tensões que emergem do entrecruzamento de tais tópicos dentro das questões relativas à *sindérese*. Portanto, analisar-se-ão os conceitos que são tratados em questões e artigos que se encontram fora das questões tradicionais sobre a *sindérese*, mas que fazem diretamente menção à *sindérese* e ao seu correlacionamento. Assim, tratar-se-á principalmente das correlações da *sindérese* com a consciência, com a lei natural e com a virtude da prudência e, secundariamente, com os conceitos de vontade, razão e juízo.

### 3.4.1 *Sindérese e Consciência*<sup>350</sup>

No *Escrito*, logo após tratar a questão da natureza da *sindérese*, Tomás aborda a questão: “*Utrum conscientia sit actus*”.<sup>351</sup> Esse artigo já foi, em parte, analisado na questão sobre a infalibilidade da *sindérese*, porém só se mencionou, sem muitos detalhes, o corpo do artigo, como também a resposta ao terceiro argumento inicial.

Neste artigo Tomás defende a tese de que a consciência é um ato; para tanto, apóia-se no sentido do termo que se usa ordinariamente na linguagem, isto é, “*consideração atual da razão*” e na teoria do silogismo prático, em que a consciência é tida como o ato de tirar uma conclusão particular do que se deve fazer ou não, partindo da premissa maior que tem o seu conteúdo fornecido pela *sindérese* e da premissa menor que é determinada pela *consideração da razão superior ou inferior*.

---

<sup>350</sup> Nesse tópico não se destacará a questão da falibilidade da consciência, já que disso se tratou anteriormente no tópico sobre a infalibilidade da *sindérese* pelas razões já apontadas. Todavia, repetir-se-ão alguns argumentos já citados na questão da infalibilidade da *sindérese* com o propósito de não comprometer a seqüência e a compreensão das questões. Por outro lado, dar-se-á ênfase à questão da natureza da consciência e suas implicações na compreensão da natureza da *sindérese* e de outros conceitos correlatos. Ver *supra*, nota 192.

Nos argumentos iniciais procura-se, por um lado, afastar a idéia de que a consciência seria um ato e, por outro lado, mostrar que ela seria um hábito. Primeiramente se diz que a consciência é tida como o *espírito corretor e pedagogo da alma*, que afasta do mal e adere ao bem. Assim, a consciência não seria um ato, pois o espírito indica uma potência ou mesmo a própria essência da alma.<sup>352</sup> No segundo argumento inicial, a consciência é identificada com o livre arbítrio por julgar e ligar ao que se deve ou não fazer; ora, livre arbítrio não é ato, da mesma forma a consciência também não o seria.<sup>353</sup>

Merece especial atenção o terceiro argumento inicial, pois cita a *Glosa* de Jerônimo a Ezequiel. Faz menção de que a expressão “*Hanc autem conscientiam interdum praecepitari videmus*” se refere à sindérese. Portanto, a *Glosa* de Jerônimo mostraria que ambas se equivaleriam; ora, a sindérese não é nomeada como um ato e sim como potência ou hábito; portanto, da mesma forma se denominaria a consciência<sup>354</sup>.

---

<sup>351</sup> *In Sent. II, d. 24, q.2, a.4.*

<sup>352</sup> “Videtur quod conscientia non sit actus. Orígenes enim dicit, *Sup. epist. ad Rom.*, cap. II, v. 15, col. 893, t. IV, quod conscientia est spiritus corrector e paedagogus animae, sibi sociatus, quo separatur a malis et adhaeret bonis. Sed spiritus vel nominat potentiam, vel etiam ipsam essentiam animae. Ergo videtur quod conscientia non sit actus.” *Ibidem*, arg. 1. Ver infra, nota 365. Para as citações de Orígenes por Tomás de Aquino, ver J. Lupi, *Tomás lê Orígenes*. In: De Boni, L. A.; Pich, R. H. (org.). *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente Medieval*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004. p.487-497. O autor se limita à *Suma de teologia*, mas não se refere à Iª parte, q. 79, a. 13, arg. 1 e aos seus paralelos no *Escrito sobre as Sentenças* e nas *Questões disputadas sobre a verdade*.

<sup>353</sup> “Praeterea, conscientia, secundum quod a quibusdam (Alberto Magno, ver infra, nota 339) describitur, est dictamen rationis, quo iudicat et ligat ad faciendum et non faciendum. Sed iudicium de hoc faciendo vel non faciendo, ut dictum est, pertinet ad liberum arbitrium. Ergo conscientia est liberum arbitrium. Sed liberum arbitrium non est actus. Ergo nec conscientia.” *Ibidem*, arg. 2. (Na questão 1, artigo 1 da mesma distinção, Tomás já havia concluído que o livre arbítrio não era nem ato, nem hábito e sim uma potência).

<sup>354</sup> “Praeterea, in Glossa Ezech., I, dicit Hieronymus, col. 22, t. V, postquam de synderesi locutus est: ‘Hanc autem conscientiam interdum praecepitari videmus.’ Ergo videtur quod conscientia sit idem quod synderesis. Sed synderesis non nominat actum, sed potentiam vel habitum. Ergo videtur quod etiam conscientia.” *Ibidem*, arg. 3. Em Alexandre de Hales encontra-se um argumento semelhante na questão sobre a infalibilidade da sindérese: “Quia idem este synderesis quod conscientia. Unde Gregorius (*ler: Jerônimo*), *Super Ezequielem*: “Hanc conscientiam, cum impius in profundum peccatorum venerit, videmus praecipitare”, et loquitur de synderesi; sed secundum conscientiam est peccare; ergo et secundum synderesim.” Alexandre de Hales, *Summa theologica*, cap III, 419, p. 493.

No quarto argumento inicial a consciência é tida como um hábito pois se identifica com a ciência.<sup>355</sup> Como também, no quinto argumento inicial a consciência é tida como um hábito por se identificar com lei natural; pois Damasceno afirma que a consciência é a lei do nosso intelecto e esta, nada mais é, do que a lei natural, que é o hábito dos princípios do direito.<sup>356</sup>

No último argumento inicial, parte-se da premissa de que todo ato gera um hábito ou é regulado (procede de) por um hábito; assim, se a consciência é ato, então geraria, por uma multiplicidade de atos, um hábito, ou então, tais atos procederiam de algum hábito, o que redundaria no mesmo.<sup>357</sup>

Nos argumentos em sentido contrário, a consciência é tida como um ato. Primeiramente por ser denominada “*consideração atual da razão*”, condição necessária para o agravamento do pecado<sup>358</sup>. Por outro lado, é denominada “*ditame da razão*”<sup>359</sup>; ora, o ditame é um ato pelo qual a razão julga que algo deve ser feito.<sup>360</sup>

---

<sup>355</sup> “Praeterea, conscientia est scientia quaedam. Sed scientia nominat habitum. Ergo et conscientia. *In Sent. II, d. 24, q.2, a.4, arg. 4.* Comparar: “Item, conscientia est scientia qua aliquis sibi conscius est; sed scientia non est potentia, sed habitus; ergo conscientia est habitus. Alexandre de Hales, *Summa theologica*, cap. I, 421, p. 496. e “Item, omnis scientia est ex parte intellectus; omnis conscientia est scientia: ergo omnis conscientia est ex parte intellectus. *Maior* propositio per se manifesta est; *minor* probatur, quia omnis conscius alicuius rei est sciens illam rem: ergo a *coniugatis*, omnis conscientia est scientia. São Boaventura, *In Sententiarum II, dist. 39, a.1, q. 1, item 3*, p. 898.

<sup>356</sup> “Praeterea, Damascenus dicit, lib. IV *Fid. orth.*, cap. XXII, col. 1199, t. I, quod conscientia est lex intellectus nostri. Sed lex intellectus est ipsa lex naturalis, quae est habitus principiorum juris. Ergo videtur quod conscientia sit habitus, et non actus.” *In Sent. II, d. 24, q.2, a.4, arg. 5.* Esse argumento também é recorrente em Alexandre de Hales e Boaventura: “Dicit enim Damascenus quod “*conscientia est lex nostri intellectus*”; sed lex non dicitur potentia vel habitus; ergo nec conscientia. Alexandre de Hales, *Summa theologica*, cap I, 421, p. 496. “Item, *Damascenus* dicit, quod “*conscientia est lex intellectus nostri*”; sed lex intellectus non dicitur nisi Scriptura, quae directe respicit intellectum: ergo conscientia tenet se ex parte potentiae intellectivae. São Boaventura, *In Sententiarum II, dist. 39, a.1, q. 1, item 2*, p. 898.

<sup>357</sup> “Praeterea, omnis actus vel generat habitum, vel saltem ex aliquo habitu est regulatus (Parm.: “productus.”). Si igitur conscientia est actus quidam, oportet quod multiplicatis actibus generetur habitus, qui conscientia dicitur; vel quod saltem tales actus ex habitu aliquo procedant, quod in idem redit.” *Ibidem, arg. 6*

<sup>358</sup> “Sed, contra conscientia peccatum aggravare dicitur. Sed aggravatio peccati esse non potest nisi per hoc quod contradicitur actuali rationis considerationi. Ergo videtur quod conscientia actualement rationis considerationem nominet.” *Ibidem, sed contra 1.*

Na solução da questão, Tomás mostra primeiramente que existem várias acepções do termo<sup>361</sup>. Consciência ora designa aquilo de que somos cômicos, ora refere-se àquilo pelo que alguém é disposto para ter consciência e então indica um hábito, como quando se costuma dizer que a lei natural é consciência. Também denota uma potência. Observa Tomás, porém, que esta maneira de falar é “muito estranha e imprópria”, o que se evidencia quando se examinam cuidadosamente todas as potências da alma.<sup>362</sup>

---

<sup>359</sup> Uma expressão similar “*decretum rationis*” encontra-se no documento *Vat. lat. 781 f. 37ra-38rb*, que, segundo P. F. M. Henquinet, seria da autoria de Alberto Magno. Cf. Odon Lottin, *Syndérèse et conscience aux XIIIe et XIIIe siècles*, p.218-221.

<sup>360</sup> “Praeterea, ut dictum est, conscientia a quibusdam (Alberto Magno, ver supra, nota 350) dictamen rationis dicitur. Sed dictamen actum quemdam nominat, secundum quod ratio aliquid faciendum dijudicat. Ergo videtur quod conscientia actum nominet.” *In Sent. II, d. 24, q.2, a.4., sed contra 2.*

<sup>361</sup> Essa formulação era usual e encontra-se primeiramente em Alexandre de Hales: “Ad quod conscientia tripliciter accipitur. Aliquando enim accipitur pro eo quod conscimus, et sic conscientia nec est potentia nec habitus, sicut nec scibile in anima proprie dicitur potentia vel habitus, et sic accipitur a Ioanne Damasceno, cum dicitur ‘conscientia est lex nostri intellectus’. Aliquando vero accipitur pro eo quo conscii sumus, et sic dicitur habitus, quo scilicet conscimus, et sic procedebat secunda obiectio, quae dicebat quod conscientia est scientia. Tertio modo accipitur conscientia pro ipsa potentia habente vel recipiente illud quod conscimus, secundum quod dicitur quod lex mentis nostrae scripta est in conscientia; et sic dicitur conscientia naturalis potentia animae.” Alexandre de Hales, *Summa theologica*, cap I, 421, p. 496. Como também encontra-se em Boaventura: “Ad praedictorum intelligentiam notandum est, quod sicut nomen *intellectus* aliquando accipitur pro potentia intelligendi, aliquando pro *habitu*, aliquando pro ipso *principio intellecto*; sic nomen conscientiae tripliciter consuevit accipi a doctoribus sacrae Scripturae. Aliquando enim accipitur conscientia pro ipso *conscito*; et sic dicit Ioannes Damascenus, quod ‘conscientia est lex intellectus nostri’; lex enim est illud quod per conscientia novimus. Aliquando vero accipitur conscientia pro *eo quo* conscii sumus, scilicet pro *habitu*, sicut scientia accipitur pro habitu, scilicet cognoscentis. Aliquando autem accipitur conscientia pro ipsa *potentia* consciente, ut ita dicam, secundum quod dicitur, quod lex naturalis scripta est in conscientia nostris. Cum igitur tribus modis accipi soleat conscientiae nomen, *usitatori* tamen modo nomen conscientiae pro *habitu* accipitur, sicut et nomen scientiae, a quo componitur.” Boaventura, *In Sententiarum II, dist. 39, a.1, q. 1, solução*, p. 899.

<sup>362</sup> “Respondeo dicendum, quod conscientia multis modis accipitur. Quandoque enim dicitur conscientia ipsa res conscita;...Quandoque vero dicitur habitus, quo quis disponitur ad consciendum; et secundum hoc ipsa lex naturalis et habitus rationis consuevit dici conscientia. Quidam etiam dicunt quod conscientia quandoque potentiam nominat; sed hoc nimis extraneum est, et improprie dictum: quod patet, si diligenter omnes potentiae animae inspiciantur. Nullo autem horum modorum conscientia sumitur, secundum quod in usum loquentium venit, prout dicitur ligare vel agravare peccatum: nullus enim ligatur ad aliquid faciendum nisi per hoc quod considerat hoc esse agendum; unde quaedam actuale considerationem rationis, per conscientiam, communiter loquentes intellegere videntur: sed quae sit illa actualis rationis consideratio, videndum est.” *In Sent. II, d. 24, q.2, a.4., solução*.

Santo Tomás considera então o uso<sup>363</sup> do termo “consciência” tal como empregado na linguagem corrente, ou seja, um uso que supõe que a consciência obriga ou agrava o pecado. Ora, ninguém é obrigado a fazer algo senão pelo fato de que considere que isto deve ser feito. Logo, o uso corrente do termo parece indicar que ele designa “uma consideração atual da razão”. Resta determinar qual seja esta consideração.

É sabido que Aristóteles diz (Livro VI da *Ética a Nicômaco*; cap. VIII)<sup>364</sup> que a razão serve-se de um certo silogismo quando julga o que se dever fazer ou o que se deve evitar. No silogismo é tríplice a consideração, conforme três proposições: a partir de duas uma terceira é concluída. Assim, também acontece em relação à questão aqui examinada: a razão no que é matéria de operação a partir dos princípios universais, pronuncia um julgamento a respeito do particular. Porque os princípios universais do direito pertencem à *sindérese*, as razões mais apropriadas à obra pertencem aos hábitos, pelos quais se distinguem a razão superior e a inferior. A *sindérese*, neste silogismo fornece a premissa maior, cuja consideração é o ato da *sindérese*; a razão superior ou inferior fornece a premissa menor, cuja consideração é seu próprio ato; mas a consideração da conclusão eliciada do que se deve fazer, é a consideração da consciência. Por exemplo, a *sindérese* propõe o seguinte: “todo mal deve ser evitado”; a razão superior considera a proposição: “o

---

<sup>363</sup> Essa é uma técnica de interpretação comum aos escolásticos, pois diante das variações semânticas do termo é, muitas vezes, preferível sacrificar a tradução exata e jogar com o papel do uso contra a propriedade dos termos. Cf. Chenu, H. D. *Introduction a l'étude de Saint Thomas d' Aquin. Montréal, Op. cit.*, p.119.

<sup>364</sup> “Et intellectus extremorum in utraque. Et primorum terminorum et extremorum intellectus est et non ratio; hic quidem secundum demonstrationes immobilium terminorum et primorum, hic autem in practicis extremi et contingentis et alterius propositionis. Principia enim eius quod est cuius gracia, hec; ex singularibus enim universale; horum igitur oportet habere sensum, hic autem est intellectus. Propter quod naturalia esse videntur hec. Et natura sapiens quidem nullus, gnomem autem habet et synesim et intellectum. Signum autem, quoniam et etatibus existimamus sequi, et hec aliqua etas intellectum habet et gnomem, ut natura causa existente. Propter quod et principium et finis intellectus; ex hiis enim demonstrationes et de hiis.” *Ethica*

adultério é mau, porque é proibido pela lei de Deus”; ou a razão inferior consideraria tal proposição: “porque o adultério é mau, porque é injusto ou desonesto; a conclusão, por outro lado, que é “este adultério deve ser evitado”, pertence à consciência, indiferentemente, quer se trate do presente, do passado, ou do futuro. Porque a consciência murmura sobre o que foi feito e contradiz o que se está para ser feito. Por isso, se diz que “consciência” é como se fosse “com ciência de outro”, porque a ciência do universal é aplicada ao ato particular; ou mesmo porque, por ela, alguém é cômico daquilo que fez ou que intenta fazer. Mais ainda: por causa disso se diz que ela é sentença ou ditame da razão; também, por causa disso, acontece de a consciência errar, não por causa do erro da sindérese, mas por causa do erro da razão, como é evidente no caso do herege, ao qual a consciência dita que é preferível morrer queimado do que jurar, porque a razão superior está desordenada por crer que o juramento é pura e simplesmente proibido.<sup>365</sup>

---

*Nicomachea*. Aristoteles latinus. XXVI 1-3. Fasciculos. Quartus Translatio Roberti Grosseteste Lincolnensis. Bruxelles: 1973. p. 489. Cf. Aristóteles. *Ética à Nicômaco*. Os pensadores. Livro VI, cap. 11.

<sup>365</sup> “Sciendum est igitur quod, sicut in VI Ethic., cap. VIII, Philosophus dicit, ratio in eligendis et fugiendis, quibusdam syllogismis utitur. In syllogismo autem est triplex consideratio, secundum tres propositiones, ex quarum duabus tertia concluditur. Ita etiam contingit in proposito, dum ratio in operandis ex universalibus principiis circa particularia iudicium assumit. Et quia universalia principia juris ad synderesim pertinent, rationes autem magis appropriatae ad opus pertinent ad habitus, quibus ratio superior et inferior distinguuntur; synderesis in hoc syllogismo quasi majorem ministrat, cujus consideratio est actus synderesis; sed minorem ministrat ratio superior vel inferior, et ejus consideratio est ipsius actus; sed consideratio conclusionis elicita, est consideratio conscientiae. Verbi gratia, synderesis hanc proponit: Omne malum est vitandum; ratio superior hanc assumit: Adulterium est malum, quia lege Dei prohibitum: sive ratio inferior assumeret illam, quia est malum, quia injustum, sive inhonestum; conclusio autem, quae est adulterium hoc esse vitandum, ad conscientiam pertinet, et indifferenter, sive sit de praesenti, vel de praeterito, vel futuro: quia conscientia et factis remurmurat, et faciendis contradicit: et inde dicitur conscientia, quasi cum alio scientia, quia scientia universalis ad actum particularem applicatur; vel etiam quia per eam aliquis sibi conscius est eorum quae fecit vel facere intendit: et propter hoc etiam dicitur sententia vel dictamen rationis, et propter hoc etiam contingit conscientiam errare, non propter synderesis errorem, sed propter errorem rationis; sicut patet in haeretico, cui dictat conscientia quod prius permittat se comburi quam juret: quia ratio superior perversa est in hoc quod credit juramentum simpliciter esse prohibitum”. Ibidem, *solução*. Obs.: Aqui detalhamos melhor os argumentos dessa questão sobre a consciência, mas no tópico sobre a infalibilidade da sindérese já se havia tratado os mesmos de forma sintética. Ver supra, nota 141. Cabe aqui também uma observação relativa à tradução da palavra *elicita*: preferiu-se traduzi-la por *eliciada* em vez de *elicitada*, pois na língua portuguesa o verbo *elicitar* significa principalmente *atrair, aliciar*, enquanto que *eliciar* significa



Ainda na solução da questão, Tomás ratifica as relações e diferenciações entre a lei natural, a *sindérese* e a consciência. A lei natural é apresentada como os princípios universais do direito, sendo a *sindérese* o hábito desses princípios ou potência com um hábito; a consciência aparece como uma certa aplicação da lei natural àquilo que se deve fazer, à maneira de uma certa conclusão.<sup>366</sup>

Nas respostas aos argumentos iniciais, merece atenção o segundo argumento, onde Tomás reforça que o juízo (*judicium*) pertence ao livre arbítrio, à *sindérese* e à consciência, mas de modos diferentes. Assim, o juízo pertence ao livre arbítrio como que de um modo participativo, pois não cabe propriamente à vontade julgar. O juízo pertence propriamente, se for sobre o universal, à *sindérese*, e, se for sobre o particular, no âmbito do conhecimento, pertence à consciência. Portanto, a consciência é uma certa conclusão sobre algo particular a ser feito, apenas na ordem cognitiva, enquanto a escolha (*electio*) é apenas uma certa conclusão na ordem afetiva.<sup>367</sup>

Sobre a identificação na *glosa* de Jerônimo entre *sindérese* e consciência, responde que todo o vigor da conclusão deriva dos primeiros princípios. Daí que *sindérese* e consciência sejam freqüentemente consideradas como idênticas; o juízo é atribuído a ambas

---

*tirar, fazer sair*. Por outro lado, parece que o participípio de *eliciar* seria mesmo *elicitado*, pois *eliciar* vem do latim *elicio* e seu participípio é *elicitum*. Todavia, preferir *elicitado* a *eliciado* como a tradução do participípio de *eliciar*, poder-se-ia confundir como sendo o participípio de *elicitare*, que vem do latim *elido*, sendo *elisum* seu participípio.

<sup>366</sup> “Et secundum hunc modum patet qualiter differant synderesis, lex naturalis et conscientia: quia lex naturalis nominat ipsa universalia principia juris; synderesis vero nominat habitum eorum, seu potentiam cum habitu; conscientia vero nominat applicationem quamdam legis naturalis ad aliquid faciendum per modum conclusionis cujusdam.” Ibidem.

<sup>367</sup> “Ad secundum dicendum, quod iudicium ad liberum arbitrium pertinet, ad conscientiam et synderesim, sed diversimode: quia ad liberum arbitrium pertinet iudicium quasi participative, quia per se voluntatis non est iudicare; unde ipsum iudicium electionis liberi arbitrii est: sed iudicium per se vel est in universalis, et sic pertinet ad synderesim; vel est in particulare, tamen infra limites cognitionis persistens, et pertinet ad conscientiam; unde tam conscientia quam electio, conclusio quaedam est particularis agendi (Parm.: “vel

especialmente o juízo universal, que não é corrompido pelo prazer do pecado, e também o juízo sobre o particular; por isso, não disse a sindérese corromper-se (*praecipitari*), mas a consciência.<sup>368</sup>

Em resposta ao quinto argumento inicial, Tomás afirma que a consciência na medida em que é tomada como um hábito, pode ser denominada lei natural, pois o ato da consciência se dá (*elicitur*) sobretudo a partir de tal hábito.<sup>369</sup>

Cabe assinalar também a resposta ao sexto argumento inicial: o hábito do qual procede o ato da consciência não é um hábito separado do hábito da razão e da sindérese. Porque não são hábitos distintos o hábito dos princípios e o hábito das conclusões que provêm deles. Sobretudo das conclusões acerca dos singulares a respeito dos quais não há hábito de ciência, a não ser na medida em que estão contidos nos princípios universais.<sup>370</sup>

Antes de analisar os artigos paralelos que tratam da natureza da consciência no *De veritate* (q. 17, a. 1) e na *Suma de teologia* (Ia, q. 79, 13), frisemos brevemente, mais uma vez, alguns argumentos que estão presentes em três artigos paralelos<sup>371</sup>, que tratam da questão do erro da consciência e que já foram analisados na questão da infalibilidade da sindérese. Primeiramente, no que diz respeito aos argumentos iniciais e às suas respostas

*agendi vel fugiendi*”), sed conscientia conclusio cognitiva tantum, electio conclusio affectiva: quia tales sunt conclusiones in operativis ( Parm.: “*conditiones in operatis*”), ut in VI *Ethic.*, ubi supra, dicitur. Ibidem, ad 2.

<sup>368</sup> “Ad tertium dicendum, quod tota virtus conclusionis ex primis principiis trahitur; et inde est quod conscientia et synderesis frequenter pro eodem accipiuntur, et iudicium utrique attribuitur, et praecipue iudicium universale, quod per delectationem peccati non corrumpitur, sed magis iudicium in particularibus: et ideo non dixit synderesim praecipitari, sed conscientiam.” Ibidem, ad 3.

<sup>369</sup> “Ad quintum dicendum, quod conscientia, secundum quod accipitur pro habitu, potest dici lex naturalis, quia ex habitu illo praecipue actus conscientiae elicitur.” Ibidem, ad 5.

<sup>370</sup> “Ad sextum dicendum, quod habitus ille ex quo nascitur actus conscientiae, non est habitus separatus ab habitu rationis et synderesi: quia non alius habitus est principiorum et conclusionum quae eliciuntur ab eis, et praecipue earum quae sunt circa singularia, quorum non est habitus scientiae, nisi secundum quod continentur in principiis universalibus. Ibidem, ad 6.

presentes nestes três artigos (*Escrito II*, dist. 39, q. 3, a. 2; *Quodlibet III*, a. 1; *De veritate*, q. 17, a. 2), interessam, para a compreensão da relação entre consciência e sindérese, principalmente aqueles que se reportam a uma autoridade de Basílio (*naturale iudicatorium*) e a uma autoridade de Damasceno (*lex intellectus nostri*).

Em síntese, nos três artigos, a estrutura desses argumentos é a mesma, sem modificações substanciais. Dessa forma, em seus argumentos iniciais, Tomás mostra que uma autoridade de Basílio e outra de Damasceno parecem sugerir que a consciência é infalível, pois a identificam respectivamente com as expressões *naturale iudicatorium*<sup>372</sup> e *lex intellectus nostri*<sup>373</sup>, ou seja, com a capacidade natural de julgar e com a lei natural, nas quais não pode acontecer o erro. Todavia, Tomás responde<sup>374</sup> que tais expressões são atreladas ao conceito de consciência de maneira imprópria, pois as mesmas se referem à sindérese propriamente. Por sua vez, tais expressões são identificadas com a consciência pois esta é a aplicação do juízo universal da sindérese ou ainda dos primeiros princípios da lei natural aos casos particulares. Portanto, na consciência pode acontecer o erro e, quando se diz que é infalível, é porque o vigor de sua conclusão depende da indefectibilidade dos primeiros princípios da ordem da ação e que são conhecidos pela sindérese.

Além desses argumentos, podem ainda contribuir para nossa questão, primeiramente um argumento em sentido contrário do *Escrito* que diz respeito à *Glosa* de Jerônimo,

---

<sup>371</sup> *Escrito II*, dist. 39, q. 3, a. 2 (*utrum conscientia aliquando erret*); *Quodlibet III*, a. 1 (*utrum conscientia possit errare*); *De veritate*, q. 17, a. 2 (*utrum conscientia possit errare*).

<sup>372</sup> Ver notas, supra 209, 238, 266.

<sup>373</sup> Ver notas, supra 211, 241, 265.

<sup>374</sup> Ver notas, supra 216, 217, 249, 250 e 264.

afirmando que está na consciência a causa do erro: “*Conscientiam interdum praecipitari videmus*”, pois o *praecipitium* dela é seu próprio erro.<sup>375</sup>

Há também alguns argumentos no *De veritate* que merecem destaque. O terceiro argumento inicial faz referência à *Glosa* de Jerônimo, a qual destaca a *sindérese* como “*centelha da consciência*”, mostrando assim que consciência e *sindérese* se equivalem, pois se compararmos o fogo à centelha, notamos que ambos fazem parte do mesmo movimento.<sup>376</sup> Na resposta a esse argumento, Tomás afirma que assim como a centelha é a parte mais pura do fogo e sobrevoa todo o fogo, da mesma forma a *sindérese* se encontra no mais alto do juízo da consciência. Contudo, não é em todos os aspectos que a *sindérese* se relaciona com a consciência como a centelha em relação ao fogo. Apesar disso, a centelha é pura enquanto o fogo se mistura com uma matéria estranha; pode-se, assim, verificar que algum erro ocorre na consciência por esta se misturar com os particulares, que são uma matéria estranha para a razão, o que já não ocorre com a *sindérese* que é a razão permanecendo em sua pureza.<sup>377</sup>

O quinto argumento inicial, diz que a razão, pela parte que atinge a *sindérese*, não se engana. Ora, a razão conjuntamente com a *sindérese* constituem a consciência, então esta

---

<sup>375</sup> “Sed contra, Ezech., in glossa, Hieronymus dicit, col. 22, t. V: “*Conscientiam interdum praecipitari videmus.*” Sed praecipitium ejus est ipsius error. Ergo conscientia quandoque errat.” *In II Sententiarum*, dist. 39, q. 3, a. 2, *sed contra*.

<sup>376</sup> “Praeterea, synderesis est ‘scintilla conscientiae’ ut dicitur in glossa Ez. I,9; ergo conscientia comparatur ad synderesim sicut ignis ad scintillam; sed eadem est operatio et motus unius ignis et scintillae; ergo et conscientiae et synderesis; sed synderesis non errat, ergo nec conscientia.” *Ibidem*, q. 17, a. 2, *arg. 3*.

<sup>377</sup> “Ad tertium dicedum quod sicut scintilla est id quod purius est de igne et quod supervolat toti igni, ita synderesis est illud quod supremum in conscientiae iudicio reperitur; et secundum hanc metaphoram synderesis scintilla conscientiae dicitur. Nec oportet propter hoc ut in omnibus aliis se habeat synderesis ad conscientiam sicut scintilla ad ignem. Et tamen etiam in igne materiali aliquis modus accidit igni propter admixtionem ad materiam alienam qui non accidit scintillae ratione suae puritatis. Ita etiam et aliquis error potest accidere conscientiae propter commixtionem eius ad particularia quae sunt quasi materia a ratione aliena qui non accidit synderesi in sui puritate existenti.” *Ibidem*, *ad. 3*.

não se engana.<sup>378</sup> Na resposta Tomás mantém que a razão, enquanto conjunta com a *sindérese*, nunca erra. Todavia, num sentido pode-se atribuir o erro da razão superior ou inferior à *sindérese*, como acontece o caso de uma premissa menor falsa se conjugar à maior verdadeira em um silogismo.<sup>379</sup>

Na resposta ao sexto argumento inicial sublinhe-se a utilização das expressões “*ditame da sindérese*” e “*ditame da lei natural*” num paralelo que se estabelece entre o julgamento humano e o divino. Assim, da mesma forma que um testemunho é arguido de falsidade pelo ditame da *sindérese* no que diz respeito ao julgamento humano, também o julgamento divino se firma no ditame da lei natural.<sup>380</sup>

Enfim, ao sétimo argumento inicial responde-se que não é a consciência que é dotada de uma retidão indefectível, mas sobretudo a *sindérese* que é a primeira regra das ações humanas; assim, a consciência é uma espécie de regra regulada, donde não haver nada de extraordinário, se nela pode acontecer o erro.<sup>381</sup>

Da mesma forma, nas soluções dos três artigos<sup>382</sup> paralelos sobre o erro da consciência, a estrutura argumentativa é basicamente a mesma, somente diferenciando-se pelos acréscimos dos detalhes. Assim, observa-se que o corpo do artigo do *De veritate* é bem mais elucidativo que os outros sobre como se processa o erro da consciência no

---

<sup>378</sup> “Praeterea, ratio ex ea parte qua synderesim attingit non errat; sed ratio coniuncta syndresesi facit conscientiam; ergo conscientia nunquam errat. Ibidem, *arg. 5.*”

<sup>379</sup> “Ad quintum dicendum quod licet ratio ex hoc quod coniungitur synderesi non erret, tamen ratio superior vel inferior errans potest synderesi applicari, sicut minor falsa adiungitur maiori verae.” Ibidem, *ad 5.*

<sup>380</sup> “Ad sextum dicendum quod in iudicio statur dicto testium quando dicta testium non possunt per aliqua manifesta indicia argui falsitatis; in eo autem qui in conscientia errat, testimonium conscientiae arguitur falsitatis ex ipso dictamine synderesis, et sic non stabitur dicto conscientiae errantis in divino iudicio sed magis dictamini naturalis legis.” Ibidem, *ad 6.*

<sup>381</sup> “Ad septimum dicendum 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.” Ibidem, *ad 7.*

<sup>382</sup> Ver supra, notas 215, 246, 247, 248 e 268.

silogismo prático e o corpo do artigo do *Quodlibet* é o mais breve e não cita diretamente o termo *sindérese*. Por sua vez, a consciência é apresentada nos três artigos como um ato pelo qual se aplica um conhecimento universal a um caso particular, isto é, como se fôsse uma conclusão de um raciocínio. Por isso, pode-se dizer que o erro não acontece propriamente no conhecimento universal dos primeiros princípios naturalmente conhecidos e sim no conhecimento do particular. Da mesma forma, no que diz respeito à ordem da ação em comparação com a ordem especulativa, o erro não está relacionado à *sindérese* que conhece os primeiros princípios do que é matéria de ação, e sim é devido à consciência, que conclui de forma errada por causa da razão (superior ou inferior) que fornece uma premissa falsa ou por causa de um defeito no próprio silogismo, como fica evidente nos exemplos do silogismo prático em torno do caso dos hereges (*Escrito e Quodlibets*) e do adultério (*De veritate*).

\*\*\*

Na análise do *De veritate* sobre a questão da consciência, interessa-nos ainda e principalmente o artigo 1 da questão 17, onde Tomás de Aquino define a consciência e também mostra suas relações com a *sindérese*. Por isso, analisar-se-á mais detalhadamente esse artigo, tendo em vista que é o maior de todos até aqui estudados e, pela quantidade dos argumentos iniciais, evidencia a polêmica em torno da questão da natureza da consciência.

A questão enfrentada é “*Utrum sit potentia vel habitus vel actus*”. Os argumentos iniciais mostram bem a dinâmica da disputa sobre a natureza da consciência, pois se

dividem entre aqueles que corroboram a idéia da consciência como uma potência (total: 9) e, em vez de elencar a seguir os argumentos a favor da idéia que ela é um hábito, são apresentados aqueles que justificam que a consciência não seria um hábito (total: 6), deixando, então, para apresentá-los nos argumentos em sentido contrário, que se dividem em sete argumentos que afirmam ser a consciência um hábito e dois argumentos que a apresentam como um ato. Por outro lado, são dadas respostas somente aos nove argumentos iniciais que tratam da consciência como potência e aos sete argumentos em sentido contrário que a consideram como um hábito, já que Tomás concorda com os argumentos iniciais que negam que a consciência seja um hábito e defende a tese da consciência como um ato. Pela extensão do artigo, dar-se-á ênfase principalmente ao corpo do artigo e a alguns argumentos que possam contribuir para se compreender a relação entre a consciência e a *sindérese*.

Dos argumentos iniciais que tratam da consciência como potência, destacam-se os seguintes. O primeiro argumento, pois faz referência à *glosa* de Jerônimo, observando que após ter mencionado a *sindérese* na *glosa* sobre Ezequiel, Jerônimo usa a expressão “*Hanc conscientiam interdum praecipitari videmus*”, parecendo então que a consciência se identifica com a *sindérese*, e, sendo esta, de certo modo, uma potência, a consciência também seria.<sup>383</sup> Todavia, na resposta a esse argumento, Tomás reafirma que a expressão

---

<sup>383</sup> “Et videtur quod sit potentia: dicit enim Ieronymus in glosa Ez. I,9, postquam de synderesi mentionem fecerat, “Hanc conscientiam interdum praecipitari videmus”; ex quo videtur quod idem sit conscientia quod synderesis; sed synderesis aliquo modo est potentia ergo et conscientia”. *De veritate*, q. 17, a. 1, arg. 1. É importante ressaltar que na distinção 24, questão 2, artigo 4 do Livro II, do *Escrito sobre as Sentenças*: “*utrum conscientia sit actus*”, o terceiro argumento inicial é semelhante a este, exceto quando diz que a *sindérese* é denominada potência ou hábito, enquanto que no argumento supracitado a *sindérese* é denominada de algum modo potência. Sobretudo, ambos os argumentos sugerem que a *glosa* identifica *sindérese* e consciência. Ver supra, nota 354.

da *Glosa* de Jerônimo: “*hanc conscientiam praecipitari videmus*” refere-se propriamente à consciência, da qual fez menção antes, e não à *sindérese*, que chamou de centelha da consciência. Pode-se dizer que a consciência chama-se *sindérese*, pois aquela age a partir da força desta, dado que toda a força examinativa e deliberativa da consciência depende do juízo da *sindérese*, assim como toda a verdade da razão especulativa depende dos primeiros princípios. Especialmente, chama-se a consciência de *sindérese* quando se quer explicar o defeito pelo qual a *sindérese* pode falhar, não em relação ao universal mas na aplicação ao singular. Assim, a *sindérese* falha, não em si, mas de algum modo na consciência.<sup>384</sup>

O quarto argumento inicial<sup>385</sup> identifica a consciência ao livre arbítrio, pois sendo a consciência tida como ditame da razão é o mesmo que chamá-la de juízo da razão, o que cabe ao livre arbítrio. Ora, este é uma potência; logo, também a consciência. A resposta de Tomás a esse argumento inicial propõe-se distinguir a consciência do livre arbítrio, mostrando que têm algo em comum, pois os juízos de ambos se referem ao ato particular, o que os diferencia, por sua vez, do juízo da *sindérese*. No entanto, o juízo da consciência e do livre arbítrio são diferentes, pois o juízo da consciência consiste na pura cognição, enquanto o juízo do livre arbítrio consiste na aplicação da cognição à afeição, isto é, é um

---

<sup>384</sup> “Ad primum igitur dicendum quod cum dicit Ieronymus ‘hanc conscientiam praecipitari videmus’, non demonstratur ipsa synderesis quam dixerat esse conscientiae scintillam, sed demonstratur ipsa conscientia de qua supra fecerat mentionem. - Vel potest dici quod quia tota vis conscientiae examinantis vel consiliantis ex iudicio synderesis pendet, sicut tota veritas rationis speculativae pendet ex principiis primis, ideo conscientiam synderesim nominat in quantum scilicet ex vi eius agit, et praecipue quando volebat exprimere defectum quo synderesis deficere potest: non enim defecit in universali sed in applicatione ad singularia; et sic synderesis non in se deficit sed quodam modo in conscientia: et ideo in explicando defectum synderesis synderesi conscientiam coniunxit.” Ibidem, *ad 1*.

<sup>385</sup> “Praeterea, conscientia dicitur esse dictamen rationis (Alberto Magno, q. *De conscientia* (ms. Vat. Lat. 781, f 4vb.), quod quidem dictamen nihil est aliud quam rationis iudicium; sed iudicium rationis ad liberum arbitrium pertinet, a quo etiam nominatur; ergo videtur quod liberum arbitrium et conscientia sint idem; sed liberum arbitrium est potentia, ergo et conscientia.” Ibidem, arg. 4. Este argumento também é similar ao segundo argumento inicial do *Escrito* (II, dist. 24, q. 2, art. 4, arg. 2.). A diferença é que no *De veritate* o



juízo de escolha. Assim, acontece às vezes que o juízo do livre arbítrio se perverte e não o da consciência como, por exemplo, quando se está examinando, com base nos princípios, algo que se está para fazer como, por exemplo, fornicar com determinada mulher e, enquanto se está especulando, julga-se isto um mal. Mas, quando já se começa a agir acrescentam-se muitas circunstâncias a respeito do próprio ato como, por exemplo, o prazer da fornicção, por cuja concupiscência a razão é bloqueada de modo que seu ditame não se prolongue na escolha. Portanto, alguém erra pela escolha e não pela consciência, mas faz contra a consciência; diz-se que se faz isto com má consciência, na medida em que o que foi feito não concorda com o juízo da ciência. Assim, é evidente que não é forçoso que a consciência se identifique com o livre arbítrio.<sup>386</sup>

O quinto argumento inicial bem como a resposta a ele são recorrentes na argumentação de Tomás como já se observou. Para Basílio (*Hom. XII,9*), a consciência é identificada à capacidade natural de julgar (*naturale iudicarium*)<sup>387</sup>; ora, o juízo natural é o mesmo que a sindérese; então a consciência e sindérese se identificam. Como de algum

---

livre arbítrio é identificado como uma potência e no *Escrito* apenas se diz que ele não é um ato. Ver supra, nota 353.

<sup>386</sup> “Ad quartum dicendum quod iudicium conscientiae et liberi arbitrii quantum ad aliquid differunt et quantum ad aliquid conveniunt. Conveniunt quidem quantum ad hoc particulari actu; competit autem iudicium conscientiae in via qua est examinans, et in hoc differt iudicium utriusque a iudicio synderesis. Differt autem iudicium conscientiae et liberi arbitrii quia iudicium conscientiae consistit in pura cognitione, iudicium autem in liberi arbitrii in applicatione cognitionis ad affectionem, quod quidem iudicium est iudicium electionis. Et ideo contingit quandoque quod iudicium liberi arbitrii pervertitur non autem iudicium conscientiae: sicut cum aliquis examinat aliquid quod imminet faciendum et iudicat quasi adhuc speculando per principia hoc esse malum, utpote fornicari cum hac muliere; sed quando incipit applicare ad agendum, occurrunt undique multae circumstantiae circa ipsum actum, ut puta fornicationis delectatio, ex cuius concupiscentia ligatur ratio ne eius dictamen in electionem prorumpat. Et sic aliquis errat in eligendo et non in conscientia, sed contra conscientiam facit et dicitur hoc mala conscientia facere in quantum factum iudicio conscientiae non concordat. Et sic patet quod non oportet conscientiam esse idem quod liberum arbitrium. Ibidem, *ad 4*.

<sup>387</sup> Nos artigos sobre a natureza da sindérese Tomás identifica a expressão “*naturale iudicarium*” com a autoridade de Agostinho e nesses artigos identifica a consciência com a autoridade de Basílio. Assim, a

modo a *sindérese* é denominada uma potência, assim também o é a consciência.<sup>388</sup> Em relação a isso Tomás observa(ad 5m) que a consciência é denominada capacidade natural de julgar (*naturale iudicatorium*), enquanto o exame ou deliberação realizado pela consciência depende do *iudicatório natural* (*sindérese*), como foi dito anteriormente.<sup>389</sup>

Dos demais argumentos iniciais a favor da consciência como uma potência, cabe lembrar que o sétimo<sup>390</sup> foi utilizado também por Alexandre de Hales<sup>391</sup> e por Boaventura<sup>392</sup>; o oitavo<sup>393</sup> reproduz o primeiro argumento inicial do *Escrito*, Livro II, distinção 24, questão 2, artigo 4. .

Na seqüência dos argumentos iniciais com os quais Tomás concorda, pois não responde aos mesmos, tenta-se afastar a possibilidade da consciência ser tida como um hábito. No segundo argumento inicial há elementos interessantes no que se refere às relações entre a consciência e a prudência. Assim, aduz-se que na razão somente estão os hábitos especulativos e operativos; todavia a consciência não é um hábito especulativo, pois se direciona para a ação. Não é também um hábito operativo, pois não é uma arte nem

autoridade concomitante de um padre latino e de um grego dá maior força e credibilidade ao argumento e à identificação da consciência com a *sindérese*.

<sup>388</sup> “Praeterea, Basilius dicit quod conscientia est naturale iudicatorium; naturale autem iudicatorium est synderesis; ergo conscientia est idem quod synderesis: synderesis autem est aliquo modo potentia, ergo et conscientia.” Ibidem, *arg.* 5

<sup>389</sup> “Ad quintum dicendum quod conscientia dicitur esse naturale iudicatorium in quantum tota examinatio vel consiliatio conscientia ex naturali iudicatorio dependet, ut prius dictum est. Ibidem, *ad* 5.

<sup>390</sup> “Praeterea, neque habitus neque actus dicitur scire; sed conscientia dicitur scire: Eccl. VII ‘Scit enim conscientia tua quia tu crebro maledixisti aliis’; ergo conscientia non est habitus neque actus, ergo est potentia.” *De veritate*, q. 17, a. 1, *arg.* 7.

<sup>391</sup> “Item, Eccl. 7, 23: *Scit conscientia tua, quia et tu crebro maledixisti aliis*, et ita conscientiae est scire; et ita ut prius”. Alexandre de Hales, *Summa theologica*, cap. III, 423, p. 498.

<sup>392</sup> “Primo per illud Ecclesiastis septimo: *Scit conscientia tua, quia et tu crebro maledixisti aliis*; sed scire est actus proprius potentiae cognitivae: si ergo conscientiae est *scire*, conscientia se tenet ex parte cognitivae.” Boaventura, *In Sententiarum II*, a. 1, q. 1, p. 898.

<sup>393</sup> “Praeterea, Origenes dicit quod conscientia est ‘spiritus corrector et paedagogus animae sociatus quo separatur a malis e adheret bonis’; sed spiritus nominat potentiam animae vel etiam essentiam; ergo conscientia aliquam potentiam animae nominat.” *De veritate*, q. 17, a. 1, *arg.* 8. Cf. Ver supra, nota 352.

a prudência, os únicos hábitos que Aristóteles situa na parte operativa da alma. Assim, a consciência não é um hábito. Que ela não é arte é evidente. Que não se identifica com a prudência, prova-se pelo fato de que esta como “*recta ratio agibilium*”( *VI Ethicorum*,4) não se refere às ações singulares que são infinitas, o que impede a razão de referir-se a elas. Além disso, seguir-se-ia que a prudência, falando propriamente, aumentaria de acordo com a consideração de vários atos singulares, o que não parece verdadeiro. Ora, a consciência se refere às ações singulares. Portanto, a consciência não se identifica com o hábito da prudência.<sup>394</sup>

No argumento seguinte (12º) observa-se que se dizia (*sed dicebat*) sobre a consciência que ela é um hábito<sup>395</sup> que aplica o juízo universal da razão à ação particular. Mas, contra isso, responde-se que não se requerem dois hábitos para se realizar aquilo que pode se fazer com um hábito somente. Assim, basta a intervenção da potência sensitiva para se fazer a aplicação do hábito universal ao particular, assim como, a partir do hábito pelo qual se conhece que toda mula é estéril, saber-se-á que esta mula é estéril, quando os sentidos perceberem que se trata de uma mula. Assim, a consciência não é um hábito.<sup>396</sup>

---

<sup>394</sup> “Praeterea, in ratione non sunt nisi habitus speculativi et operativi; sed conscientia non est habitus speculativus cum habeat ordinem ad opus; nec etiam est operativus cum non sit nec ars nec prudentia - hos enim solos Philosophus in VI Ethicorum in parte operativa ponit -; ergo conscientia non est habitus. Quod autem conscientia non sit ars manifestum est. Quod vero etiam non sit prudentia sic probatur. Prudentia est recta ratio agibilium ut dicitur in VI Ethicorum; non autem respicit agibilia singularia quia cum sint infinita non potest eorum esse ratio; et iterum sequeretur quod prudentia augetur per se loquendo secundum considerationem plurimorum actuum singularium, quod non videtur esse verum; conscientia autem respicit opera singularia; ergo conscientia non est prudentia.” Ibidem, *arg. 11.*(habitus ostenditur)

<sup>395</sup> A consciência tida como um hábito que aplica o juízo universal ao caso particular é uma tese defendida principalmente por Boaventura. Ver supra, nota 61.

<sup>396</sup> “Sed dicebat quod conscientia est habitus quidam, quo applicatur universale iudicium ratiois ad particulare opus. - Sed contra, ad illud quod potest fieri per unum habitum non requiruntur duo habitus. Sed habens habitum universalem potest applicare ad singulare solummodo potentia sensitiva interveniente, sicut ex habitu quo quis scit omnem mulam esse sterilem sciet hanc mulam sterilem esse cum eam perceperit esse mulam per sensum: ergo ad applicationem universalis iudicii ad particularem actum non requiritur aliquis habitus, et sic conscientia non est habitus, et sic idem quod prius.” Ibidem, *arg. 12.*

O 13º argumento parte de uma enumeração completa dos tipos de hábito: naturais, infusos e adquiridos. Ora, a consciência não é hábito natural, nem infuso, nem adquirido. Não é hábito natural, pois este é o mesmo para todos, o que não acontece com a consciência; não é hábito infuso, pois este sempre permanece reto, o que não é o caso da consciência; também não é um hábito adquirido, pois então não se encontraria nas crianças nem no homem antes que por muitos atos adquirisse o hábito.<sup>397</sup>

O penúltimo (14º) e último (15º) argumentos iniciais são breves. O hábito segundo Aristóteles (*Ética* II, 1) se adquire com muitos atos. Ora, alguém tem consciência a partir de apenas um ato. Então, a consciência não é um hábito.<sup>398</sup> Ainda, diz a *glosa* que a consciência é uma pena nos condenados; ora, o hábito não é uma pena, mas sobretudo uma perfeição daquele que o possui. Portanto, a consciência não é um hábito.<sup>399</sup>

Os argumentos em sentido contrário direcionam-se primeiramente à idéia da consciência como um hábito, numa seqüência de sete argumentos, e depois, finalizando, há dois argumentos a favor da alternativa de que a consciência é um ato. Assim, nessa seqüência de argumentos, observa-se no primeiro novamente uma referência a uma autoridade de Damasceno que identifica a consciência à “*lex intellectus nostri*”. Então a consciência é um hábito, pois a lei do nosso intelecto é o hábito dos princípios universais

---

<sup>397</sup> “Praeterea, omnis habitus vel est naturalis vel infusus vel acquisitus; sed conscientia non est habitus naturalis quia talis habitus est idem apud omnes, conscientiam autem non habent omnes eandem; neque iterum est habitus infusus quia talis habitus semper est rectus, conscientia autem quandoque non recta; neque est iterum habitus acquisitus quia sic in pueris conscientia non esset, nec in homine antequam per multos actus habitum acquisisset; ergo conscientia non est habitus, et sic idem quod prius. *De veritate*, q. 17, art. 1, arg. 13 (habitus ostenditur) Cf. Boaventura, *Sententiarum* II, dist. 39, art. 1, q. 2, conclusio. Onde propõe que a consciência pode ser compreendida tanto como hábito natural como adquirido. Ver supra, nota 62.

<sup>398</sup> “Praeterea, habitus secundum Philosophum ex multis actibus acquiritur; sed ex uno actu quis habet conscientiam; ergo, conscientia non est habitus.” Ibidem, *arg* 14.

<sup>399</sup> “Praeterea, conscientia poena est in damnatis ut habetur I Cor. III, in glosa; sed habitus non est poena sed magis perfectio habentis; ergo conscientia non est habitus.” Ibidem, *arg*. 15.

do direito.<sup>400</sup> Na resposta a esse argumento Tomás explica que a consciência é concebida como a lei de nosso intelecto porque ela é o juízo da razão deduzido da lei natural.<sup>401</sup>

Já o segundo argumento em sentido contrário apoia-se na *glosa* sobre o texto de São Paulo (Rom. 2, 14). Diz a glosa: “embora os gentios não tenham a lei escrita, todavia eles têm a lei natural, que cada um compreende e mediante a qual cada um é cômico do que seja o bem e do que seja o mal”; a partir do que parece que a lei natural seja aquilo pelo que alguém é cômico; ora, qualquer um que seja cômico o é mediante a consciência; logo, a consciência é a lei natural e conseqüentemente, como no argumento anterior, ela é um hábito.<sup>402</sup> Respondendo, Tomás diz que alguém é cômico por meio da lei natural do modo como se diz que alguém considera segundo os princípios, mas por meio da consciência, do modo como se diz que alguém considera por meio do próprio ato de consideração.<sup>403</sup>

O terceiro e quarto argumentos são similares àqueles do *Escrito*, Livro II, na distinção 24, questão 2, artigo 4, respectivamente ao quarto e ao sexto argumento. Primeiramente a ciência designa o hábito da conclusão; ora, consciência equivale à ciência, portanto é hábito.<sup>404</sup> Por outro lado, da multiplicidade de atos gera-se um hábito. Ora, alguém opera freqüentemente de acordo com a consciência. Logo, de tais atos gera-se um

---

<sup>400</sup> “Sed e contra, videtur quod conscientia sit habitus; conscientia enim secundum Damascenum est “*lex intellectus nostri*”; sed lex intellectus est habitus universalium principiorum iuris; ergo et conscientia est habitus.” Ibidem, *sed contra 1*. Cf. *In Sent.* II, dist. 24, q.2, a.3, *arg. 3*; Cf. *De veritate*, q. 16, a. 1, *arg. 5*.

<sup>401</sup> “Ad primum vero quod in contrarium obicitur, quod scilicet sit habitus, dicendum quod conscientia dicitur esse lex intellectus nostri quia est iudicium rationis ex lege naturali deductum.” Ibidem, *ad 1*.

<sup>402</sup> “Praeterea, Rom. II, 14 super illud ‘Cum enim gens quae legem’ etc. dicit glosa “Etsi gentiles non habent legem scriptam habent tamen legem naturalem quam quisque intelligit et qua quisque sibi conscius est quid sit bonum et malum”; ex quo videtur quod lex naturalis sit qua aliquis sibi conscius est; sed quilibet sibi conscius est per conscientiam; ergo conscientia est lex naturalis, et sic idem quod prius.” Ibidem, *sed contra 2*.

<sup>403</sup> “Ad secundum dicendum quod aliquis sibi ipsi conscius esse dicitur per legem naturalem eo modo loquendi quo aliquis considerare dicitur secundum principia, sed per conscientiam eo modo loquendi quo aliquis dicitur considerare ipso actu considerationis.” Ibidem, *ad 2*.

hábito que pode ser chamado de consciência.<sup>405</sup> Por sua vez, ao terceiro argumento responde-se: ainda que a ciência seja um hábito, todavia a aplicação da ciência a algo não é hábito, mas um ato; e este é indicado com o nome de consciência.<sup>406</sup> Já, ao quarto argumento, responde-se que a partir dos atos não é gerado um hábito de modo diverso daquele hábito a partir do qual os atos são eliciados; mas, ou um hábito da mesma natureza, como dos atos da caridade infusa é gerado um certo hábito adquirido de amor, ou então o hábito preexistente é aumentado, como naquele que tem o hábito adquirido da temperança o mesmo hábito é aumentado a partir dos atos de temperança. Assim, como o ato da consciência procede do hábito da sapiência e da ciência, não se gerará um hábito diverso a partir destes, mas estes serão aperfeiçoados.<sup>407</sup>

O quinto argumento novamente apoia-se na *Glosa* sobre o texto de São Paulo (I Tim, 1, 5): “O fim do preceito é a caridade, segundo um coração puro, uma consciência boa e uma fé sincera”; a glosa diz: “segundo uma consciência boa, o que é a esperança”; ora, a esperança é um hábito; logo, também a consciência.<sup>408</sup> Contudo, Tomás mostra que quando

---

<sup>404</sup> “Praeterea, scientia nominat habitum conclusionis; sed conscientia quaedam scientia est; ergo est habitus.” De veritate, q. 17, a. 1, sed contra 3. Cf. Ver supra, nota 355.

<sup>405</sup> “Praeterea, ex actibus multiplicatis generatur aliquis habitus; sed aliquis frequenter operatur secundum conscientiam; ergo ex talibus actibus generatur aliquis habitus qui conscientia dici potest. *Ibidem*, sed contra 4. Cf. Ver supra, nota 357.

<sup>406</sup> “Ad tertium dicendum quod quamvis scientia sit habitus tamen applicatio scientiae ad aliquid non est habitus sed est actus; et hoc significatur nomine conscientiae. “ *Ibidem*, ad 3.

<sup>407</sup> “Ad quartum dicendum quod ex actibus non generatur habitus alterius modi ab illo habitu a quo actus eliciuntur; sed vel aliquis habitus eiusdem rationis, sicut ex actibus infusae caritatis generatur aliquis habitus acquisitus dilectionis, vel etiam habitus praexistens augmentatur, sicut in eo qui habet habitum temperantiae acquisitum ex actibus temperantiae ipse habitus augmentatur. Et ita cum actus conscientiae procedat ex habitu sapientiae et scientiae non generabitur inde aliquis habitus alius ab eis, sed illi habitus perficientur.” *Ibidem*, ad 4.

<sup>408</sup> “Praeterea, I Tim. 1, 5 ‘Finis praecepti est caritas de corde puro, conscientia bona et fide non ficta’, glosa “de conscientia bona, id est spe”; sed spes est habitus quidam, ergo et conscientia. “*Ibidem*, sed contra 5.

se diz que a consciência é a esperança, tem-se uma predicação causal, enquanto a boa consciência faz com que o homem seja de boa esperança, como a *glosa* mesmo explica.<sup>409</sup>

O sexto argumento se firma mais uma vez na autoridade de Damasceno. Aquilo que está em nós introduzido por Deus parece ser hábito infuso; ora, segundo Damasceno (*De fide*, IV, 22), como a concupiscência é introduzida por obra do demônio da mesma forma a consciência é introduzida por obra de Deus; logo, a consciência é um hábito infuso.<sup>410</sup> Depois, na resposta, observa-se que mesmo os hábitos naturais se encontram em nós por infusão divina; portanto, como a consciência é um ato proveniente do hábito natural que é a *sindérese*, diz-se que a consciência é por infusão divina, de modo que todo conhecimento da verdade que há em nós se diz que provém de Deus, a partir do qual o conhecimento dos primeiros princípios foi infundido em nossa natureza.<sup>411</sup>

O último argumento em sentido contrário (7º) afirmando que a consciência se apresenta como um hábito, pauta-se em Aristóteles: tudo o que está na alma ou é uma potência ou um hábito ou uma paixão; ora, a consciência não é paixão, pois pela paixão nem merecemos nem desmerecemos nem somos louvados nem criticados; nem é uma potência, porque a potência não pode ser perdida, enquanto a consciência o pode; portanto, a consciência é um hábito.<sup>412</sup> Enfim, na resposta, Tomás indica que naquela divisão de

---

<sup>409</sup> “Ad quintum dicendum quod cum conscientia dicitur esse spes est praedicatio per causam, in quantum scilicet conscientia bona facit hominem esse bonae spei ut *glosa* ibidem exponit.” Ibidem, *ad 5*.

<sup>410</sup> “Praeterea, illud quod est in nobis per immissionem a Deo videtur esse habitus infusus; sed secundum Damascenum in IV libro, sicut fomes est per immissionem a daemone ita conscientia per immissionem a Deo; ergo conscientia est habitus infusus.” Ibidem, *sed contra 6*.

<sup>411</sup> “Ad sextum dicendum quod etiam ipsi habitus naturales insunt nobis ex immissione divina, et ideo cum conscientia sit actum proveniens ex habitu naturali ipsius *synderesis*, dicitur conscientia ex divina immissione esse, per modum quod omnis cognitio veritatis quae est in nobis dicitur esse a Deo, a quo principiorum primorum cognitio naturae nostrae est indita.” Ibidem, *ad 6*.

<sup>412</sup> “Praeterea, secundum Philosophum in II *Ethicorum*, omne quod est in anima est potentia vel habitus vel passio; sed conscientia non est passio quia passionibus nec meremur nec demeremur, “nec laudamur nec

Aristóteles o ato é incluído no hábito, visto que ele provou que os hábitos são gerados a partir dos atos e são, por sua vez, o princípio de atos semelhantes; assim, a consciência não é uma paixão, nem uma potência, mas um ato que se reduz a um hábito.<sup>413</sup>

Para finalizar os argumentos em sentido contrário, há dois argumentos provando que a consciência seria um ato, tese essa que será desenvolvida por Tomás no corpo do artigo. O primeiro desses parte do fato de que a consciência ou acusa ou desculpa; ora, alguém não é acusado ou desculpado senão do que considera em ato; sendo assim a consciência é um ato.<sup>414</sup>

Em seguida, o outro argumento em sentido contrário tem como ponto de partida que o conhecer por comparação é um conhecer em ato. Ora, a consciência indica a ciência com comparação, pois é denominada “consaber” (*conscire*), isto é, conhecer simultaneamente. Portanto, a consciência é ciência atual.<sup>415</sup>

Tomás inicia a solução da questão apresentando as posições correntes sobre a questão<sup>416</sup> assim como fizera no *Escrito* e da mesma forma observa que é preciso seguir o significado do termo empregado de acordo com seu uso da linguagem corrente.<sup>417</sup> Ainda, em comparação ao *Escrito*, na solução do *De veritate*, Tomás não recorre mais à teoria do

vituperamur”ut ibidem Philosophus(dicit); neque iterum est potentia quia potentia non potest deponi, conscientia autem deponitur; ergo conscientia est habitus.” Ibidem, *sed contra* 7.

<sup>413</sup> “Ad septimum dicendum quod in illa divisione Philosophi actus in habitu includitur eo quod habitus ex actibus generari probaverat, et similibus actuum eos esse principium; et sic conscientia nec est passio nec potentia sed actus qui ad habitum reducitur. Ibidem, *ad* 7.

<sup>414</sup> “Sed e contra, videtur quod conscientia sit actus; conscientia enim dicitur accusare vel excusare; sed non accusatur aliquis vel excusatur nisi secundum quod actu aliquid considerat; ergo conscientia actus aliquis est.” Ibidem, *sed contra* 8.

<sup>415</sup> “Praeterea, scire quod consistit in collatione est scire in actu; sed conscientia nominat scientiam cum collatione: dicitur enim conscire quasi simul scire; ergo conscientia est scientia actualis.”Ibidem, *sed contra* 9.

<sup>416</sup> Ver supra, nota 361.

<sup>417</sup> Ver supra, nota 362.



silogismo prático para demonstrar que a consciência é um ato, desenvolvendo apenas as implicações dos usos do termo consciência na linguagem, inclusive de seu sentido etimológico.

No corpo do artigo, Tomás começa dizendo que alguns se referem à consciência de três modos: às vezes compreende-se por consciência a própria coisa da qual se está cômico, assim como a fé é tomada pela coisa crida; às vezes como a potência pela qual estamos cômicos; também como um hábito. Alguns ainda a ela se referem como a um ato. A razão dessa distinção é que como saber é um certo ato e referente ao ato se consideram o objeto, a potência, o hábito e o próprio ato, às vezes se encontra um nome que é usado equivocadamente em relação a esses quatro; como, por exemplo, o nome “*intelecto*” às vezes significa a coisa inteligida, assim como se diz que os nomes significam o intelecto (inteligido), às vezes a própria potência intelectual (o intelecto), às vezes um certo hábito e às vezes o ato (a intelecção). Nessas denominações, porém, precisa ser seguido o costume de falar, pois devem-se usar dos nomes como a maioria (*Tópicos* II, 1). Assim, parece que no uso dos falantes se tome consciência pela coisa da qual se está cômico; como, por exemplo, quando se diz: “vou te dizer (abrir) minha consciência”, isto é, o que está em minha consciência. Mas, o nome de consciência não pode ser atribuído propriamente à potência ou ao hábito, mas somente ao ato, que é a única significação na qual concorda tudo que se diz da consciência.<sup>418</sup>

---

<sup>418</sup> “Responsio. dicendum quod quidam dicunt conscientiam tripliciter dici: quandoque enim conscientia sumitur pro ipsa re conscita, sicut etiam fides accipitur pro re credita, quandoque pro potentia qua conscimus, quandoque etiam pro habitu; a quibusdam etiam dicitur quod quandoque pro actu. Et huius distinctionis haec videtur esse ratio quia cum conscientiae sit aliquis actus, circa actum autem consideretur obiectum, potentia, habitus et ipse actus, invenitur quandoque aliquod nomen quod ad ista quatuor aequivocatur, sicut hoc nomen intellectus quandoque significat rem intellectam, sicut nomina dicuntur significare intellectus, quandoque

Na continuação da solução, Tomás observa que não é usual que o mesmo nome se refira à potência, ao ato ou ao hábito, a não ser quando um certo ato é próprio de uma certa potência ou de um certo hábito, como ver é próprio da potência visual e saber em ato é próprio do hábito da ciência; donde se segue que visão denomina, às vezes, a potência e, às vezes, o ato; de modo semelhante, “ciência”. Se, porém trata-se de um ato que convém a muitos ou a todos os hábitos ou potências, não é costumeiro que por determinado nome do ato seja denominada alguma potência ou algum hábito, como é patente a respeito do nome “execução” (usus), que significa o ato de qualquer hábito ou potência. De fato a execução cabe àquilo a que cabe o ato. Donde o nome “execução” significar de tal modo o ato, que não significa de modo nenhum a potência ou o hábito. Parece que acontece algo semelhante com o nome *consciência*. Com efeito, “consciência” significa a aplicação da ciência a algo, donde *consaber* (estar consciente) ser dito como que saber simultaneamente. Ora, qualquer ciência pode se aplicar a algo; donde “consciência” não poder denominar algum ato especial ou alguma potência, mas indicar o próprio ato que é a aplicação de qualquer hábito ou de qualquer conhecimento a algum ato particular.<sup>419</sup>

---

vero ipsam intellectivam potentiam, quandoque vero habitum quendam, quandoque etiam actum. In huiusmodi tamen nominationibus sequendus est usus loquendi, quia ‘nominibus utendum ut plures’ ut dicitur in II Topicorum. Istud quidem secundum usum loquentium esse videtur ut conscientia quandoque pro re conscita accipiatur ut cum dicitur dicam tibi conscientiam meam, id est quod est in conscientia mea. Sed potentiae vel habitui hoc nomen attribui proprie non potest sed solum actui in qua significatione sola concordant omnia quae de conscientia dicuntur. *De veritate*, q. 17, a. 1, *solução*. Percebe-se que nessa exposição, Tomás amplia com maiores detalhes essas acepções do termo *consciência*, incluindo a comparação com os equívocos em torno do termo *intellectus*, o que não se encontra nos *Escritos*, bem como amplia tal comparação em relação a Boaventura. Ver supra, notas 361 e 362.

<sup>419</sup> “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, sicut videre est proprium potentiae visivae et scire in actu habitus scientiae, unde visus quandoque nominat potentiam quandoque actum, et similiter scientia. Si autem sit aliquis actus qui conveniat pluribus aut omnibus habitibus vel potentiis, non consuevit a tali nomine actus aliqua potentia vel aliquis habitus denominari, sicut patet de hoc nomine usus, significat enim actum cuiuslibet habitus. Actus quidem cuiuslibet habitus et potentiae usus quidam est illius cuius est actus; unde hoc nomen usus ita significat actum quod nullo modo potentiam vel habitum. Et similiter esse videtur de

Tomás continua respondendo que algum conhecimento se aplica a algum ato de dois modos. Por um lado na medida em que se considera, se há ou houve um ato; por outro, na medida em que se considera se um ato é correto ou não correto. Assim, de acordo com o primeiro modo de aplicação diz-se que se tem consciência de um ato quando se sabe se este ato foi ou não feito, como acontece no uso comum de falar quando se diz “de acordo com minha consciência, isto não foi feito”, isto é, não sei ou não soube se isto aconteceu ou acontecia; é conforme este modo de falar que se compreende o texto(Gen. 43, 22): “Não temos consciência de quem tenha colocado o dinheiro em nossas bolsas”; também o texto(Eccl. 7, 23): “A tua consciência sabe que freqüentemente falaste mal dos outros”; sob este aspecto, se diz que a consciência testemunha algo (Rom. 9, 1): “A minha consciência me dá testemunho”. De acordo com o outro modo de aplicação, pelo qual o conhecimento é aplicado ao ato para saber se o ato é correto ou não, há um duplo caminho. Um, em que pelo hábito da ciência somos orientados para algo que deve ou não deve ser feito; outro, na medida em que, depois que o ato foi feito, este é examinado se é correto ou não em referência ao hábito da ciência. Esse duplo caminho no que é matéria de ação distingue-se de acordo com o duplo caminho que há no que é matéria de especulação, respectivamente o processo de investigação e de julgamento. Assim, a via pela qual se examina pela ciência o que se deve fazer como que deliberando é semelhante à investigação, pela qual a partir dos princípios investigamos as conclusões. Por outro lado, a via pela qual se examina o que já foi feito e discutimos se foi correto é como a via do juízo, pela qual as conclusões são

---

conscientia: nomen enim conscientiae significat applicationem scientiae ad aliquid, unde conscire dicitur quasi simul scire. Quaelibet autem scientia ad aliquid applicari potest, unde conscientia non potest nominare aliquem habitum specialem vel aliquam potentiam sed nominat ipsum actum qui est applicatio cuiuscumque habitus vel cuiuscumque notitiae ad aliquem actum particularem. Ibidem, *solução*.

resolvidas nos princípios. Utilizamos o nome “consciência” de acordo com ambos os modos de aplicação.<sup>420</sup>

Afirma também na solução que quando a ciência é aplicada ao ato como o que o dirige, então se diz que a consciência instiga (*instigare*), induz (*inducere*) ou obriga (*ligare*); quando a ciência é aplicada ao ato a modo de exame daquilo que já foi feito, então se diz que a consciência acusa (*accusare*) ou remorde (*remordere*) quando o que foi feito se encontra em desacordo com a ciência a partir da qual é examinado; ou se diz que a consciência defende (*defendere*) ou desculpa (*excusare*) quando se descobre que o procedimento do que foi feito se encontra de acordo com a forma da ciência.<sup>421</sup> Assim, na primeira aplicação, em que a ciência é aplicada ao ato para saber se ele foi feito, é a aplicação a um ato particular do conhecimento sensível, como o da memória pela qual recordamos do que foi feito, ou do sentido pelo qual percebemos este ato particular que executamos agora. Na segunda e terceira aplicação, pela qual se delibera o que deve ser

---

<sup>420</sup> “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, id est nescio vel nescivi an hoc factum sit vel fieret; et secundum hunc modum loquendi intelligitur quod habetur Gen. XLIII, 22 “Non est in conscientia tua te crebro maledixisse aliis”; e secundum hoc dicitur conscientia testificari aliquid: Rom. IX, 1 “Testimonium mihi perhibente conscientia mea” etc. 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 potquam factus est examinatur ad habitum scientiae, an sit rectus vel non rectus. Et haec duplex via in operativis distinguitur secundum duplicem viam quae etiam est in speculativis, scilicet viam inveniendi et iudicandi: illa enim via qua per scientiam inspicimus quid agendum sit, quasi consiliantes, est similis inventioni per quam ex principiis investigamus conclusiones; illa ; autem via, qua ea quae iam facta sunt examinamus et discutimus an recta sint, est sicut via iudicii per quam conclusiones in principia resolvuntur” Ibidem.

<sup>421</sup> “Secundum autem utrumque applicationis modum nomine conscientiae utimur: 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 que iam acta sunt, sic dicitur conscientia accusare vel remordere quando id quod factum est invenitur discordare a scientia ad

feito ou se examina aquilo que se fez, aplicam-se ao ato os hábitos operativos da razão, isto é, o hábito da sindérese e o hábito da sabedoria (*sapientia*) pelo qual é aperfeiçoada a razão superior e o hábito da ciência pelo qual é aperfeiçoada a razão inferior, quer todos sejam aplicados simultaneamente, quer apenas um deles. Com efeito, examinamos o que fizemos em referência a estes hábitos e em referência a eles deliberamos acerca do que devemos fazer. O exame não diz respeito apenas ao que foi feito mas também ao que deve ser feito, mas a deliberação é apenas acerca do que deve ser feito.<sup>422</sup>

\*\*\*

Na primeira parte da *Suma de teologia* Tomás retorna à questão da natureza da consciência. No Artigo 13 da questão 79, a questão tratada é se a consciência é uma potência. Em relação as outras questões paralelas do *Escrito* e do *De veritate*, pode-se notar que esse artigo da *Suma de teologia* é o mais breve, comportando três argumentos iniciais e um só em sentido contrário, bem como a solução é mais sintética, o que, como já se observou, é costumeiro nos artigos da *Suma de teologia*. Por isso, foram mencionados todos os argumentos.

---

quam examinatur, defendere autem vel excusare quando invenitur id quod factum est processisse secundum formam scientiae.”. Ibidem.

<sup>422</sup> “Sed sciendum quod in prima applicatione qua applicatur scientia ad actum ut sciatur an factum sit, est applicatio ad actum particularem notitiae sensitivae, ut memoriae per quam eius quod factum est recordamur, vel sensus per quem hunc particularem actum quem nunc agimus percipimus. Sed in secunda et tertia applicatione qua consiliamur quid agendum sit, vel examinamus iam facta, applicantur ad actum habitus rationis operativi, scilicet habitus synderesis et habitus sapientiae quo perficitur superior ratio et habitus scientiae quo perficitur ratio inferior, sive simul omnes applicantur sive alter eorum tantum: ad hos enim habitus examinamus quae fecimus et secundum eos consiliamur de faciendis; examinatio tamen non solum est de factis sed etiam de faciendis, sed consilium est de faciendis tantum. Ibidem.

Assim, no primeiro dos argumentos iniciais recorre-se a três autoridades concomitantemente, ou seja, Orígenes, Agostinho e São Paulo para ratificar que a consciência é uma potência. Mostra-se que segundo Orígenes<sup>423</sup> a consciência é “*um espírito que corrige e ensina associado à alma, pelo qual se aparta do mal e adere ao bem*”. Ora, na alma o espírito designa uma potência ou a própria mente conforme diz São Paulo (*Efésios* 4, 23): “*Renovai o espírito de vossa mente*”; ou ainda o espírito designa a imaginação, pois a visão imaginária é chamada de espiritual por Agostinho (*Super Gen. XII*). Portanto, a consciência é uma potência.<sup>424</sup>

No segundo argumento inicial também se apela para uma autoridade de São Paulo, afirmando que somente uma potência da alma pode ser sujeito do pecado. Ora, a consciência é sujeito do pecado, pois na carta de São Paulo (Tito 1, 15) diz-se de alguns que “*têm manchadas a mente e a consciência*”. Logo, a consciência é uma potência.<sup>425</sup>

No terceiro argumento observa-se: é necessário que a consciência seja ou um ato, ou um hábito, ou uma potência. Ora, ela não é um ato pois não seria permanente no homem. Ela tampouco é um hábito, pois se assim fosse, não seria uma só a consciência, mas muitas,

---

<sup>423</sup> Ver supra, notas 352 e 393.

<sup>424</sup> “Dicit enim Origenes quod conscientia est spiritus corrector et pedagogus animae sociatus, quo separatur a malis et adhaeret bonis. Sed spiritus in anima nominat potentiam aliquam: vel ipsam mentem, secundum illud Eph 4, 23: Renovamini spiritu mentis vestrae; vel ipsam imaginationem; unde et imaginaria visio spiritualis vocatur, ut patet per Augustinum, *XII super Gen. ad litt.* Est ergo conscientia quaedam potentia.” *Summa theologiae*. I Pars, Q. 79, art. 13, *arg. 1*. Seguiu-se livremente a tradução brasileira publicada pela Editora Loyola, V. II.

<sup>425</sup> “Praeterea, nihil est peccati subiectum nisi potentia animae. Sed conscientia est subiectum peccati: dicitur enim Tt 1, 15, de quibusdam, quod inquinatae sunt eorum mens est conscientia. Ergo videtur quod conscientia sit potentia.” *Ibidem*, *arg 2*.

pois nos orientamos na ação por muitos hábitos cognoscitivos. Logo, a consciência é uma potência.<sup>426</sup>

Já no único argumento em sentido contrário, Tomás observa que se pode prescindir da consciência, mas não de uma potência. Portanto, a consciência não é uma potência.<sup>427</sup>

Na resposta, Tomás apresenta de forma sintética basicamente a mesma explicação de que se utilizou tanto no artigo paralelo do *Escrito* quanto do *De veritate*, isto é, prova que a consciência é ato a partir de uma análise do significado do termo consciência na linguagem. Assim, para demonstrar que a consciência, a falar propriamente, é um ato, apresentam-se duas razões principais. Primeiramente, em razão do seu próprio nome a “consciência” quer dizer “*conhecimento com um outro*”; sendo assim, a aplicação do conhecimento a alguma coisa se realiza por meio de um ato. Por outro lado, em razão daquilo que se atribui à consciência. Isto é: diz-se que a consciência atesta, obriga ou incita, e ainda acusa, reprovava ou repreende; ora, tudo isso resulta da aplicação de algum conhecimento ou ciência nosso ao que fazemos. Um modo de aplicação seria quando reconhecemos que fizemos ou não fizemos algo - atestar; um segundo modo seria quando julgamos que devemos fazer ou não fazer algo - isto é, a consciência teria o papel de incitar ou obrigar; por último, quando julgamos se aquilo que fizemos foi um ato bom ou não,

---

<sup>426</sup> “Praeterea, necesse est quod conscientia sit vel actus, vel habitus, vel potentia. Sed non est actus: quia non semper maneret in homine. Nec est habitus: non enim esset unum quid conscientia, sed multa; per multos enim habitus cognoscitivos dirigimur in agendis. Ergo conscientia est potentia.” Ibidem, *arg 3*.

<sup>427</sup> “Sed contra, conscientia deponi potest, non autem potentia. Ergo conscientia non est potentia.” Ibidem, *sed contra 1*.

seria o ato de excusar ou acusar, isto é, reprovar. Ora, tudo isso resulta da aplicação atual da ciência à nossa ação e, por isso, pode-se dizer que a consciência é um ato.<sup>428</sup>

No final do corpo do artigo, é interessante notar que Tomás reúne no mesmo argumento três autoridades recorrentes nos argumentos formulados principalmente no tratamento das questões sobre consciência, na tentativa de desfazer definitivamente a controvérsia da identificação imprópria da consciência com a sindérese. Explica: pelo fato de o hábito ser o princípio do ato, às vezes se atribui o nome de consciência ao primeiro hábito natural, isto é, à sindérese, como acontece com Jerônimo quando comenta o texto de Ezequiel. Da mesma forma, Basílio denomina a consciência “*poder natural de julgar*” e Damasceno a designa como “*a lei do nosso intelecto*”. De fato, isso acontece por se ter o costume de a causa e o efeito serem denominados um pelo outro.<sup>429</sup>

---

<sup>428</sup> “Respondeo dicendum quod conscientia, proprie loquendo, non est potentia, sed actus. Et hoc patet tum ex ratione nominis: tum etiam ex his quae secundum communem usum loquendi, conscientiae attribuntur. 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 attribuntur. dicitur enim conscientia testificari, ligare vel instigare, et etiam accusare vel remordere sive reprehendere. Et haec omnia consequuntur applicationem alicuius nostrae cognitionis vel scientiae ad ea quae agimus. Quae quidem applicatio fit tripliciter. uno modo, secundum quod recognoscimus aliquis nos fecisse vel non fecisse, secundum illud *Eccle 7, 23: Scit conscientia tua te crebro maledixisse aliis*: et secundum hoc, conscientia dicitur *testificari*. Alio modo applicatur secundum quod per nostram conscientiam iudicamus aliquid esse faciendum vel no faciendum: et secundum hoc, dicitur conscientia *instigare* vel *ligare*. Tertio modo applicatur secundum quod per conscientiam iudicamus quod aliquid quod est factum, sit bene factum vel non bene factum: et secundum hoc, conscientia dicitur *excusare* vel *accusare*, seu *remordere*. Patet autem quod omnia haec consequuntur actuaalem applicationem scientiae ad ea quae agimus. Unde proprie loquendo, conscientia nominat actum. *Summa theologica*, q. 79, a. 13, *solução*.

<sup>429</sup> “Quia tamen habitus est principium actus, quandoque noen conscientiae attribuitur primo habitui naturali, scilicet synderesi: sicut Hieronymus, in glossa Ez 1, 6, *synderesim* conscientiam nominat; et Basilius *naturale iudicatorium*; et Damascenus dicit quod est *lex intellectus nostri*. Consuetum enim est quod causae et effectus per invicem nominentur. Ibidem.



Na primeira resposta ao primeiro argumento inicial, é observado que se deve dizer que a consciência é chamada espírito, empregando-se espírito no sentido de mente, porque ela é uma espécie de ditame da mente.<sup>430</sup>

Na segunda resposta mostra-se que deve se dizer que a mancha está na consciência, não como em seu sujeito, mas como o conhecido está no conhecimento, isto é, na medida em que alguém sabe que está manchado.<sup>431</sup>

Ainda ratificando o que já foi exposto, na resposta ao terceiro argumento inicial, Tomás relembra que, embora o ato como tal não permaneça sempre, permanece quanto à sua causa, isto é, a potência ou o hábito. Além disso, embora os hábitos que informam a consciência sejam muitos, todos recebem sua eficácia de um primeiro, isto é, da sindérese que é o hábito dos primeiros princípios. Por isso, às vezes, esse hábito é chamado de consciência.<sup>432</sup>

\*\*\*

Em todos os artigos que acabamos de percorrer sobre a consciência, Tomás sempre a concebe como propriamente um ato, pois esta aplica um conhecimento a algo. Quando na linguagem ordinária se diz que a consciência atesta, obriga, incita, acusa, reprova ou

---

<sup>430</sup> “Ad primum ergo dicendum quod conscientia dicitur spiritus, secundum quod spiritus pro mente ponitur, quia est quoddam mentis dictamen.”Ibidem, *ad 1*.

<sup>431</sup> “Ad secundum dicendum quod inquinatio dicitur esse in conscientia, non sicut in subiecto, sed sicut cognitum in cognitione: inquantum scilicet aliquis scit se esse inquinatum.”Ibidem, *ad 2*.

<sup>432</sup> “Ad tertium dicendum quod actus, etsi non semper maneat in se, semper tamen manet in sua causa, quae est potentia et habitus. Habitus autem ex quibus conscientia informatur, etsi multi sint, omnes tamen efficaciam habent ab uno primo, scilicet ab habitu primorum principiorum, qui dicitur synderesis. Unde specialiter hic habitus interdum conscientia nominatur, ut supra dictum est. Ibidem, *ad 3*.

repreende, tudo isso só pode resultar de algum conhecimento atual que aplicamos nesses casos. Assim, essa aplicação do conhecimento pode acontecer em relação àquilo que já foi feito ou não, que se poderia chamar de consciência conseqüente, ou ainda em relação àquilo que deve ser feito ou não, isto é, uma consciência antecedente.<sup>433</sup>

Os textos do *Escrito*<sup>434</sup>, do *Quodlibet*<sup>435</sup> e do *De veritate*<sup>436</sup> utilizam em sua argumentação a explicação da estrutura do silogismo prático para mostrar que a consciência é a responsável pela conclusão do raciocínio, isto é, por aplicar os princípios universais conhecidos pela sindérese a um caso particular. Elucidativo é o seguinte exemplo dado no texto: A sindérese propõe a premissa maior: “Todo mal deve ser evitado”; a razão superior propõe a premissa menor: “o adultério é mau, pois é proibido pela lei divina”; ou mesmo a razão inferior propõe a premissa menor: “o adultério é mau, pois é injusto e desonesto”; a conclusão de que este adultério aqui e agora deve ser evitado é obra da consciência.<sup>437</sup> Já na *Suma de teologia*<sup>438</sup> Tomás não se utiliza dessa explicação do silogismo prático, que é apenas uma das aplicações da consciência; preocupa-se sobretudo em mostrar de forma mais ampla por que a consciência se constitui numa aplicação de um conhecimento atual a algum ato particular e, para tanto, extrai as implicações dos significados que se dão ao termo consciência na linguagem ordinária<sup>439</sup>. Há também um argumento interessante, que se encontra uma única vez nos textos, que compreende a consciência em relação à *via*

---

<sup>433</sup> Cf. Deman, TH. *La prudence. Op. cit.* pp. 486-87.

<sup>434</sup> Ver supra, notas 215, 246, 247, 248 e 365.

<sup>435</sup> Ver supra, nota 268.

<sup>436</sup> Ver supra, notas 246, 246 e 248.

<sup>437</sup> Ver supra, nota 215.

<sup>438</sup> Ver supra, nota 428.

<sup>439</sup> Cf. Chenu, H. D. *Introduction a l'étude de Saint Thomas d' Aquin. Montréal, Op. cit.*, p.119. Ver supra, nota 363.

*inveniendi et iudicandi*.<sup>440</sup> Mostra que tanto na ordem do conhecimento teórico quanto do prático há o processo de investigação e de julgamento. Assim, a via pela qual se examina pela consciência o que se deve fazer é similar à via da investigação (*inveniendi*), isto é, a partir dos princípios descobrimos as conclusões. Por outro lado, a via pela qual a consciência examina o que foi feito e se foi correto é similar à via do juízo (*iudicandi*), pela qual as conclusões são avaliadas a partir dos princípios. Portanto, por essas duas vias a consciência aplica ao ato os hábitos operativos da razão, isto é, o hábito da *sindérese*, o hábito da *sabedoria* (*sapientia*) que aperfeiçoa a razão superior e o hábito da *ciência* que aperfeiçoa a razão inferior, podendo aplicá-los todos simultaneamente ou somente um deles.

Outro aspecto importante a assinalar é a equivalência nos textos entre os termos consciência, *sindérese*, lei do nosso intelecto (*lex nostri intellectus*) e capacidade natural de julgar (*naturale iudicarium*). Sobre a glosa de Jerônimo que parece identificar os termos consciência e *sindérese*, Tomás explica que isso acontece por que o juízo particular da consciência depende do juízo universal da *sindérese*, ou seja, a força da conclusão depende dos primeiros princípios.<sup>441</sup> No mesmo sentido, Tomás mostra invariavelmente que as expressões *lex intellectus nostri* (Damasceno)<sup>442</sup> e *naturale iudicarium* (Basílio)<sup>443</sup> são, propriamente falando, equivalentes à *sindérese*, mas são atribuídas à consciência, pois a consciência é aquela que aplica a primeira lei, que é conhecida pela *sindérese*, aos casos particulares, bem como o juízo particular da consciência depende do juízo natural universal

---

<sup>440</sup> Ver supra, nota 420.

<sup>441</sup> Ver supra, notas 368, 384 e 428.

<sup>442</sup> Ver supra, notas 217, 264, 401, 250, 369 e 429.

<sup>443</sup> Ver supra, notas 216, 249, 264, 389 e 429.

da *sindérese*. Exemplar é o argumento da *Suma de teologia* (I Pars, q. 79, a. 13, solução) que sintetiza o pensamento de Tomás sobre essa questão: pelo fato de o hábito ser o princípio do ato, às vezes se atribui o nome consciência ao primeiro hábito natural, isto é, a *sindérese*, como acontece com Jerônimo quando comenta o texto de Ezequiel. Da mesma forma, Basílio denomina a consciência “*capacidade natural de julgar*” e Damasceno a designa como “*a lei do nosso intelecto*”. Portanto, isso acontece por se ter o costume de denominar a causa e o efeito, um pelo outro.<sup>444</sup>

Ainda no mesmo sentido das identificações impróprias entre *sindérese* e consciência, é interessante ressaltar a designação da consciência com a expressão “*ditame da razão*”<sup>445</sup>, que Tomás toma emprestado de seu mestre Alberto Magno, sendo que em outro momento Tomás utiliza a expressão “*ditame da sindérese*” para se referir ao julgamento humano e “*ditame da lei natural*” para se referir ao julgamento divino.<sup>446</sup>

Tomás preocupa-se também em dissipar a confusão entre os conceitos de consciência e de livre arbítrio. Mostra que se pode atribuir um juízo (*iudicium*) tanto à *sindérese*, como à consciência e ao livre arbítrio. Todavia, o juízo pertence à *sindérese* enquanto é universal, e enquanto é particular atribui-se à consciência e de certo modo ao livre arbítrio. Assim, a consciência é a conclusão do raciocínio prático na ordem cognitiva, enquanto a escolha (*electio*) feita pelo livre arbítrio é a conclusão na ordem afetiva.<sup>447</sup>

---

<sup>444</sup> Ver supra, nota 429.

<sup>445</sup> Ver supra, nota 359.

<sup>446</sup> Ver supra, nota 380.

<sup>447</sup> Ver supra, notas 218, 367 e 386.

Há também um argumento um tanto intrigante pelo que supõe sobre a prudência, que diferencia consciência e prudência.<sup>448</sup> Nesse argumento sustenta-se que a consciência não pode ser um hábito especulativo, pois ela se direciona para a ação, como também não pode ser um hábito operativo, pois não é evidentemente uma arte (hábito que regula a fabricação) nem a prudência, que são os únicos hábitos que Aristóteles coloca na parte operativa da alma. Ela não é a prudência, pois esta como “*recta ratio agibilium*” não se refere às ações singulares que são infinitas, já que a razão se refere ao universal. Como também, haveria um aumento da prudência de acordo com a consideração de vários atos singulares, e isso não parece verdadeiro. Voltaremos posteriormente às relações com a prudência.<sup>449</sup>

Cabe ainda ressaltar outra formulação que propõe num mesmo argumento as diferenças e relações entre o que é designado pelos termos *sindérese*, consciência e lei natural.<sup>450</sup> Tomás observa que a lei natural diz respeito aos princípios universais do direito, sendo a *sindérese* o hábito desses princípios ou sua potência informada por um hábito e a consciência é a conclusão do raciocínio prático, isto é, é o ato de aplicação da lei natural àquilo que se fez ou se vai fazer. Não seria exagero dizer que, no final das contas, Tomás de Aquino formula uma concepção ao mesmo tempo simples e clara sobre a tríade *sindérese*, consciência e lei natural. Isto não quer dizer que ele tenha chegado de imediato a esta fórmula e nem que ele a apresente sempre de maneira límpida. Ao contrário, ela resulta de um longo esforço intelectual e, certos textos são menos claros. Assim, como este tópico

---

<sup>448</sup> Ver supra, nota 394.

<sup>449</sup> Sobre o caráter infinito das ações singulares cf. *Ila Ilae* q. 47, a. 3, arg. 2e ad 2.

<sup>450</sup> Ver supra, nota 366.

(3.4.1) enfocou mais explicitamente a *sindérese* face à consciência, devemos agora considerar mais de perto a *sindérese* face à lei natural e à prudência respectivamente.

### 3.4.2 *Sindérese* e lei natural<sup>451</sup>

O tratamento dessa correlação se apoiará principalmente no bloco de questões de Tomás sobre a lei, que se encontra na primeira parte da segunda parte da *Suma de teologia* (Ia. IIae. q. 90-97)<sup>452</sup>, em que Tomás desenvolve os conceitos de lei eterna, lei natural e lei positiva, bem como estabelece suas relações. Sobretudo, se destacará a questão 94, pois aí Tomás se refere nominalmente à *sindérese* e à sua relação com a lei natural.

Nas questões sobre a lei, que antecedem a questão 94, sobre a lei natural, Tomás aborda, na questão 90, o tema da essência da lei, logo depois a questão da diversidade das leis (q. 91), dos seus efeitos (q. 92) e, na questão 93, trata da lei eterna. Por sua vez, a questão 94 subdivide-se em seis artigos: 1- o que é a lei natural?; 2- quais são os preceitos da lei natural?; 3- se todos os atos das virtudes pertencem à lei natural?; 4- se a lei natural é uma única para todos; 5- se ela é imutável; 6- se pode ser apagada da mente humana.

Antes de analisar a questão 94 e seus desdobramentos para a compreensão da *sindérese* e suas relações com a lei natural, é importante lembrar a perspectiva teológica a

---

<sup>451</sup> É importante lembrar que no início das especulações sobre a *sindérese*, era comum sua identificação com as expressões “lei natural” e “direito natural”; principalmente na tradição dos decretistas. Ver supra, nota 32.

<sup>452</sup> No plano da *Suma de teologia*, na primeira parte da segunda parte, as questões sobre a lei (q. 90-108) juntamente com as questões sobre a graça (q. 109-114) compõem os princípios exteriores que influenciam o agir humano. Nesse estudo sobre as correlações entre a *sindérese* e a lei natural, ter-se-á por base a tradução

partir da qual Tomás constrói este conjunto de questões sobre a lei. Isso fica evidente no plano da questão 90 que trata da essência da lei. Tomás observa que serão considerados os princípios externos dos atos. O princípio externo que inclina para o mal é o Diabo e sobre a sua tentação já se discorreu na primeira parte (q. 114). O princípio externo que move ao bem é Deus, que nos instrui mediante a lei<sup>453</sup> e auxilia mediante a graça, daí primeiro tratar as questões sobre a lei e depois as questões sobre a graça. Quanto à lei, deve-se considerar primeiro o que lhe é comum e depois suas partes. Em relação ao que é comum à lei, são três as questões a considerar: a sua essência, as diferentes leis e os efeitos das leis.<sup>454</sup>

O itinerário dos 4 artigos da questão 90 visa, portanto, construir a definição universal de lei.<sup>455</sup> No primeiro artigo<sup>456</sup> conclui-se que a lei é pertinente à razão, pois a razão é a regra e medida dos atos humanos, assim como a lei é certa medida e regra dos atos humanos. No segundo artigo<sup>457</sup> conclui-se que a lei é ordenada para o bem comum. A razão, que é o princípio dos atos humanos, tem como princípio o fim último do homem que é a felicidade. Tendo em vista que o homem pertence a uma comunidade e a lei pertence à razão, então a lei deve visar à felicidade comum, isto é, toda lei é ordenada para o bem

---

da *Suma de teologia* (Ia IIae, q. 90-97) realizada por Francisco Benjamim de Souza Neto: Tomás de Aquino. *Escritos políticos*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1995. (Clássicos do pensamento político, 6)

<sup>453</sup> Considerar a lei antes de tudo como uma instrução tem forte apoio no Antigo Testamento como testemunham, entre outros textos, os *Salmos* que falam da lei de Deus.

<sup>454</sup> “Consequenter considerandum est de principiis exterioribus actuum. Principium autem exterius ad malum inclinans est diabolus, de cuius tentatione in Primo dictum est. Principium autem exterius movens ad bonum est Deus, qui et nos instruit per legem, et iuvat per gratiam. Unde primo, de lege; secundo, de gratia dicendum est. Circa legem autem, primo oportet considerare de ipsa lege in comuni; secundo, de partibus eius. Circa legem autem in communi tria occurrunt consideranda: primo quidem, de essentia ipsius; secundo, de differentia legum; tertio, de effectibus legis.” *Prima secundae*, q. 90.

<sup>455</sup> Cf. Edvaldo René Missio, *A concepção de lei natural em Tomás de Aquino*, Campinas: Unicamp, 2001. (Dissertação de Mestrado). Nesse estudo pode-se encontrar o detalhamento desse itinerário que percorre Tomás para estabelecer sua definição de lei.

<sup>456</sup> Cf. *Prima secundae*, q. 90, a. 1, *solução*.

<sup>457</sup> Cf. *Ibidem*, a. 2, *solução*.

comum. No terceiro artigo<sup>458</sup> observa-se que se a lei visa à ordenação para o bem comum, então ordenar algo para o bem comum compete a toda multidão ou a alguém a quem cabe gerir fazendo as vezes de toda a multidão. Enfim, no quarto artigo, Tomás sintetiza sua definição de lei incorporando o último elemento de sua definição, isto é, a promulgação. Assim, conclui Tomás, “a partir dos quatro atributos acima enunciados define-se a lei, que outra não é senão certa ordenação da razão para o bem comum, promulgada por aquele a quem cabe cuidar da comunidade”. (*Lex est quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata*)<sup>459</sup>

Quando Tomás trata da diversidade das leis, é de suma importância para a compreensão da questão da *sindérese* e de sua relação com a lei natural analisar os vínculos entre a lei eterna e a lei natural. O artigo 2 da questão 91 (*Se há em nós alguma lei natural*) sintetiza, em sua solução, as implicações entre ambas. Tomás conclui: “sendo a lei regra e medida, pode estar em algo de dois modos: de um modo, no que é regulante e mensurante, de outro modo no que é regulado e mensurado, pois ao participar algo da regra ou medida, é nisto regulado e mensurado. Donde, como tudo o que está sujeito à divina providência é regulado e mensurado pela lei eterna, como ficou evidente no artigo precedente (*Se há alguma lei eterna*), é manifesto que tudo participa de algum modo da lei eterna, na medida em que, por impressão desta, é dotado de inclinação para os próprios atos e fins. Todavia, entre as restantes, a criatura racional está submetida à divina providência de modo mais

---

<sup>458</sup> Cf. *Ibidem*, a. 3, *solução*.

<sup>459</sup> Cf. *Ibidem*, a. 4, *solução*. Há um estudo pormenorizado desse artigo em Lottin, *Psychologie et Morale, op. Cit.* P. 36-38. Lottin observa que o elemento mais original de Tomás na formulação dessa definição de lei é “*ordinatio rationis*”, que, por sua vez, tem inspiração no pensamento de Agostinho, que define a lei eterna como princípio de ordem e obra da razão ordenadora, como também se inspira em Aristóteles, na sua análise da lei civil, para estender esse elemento às leis humanas.



excelente, na medida em que se faz ela própria participante da providência para si e para as outras. Donde ser também ela participante da razão eterna, pela qual tem uma natural inclinação para o seu devido fim e ato. *E tal participação da lei eterna na criatura racional diz-se lei natural* (grifo nosso). Donde, quando diz o salmista: “*Sacrificai um sacrifício de justiça*”(Salmo 4, 6), como a responder a alguns que perguntam quais são as obras da justiça, acrescenta: “*Muitos dizem: quem nos mostrará os bens?*” E, ao responder a esta questão, diz: “*Foi assinalada sobre nós a luz da tua face*”, é como se a luz da razão natural, pela qual discernimos o que é o bem e o que é o mal, o que pertence à lei natural, outra coisa não seja que a impressão da luz divina em nós. Donde ser patente que a lei natural outra coisa não é senão a participação da lei eterna na criatura racional.”<sup>460</sup>

Como observado, a citação nominal da *sindérese* se encontra no artigo 1, “*Utrum lex naturalis sit habitus*”, da questão 94; por isso o mesmo será analisado na totalidade de seus argumentos. Esse artigo é composto por três argumentos iniciais e um em sentido contrário, nos quais se utilizam três autoridades: uma de Aristóteles e uma de Basílio no primeiro e no segundo argumentos iniciais respectivamente e uma de Agostinho no argumento em sentido contrário. O primeiro argumento inicial conclui que a lei natural é

---

<sup>460</sup> “Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, lex, cum sit regula e mensura, dupliciter potest esse in aliquo: uno modo, sicut in regulante et mensurante; alio modo, sicut in regulato et mensurato, quia in quantum participat aliquid de regula vel mensura, sic regulatur vel mensuratur. Unde com omnia quae divinae providentiae subduntur, a lege aeterna regulentur et mensurentur, ut ex dictis patet; manifestum est quod omnia participant aliquantulum legem aeternam, in quantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines. Inter cetera autem, rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, in quantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur. Unde cum Psalmista dixisset, *Sacrificate sacrificium iustitiae*, quae quibusdam quaerentibus quae sunt iustitiae opera, subiungit: *Multi dicunt, Quis ostendit nobis bona?* cui quaestioni respondens, dicit: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*: quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit

um hábito, pois segundo o Filósofo é tríplice o que há na alma: a potência, o hábito e a afecção. Se enumerarmos uma a uma as potências e as afecções da alma, tornar-se-á evidente que a lei natural não é uma das potências e nem uma das afecções.<sup>461</sup> No segundo argumento inicial há menção à *sindérese*: conforme Basílio (e Damasceno)<sup>462</sup> a consciência, ou *sindérese*, é a *lei do nosso intelecto*, o que não se pode entender senão da lei natural. Assim, como já se estabeleceu na primeira parte da *Suma de teologia* (q. 79, a. 12) que *sindérese* é um hábito, então a lei natural também é um hábito.<sup>463</sup> Já o terceiro argumento inicial mostra que a lei natural sempre permanece no homem. Ora, nem sempre a razão do homem, à qual pertence, pensa na lei natural. Portanto, a lei natural não é um ato, mas um hábito.<sup>464</sup>

Em sentido contrário, o argumento tem como base uma autoridade de Agostinho: “*um hábito é algo que se utiliza quando é necessário*”. Ora, a lei natural não é assim, pois é inerente aos recém-nascidos e aos condenados, que por ela não podem agir. Portanto, conclui-se que a lei natural não é um hábito.<sup>465</sup>

quam impressio divini luminis in nobis. Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura.” *Prima secundae*, q. 91, a. 2, solução. Sobre o uso do *Salmo* 4, 6, ver nota 321.

<sup>461</sup> “Quia, ut Philosophus dicit, in II *Ethic.* (lect. V), *tria sunt in anima, potentia, habitus et passio*. Sed naturalis lex non est aliqua potentialium animae, nec aliqua passionum; ut patet enumerando per singula. Ergo lex naturalis est habitus.” *Prima secundae*, q. 94, a. 1, *arg. 1*.

<sup>462</sup> Nas questões sobre a consciência, como se observou, são recorrentes os argumentos que se utilizam de uma autoridade de Basílio, a qual identificaria consciência e *sindérese* pela expressão “*lex intellectus nostri*”, bem como de uma autoridade de Damasceno, que também aproximaria os conceitos consciência e *sindérese* pela expressão “*naturale iudicatorium*”, embora aqui o argumento não se refira explicitamente a essa expressão da autoridade de Damasceno.

<sup>463</sup> “Praeterea, Basilius (Damascenus, lib. IV *Orth. Fid.*, cap. XXII) dicit quod conscientia, sive synderesis, est *lex intellectus nostri*: quod non potest intelligi nisi de lege naturali. Sed synderesis est habitus quidam, ut in Primo (q. 79, a. 12) habitum est. Ergo lex naturalis est habitus.” *Prima secundae*, q. 94, a. 1, *arg. 2*

<sup>464</sup> “Praeterea, lex naturalis semper in homine manet; ut infra (a. 6) patebit. Sed non semper ratio hominis, ad quam lex pertinet, cogitat de naturali lege. Ergo lex naturalis non est actus; sed habitus.” *Ibidem*, *arg. 3*.

<sup>465</sup> “Sed contra est quod Augustinus dicit, in lib *De bono coniugali* (cap. XXI), quod *habitus est quo aliquid agitur, cum opus est*. Sed naturalis lex non est huiusmodi: est enim in parvulis et damnatis, qui per eam agere non possunt. Ergo lex naturalis non est habitus. *Ibidem, sed contra*.

Na solução da questão observa-se que algo pode ser dito hábito de dois modos. De um modo, algo pode ser dito hábito, própria e essencialmente, e, assim, a lei natural não é um hábito. Como já foi dito (q. 90, a. 1, ad. 2) a lei natural é algo constituído pela razão, assim como a proposição é uma obra da razão. Ainda, observa-se que não é idêntico o que alguém faz e o por que alguém age; de fato, alguém, pelo hábito da gramática, produz uma oração correta. Assim, se o hábito é aquilo por que alguém age, então não pode ser que alguma lei seja hábito própria e essencialmente. De um outro modo, pode-se dizer hábito aquilo que se possui por meio de um hábito, assim como se diz fé aquilo que se possui pela fé. Desse modo, porque os preceitos da lei natural são por vezes considerados em ato pela razão, por vezes, porém, são-lhe inerentes de modo somente habitual, pode dizer-se do segundo modo ser a lei natural um hábito. Da mesma forma, os princípios indemonstráveis, no que é matéria de especulação, não são o próprio hábito dos princípios, mas são os princípios aos quais se refere o hábito.<sup>466</sup>

Respondendo ao primeiro argumento inicial, Tomás afirma que nesta passagem o filósofo quer investigar apenas o gênero da virtude. Como é evidente que a virtude é um princípio do ato, Aristóteles apenas considera os princípios dos atos humanos, a saber, as potências, os hábitos e as afecções. Mas, além desses três princípios, há algo mais na alma: certos atos, como o querer, que está naquele que quer e aquilo que se conhece no

---

<sup>466</sup> “Respondeo dicendum quod aliquid potest dici esse habitus dupliciter. Uno modo, proprie et essentialiter: et sic lex naturalis non est habitus. Dictum est enim supra quod lex naturalis est aliquid per rationem constitutum: sicut etiam propositio est quoddam opus rationis. Non est autem idem quod quis agit, et quo quis agit: aliquis enim per habitum grammaticae agit orationem congruam. Cum igitur habitus sit quo quis agit, non potest esse quod lex aliqua sit habitus proprie et essentialiter. Alio modo potest dici habitus id quod habitu tenetur: sicut dicitur fides id quod fide tenetur. Et hoc modo, quia praecepta legis naturalis quandoque considerantur in actu a ratione, quandoque autem sunt in ea habitualiter tantum, secundum hunc modum potest dici quod lex naturalis sit habitus. Sicut etiam principia indemonstrabilia in speculativis non sunt ipse habitus principiorum, sed sunt principia quorum est habitus.” Ibidem, *solução*.

conhecedor, como também as propriedades da alma que lhe são inerentes: a imortalidade e outras semelhantes.<sup>467</sup>

Na resposta ao segundo argumento inicial, observa-se que a *sindérese* é chamada “*lei do nosso intelecto*” enquanto ela é um hábito que contém os preceitos da lei natural, que são os primeiros princípios das obras humanas.<sup>468</sup>

Ao terceiro argumento inicial, Tomás diz que a razão alegada conclui que a lei natural é algo de que se é dotado habitualmente e isto ele concede.<sup>469</sup>

Tomás responde também ao argumento em sentido contrário, já que este exclui a possibilidade da lei natural ser de algum modo um hábito. Diz que, por vezes, alguém pode não usar o que lhe é habitualmente inerente por força de algum impedimento, assim como um homem não pode se utilizar do hábito da ciência devido ao sono. Semelhantemente, a criança não pode, por causa da deficiência própria à idade, usar o hábito de inteligência dos princípios e mesmo da lei natural, que lhe é habitualmente inerente.<sup>470</sup>

---

<sup>467</sup> “Ad primum, ergo. Dicendum quod Philosophus intendit ibi investigare genus virtutis. Et, com manifestum sit quod virtus sit quoddam principium actus: illa tantum ponit quae sunt principia humanorum actuum, scilicet potentias, habitus et passiones. Prater haec autem tria sunt quaedam alia, in anima: sicut quidam actus, ut velle est in volente. Et etiam cognita, sunt in cognoscente. Et proprietates naturales animae insunt ei: immortalitas et alia huiusmodi.” Ibidem, *ad 1*.

<sup>468</sup> “Ad secundum dicendum quod *synderesis* dicitur *lex intellectus nostri*, inquantum est habitus continens praecepta legis naturalis, quae sunt prima principia operum humanorum.” Ibidem, *ad 2*. Cf. No *Escrito* (II, dist. 24, q. 2, a. 4, solução) Tomás já tinha observado que a lei natural designa os princípios universais do direito, a *sindérese* é o hábito desses princípios ou potência com um hábito e, por sua vez, a consciência designa a aplicação da lei natural àquilo que se deve fazer. Ver supra, nota 366.

<sup>469</sup> “Ad tertium. – Dicendum quod ratio illa concludit quod *lex naturalis* habitualiter tenetur. Et hoc concedimus.” Ibidem, *ad 3*.

<sup>470</sup> “Ad id vero quod in contrarium obiicitur. – Dicendum quod eo quod habitualiter inest, quandoque aliquis uti non potest, propter aliquod impedimentum: sicut homo non potest uti habitu scientiae, propter somnum. Et, similiter, puer non potest uti habitu intellectus principiorum, vel etiam lege naturali, quae ei habitualiter inest, propter defectum aetatis.” Ibidem, *ad sed contra*.

O artigo 2 da mesma questão é também de capital importância para compreendermos as relações da lei natural com a *sindérese*, pois apresenta o conteúdo da lei natural e, por isso, é preciso acompanhá-lo com maior proximidade.

O artigo se abre com três argumentos no sentido de provar que a lei natural contém somente um preceito e não vários. O primeiro argumento inicial mostra que, conforme já se estabeleceu (q. 92, a. 2), a lei natural está contida no gênero do preceito. Assim, se houvesse múltiplos preceitos da lei natural, seguir-se-ia haver também múltiplas leis naturais.<sup>471</sup> No segundo argumento observa-se que a lei natural é conseqüente à natureza do homem. Ora, a natureza humana é una em seu todo, embora seja múltipla em suas partes. Assim, pois, ou é um apenas o preceito da lei da natureza, por causa da unidade do todo, ou são muitos, por causa da multiplicidade das partes da natureza humana. Assim será necessário que também as inclinações próprias ao concupiscível pertençam à lei natural.<sup>472</sup> No terceiro e último argumento inicial, retoma-se a premissa “a lei é algo pertinente à razão” (q. 90, a. 1). Ora, a razão é, no homem, somente uma. Logo, só há um preceito da lei natural.<sup>473</sup>

Já em sentido contrário, é observado que no homem os preceitos da lei natural estão para as obras a realizar-se como os primeiros princípios estão naquilo que pode ser

---

<sup>471</sup> “1-Lex enim continetur in genere praecepti; ut supra (q. 92, a. 2) habitum est. Si igitur essent multa praecepta legis naturalis: sequeretur quod etiam essent multae leges naturales.” Ibidem, a. 2, *arg. 1.*

<sup>472</sup> “Praeterea. – Lex naturalis consequitur hominis naturam. Sed humana natura est una secundum totum; licet sit multiplex secundum partes. Aut ergo est unum praeceptum tantum legis naturae, propter unitatem totius; aut sunt multa, secundum multitudinem partium naturae humanae. Et, sic, oportebit quod etiam ea quae sunt de inclinatione concupiscibilis pertineant ad legem naturalem.” Ibidem, *arg. 2.*

<sup>473</sup> “Praeterea. – Lex est aliquid ad rationem pertinens, ut supra (q. 90, a. 1) dictum est. Sed ratio in homine, est una tantum. Ergo solum unum praeceptum est legis naturalis.” Ibidem, *arg. 3.*

demonstrado. Ora, os primeiros princípios indemonstráveis são múltiplos. Portanto, são também múltiplos os preceitos da lei da natureza.<sup>474</sup>

Tomás formula sua resposta tendo por base a analogia entre a ordem especulativa e a ordem prática da razão. Assim, aponta que os preceitos da lei da natureza estão para a razão prática do mesmo modo que os primeiros princípios da demonstração estão para a razão especulativa, pois uns e outros são princípios conhecidos por si mesmos. Algo se diz conhecido por si mesmo de duas maneiras: de um modo, em si; de outro modo, quanto a nós. Assim, qualquer proposição diz-se conhecida por si se o seu predicado pertence à noção (*ratio*) do sujeito. Por exemplo: O homem é racional, é uma proposição conhecida por si mesma, pois quem diz homem, diz racional. Todavia, para aquele que ignora a definição do sujeito (homem), a proposição não será conhecida por si mesma. Disso segue-se, conforme diz Boécio, que há dignidades ou proposições conhecidas por si mesmas comumente a todos e são tais aquelas proposições cujos termos são conhecidos por todos, como “*qualquer todo é maior que sua parte*” e “*os que são iguais a um terceiro, são iguais entre si*”. Há, porém, certas proposições conhecidas por si mesmas apenas para o sábios, os quais entendem o significado de seus termos: assim, àquele que entende que um anjo não é corpo, é conhecido por si mesmo não ser circunscrito a um lugar, o que não é manifesto aos rudes, que não o captam. Ora, entre aquelas proposições que estão ao alcance da apreensão de todos, há uma certa ordem. Pois o que cai primeiro sob a apreensão é ente, cuja intelecção está incluída em tudo que alguém apreende. Eis por que o primeiro princípio indemonstrável é que não se pode simultaneamente afirmar e negar, que está fundado sobre

---

<sup>474</sup> “Sed contra est quia sic se habent praecepta legis naturalis, in homini, quantum ad operabilia, sicut se

a determinação (*ratio*) de ente e de não ente. Assim, sobre este princípio todos os demais estão fundados como se diz na *Metafísica* (IV, 3,1005b29). Ora, assim como ente é aquilo que primeiro cai, pura e simplesmente, sob a apreensão, assim também bem é aquilo que primeiro cai sob a razão prática, a qual está ordenada para a obra, pois todo agente age em vista do fim e este é dotado da determinação (*ratio*) de bem. Dessa forma, o primeiro princípio da razão prática está fundamentado na determinação de bem e é o seguinte: “*o bem é aquilo que todos apetecem*”. Portanto, este é o primeiro preceito da lei: “*o bem deve ser praticado e procurado, o mal deve ser evitado*”. Sobre isso estão fundamentados todos os demais preceitos da lei da natureza, de modo que tudo que deve ser praticado ou evitado, que a razão prática naturalmente apreende ser bem humano, pertence aos preceitos da lei da natureza. Ora, porque bem tem a determinação (*ratio*) de fim e mal a determinação (*ratio*) de seu contrário, daí segue-se que tudo aquilo para que o homem tem uma inclinação natural, a razão naturalmente apreende como bom e, por conseguinte, como obra a ser praticada, e o seu contrário como mal a ser evitado. Assim, segundo a ordem das inclinações naturais, segue-se a ordem dos preceitos da lei da natureza. Primeiramente, é inerente ao homem a inclinação para o bem segundo a natureza que tem em comum com todas as substâncias, qual seja, toda substância apetece a conservação de seu ser segundo sua natureza. Segue-se dessa inclinação que pertence à lei natural tudo aquilo por meio de que é conservada a vida do homem e que impede o que lhe é contrário. Em segundo lugar é inerente ao homem a inclinação para algo mais especial, isto é, segundo a natureza que tem em comum com os outros animais. Então, segue-se dessa inclinação que pertence à lei

---

habent prima principia in demonstrativis. Sed prima principia indemonstrabilia, sunt plura. Ergo etiam

natural “*aquilo que a natureza ensinou a todos os animais*”(Digesto, L.I, tit. 1, leg. 1, KRI, 29<sup>a</sup>), como a união do macho e da fêmea, a educação dos filhos e semelhantes. Em terceiro lugar é inerente ao homem a inclinação para o bem segundo a natureza da razão que lhe é própria, como ter o homem uma inclinação natural para conhecer a verdade sobre Deus e viver em sociedade. Segue-se disso que pertence à lei natural aquilo que diz respeito a esta inclinação como, que o homem evite a ignorância, não ofenda a outros com os quais deve conviver, e tudo o mais que a isso diz respeito.<sup>475</sup>

---

praecepta legis naturae sunt plura.” Ibidem, *sed contra*.

<sup>475</sup> “Respondeo dicendum quod, sicut supra(q. 91, a. 3) dictum est, 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. Dicitur autem aliquid per se notum dupliciter: uno modo, secundum se; alio modo, quoad nos. Secundum se quidem quaelibet propositio dicitur per se nota, cuius praedicatum est de ratione subiecti, contingit tamen quod ignorantia definitionem subiecti, talis propositio non erit per se nota. Sicut ista propositio, *Homo est rationale*, est per se nota, secundum sui naturam: quia qui dicit hominem, dicit rationale; et tamen ignorantia quid sit homo, haec propositio non est per se nota. Et inde est quod, sicut dicit Boetius in lib. *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*. quaedam vero propositiones sunt per se notae solis sapientibus, qui terminos propositionum intelligunt quid significant: sicut intelligenti quod angelus non est corpus, per se notum est quod non est circumscriptive in loco; quod non est manifestum rudibus, quid hoc non capiunt.

In his autem quae in apprehensione omnium cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est quod *non est simul affirmare et negare*, quod fundatur supra rationem entis et non entis: et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicitur in *IV Metaphys.* Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus: omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, *Bonum est quod omnia appetunt*. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod *bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae: ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana.

Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae. Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantiis: prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam. Et secundum hanc inclinationem, pertinent ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservatur, et contrarium impeditur. - Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia, secundum naturam in qua communicat cum ceteris animalibus. Et secundum hoc, dicuntur ea esse de lege naturali *quae natura omnia animalia docuit*, ut est coniunctio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia. - Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria: sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in



Nas respostas aos argumentos iniciais, Tomás observa, em relação ao primeiro, que todos os preceitos da lei da natureza, na medida em que são referentes a um só primeiro preceito, têm a determinação (*ratio*) de uma única lei natural.<sup>476</sup> Em relação ao segundo: todas as inclinações de quaisquer partes da natureza humana, como as do concupiscível e do irascível, segundo são reguladas pela razão, pertencem à lei natural, e são reduzidas a um primeiro preceito como se disse. Os preceitos da lei da natureza são múltiplos em si mesmos, mas têm em comum uma só raiz.<sup>477</sup> Ao terceiro argumento responde que a razão, embora seja em si uma, é, todavia, a ordenadora de tudo o que diz respeito aos homens. De acordo com isso, está contido sob a lei da razão tudo o que pode ser regulado pela razão.<sup>478</sup>

Ainda sobre a questão 94 destacar-se-ão alguns argumentos que contribuem para a compreensão das relações entre a *sindérese* e a lei natural. No artigo 4 se discute se a lei da natureza é uma em todos. Na solução, Tomás lança mão mais uma vez da analogia entre a razão especulativa e a razão prática. Assim, quanto aos princípios comuns<sup>479</sup> da razão especulativa ou prática, a verdade ou retidão é para todos a mesma e igualmente conhecida. Quanto, porém, às conclusões próprias da razão especulativa, é a mesma verdade para todos, mas não é por todos igualmente conhecida. Por exemplo: para muitos é verdadeiro

---

societate vivat. Et secundum hoc, ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant: utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendat cum quibus debet conversari, et cetera huiusmodi quae ad hoc spectant.” Ibidem. *Solução*.

<sup>476</sup> “Ad primum ergo dicendum quod omnia ista praecepta legis naturae, in quantum referuntur ad unum primum praeceptum, habent rationem unius legis naturalis.” Ibidem, *ad 1*.

<sup>477</sup> “Ad secundum dicendum quod omnes inclinationes quarumcumque partium humanae naturae, puta concupiscibilis et irascibilis, secundum quod regulantur ratione, pertinent ad legem naturalem, et reducuntur ad unum primum praeceptum, ut dictum est. Et secundum hoc, sunt multa praecepta legis naturae in seipsis, quae tamen communicant in una radice.” Ibidem, *ad 2*.

<sup>478</sup> “Ad tertium dicendum quod ratio, etsi in se una sit, tamen est ordinativa omnium quae ad homines spectant. Et secundum hoc, sub lege rationis continentur omnia ea quae ratione regulari possunt.” Ibidem, *ad 3*.

que o triângulo tem três ângulos iguais a dois retos, embora isto não seja por todos conhecido. Mas quanto às conclusões próprias da razão prática, nem é a mesma para todos a verdade ou retidão prática, nem para aqueles para os quais é a mesma, é igualmente conhecida. Por exemplo: para todos é reto e verdadeiro agir segundo a razão. Deste princípio segue uma conclusão própria: é obrigatório restituir os depósitos. Isto é verdadeiro na maioria dos casos, mas pode ocorrer que em algum caso seja danoso e, portanto, contra a razão, restituir os depósitos, quando alguém, por exemplo, os reivindica para combater a pátria. Enfim, deve-se dizer que a lei da natureza, quanto aos primeiros princípios comuns, é a mesma em todos, tanto segundo a retidão, quanto segundo o conhecimento. Mas quanto ao que é próprio e como que conclusões dos princípios comuns, é a mesma para todos as mais das vezes, tanto segundo a retidão quanto segundo o conhecimento; mas em poucos casos pode ela falhar, seja quanto à retidão, por causa de alguns impedimentos (como também as naturezas sujeitas à geração e à corrupção falham em poucos casos por causa de impedimentos), seja quanto ao conhecimento. Isto ocorre porque alguns têm a razão pervertida pela paixão, por um mau costume ou por má disposição da natureza como, por exemplo, entre os antigos germanos o latrocínio não era reputado iníquo, embora seja expressamente contra a lei da natureza.<sup>480</sup>

---

<sup>479</sup> No *Escrito II*, dist, 39, q. 3, a. 2 Tomás também lança mão dessa distinção entre princípios comuns e princípios próprios para explicar como se dá o erro na consciência, ou seja, como o erro acontece na conclusão do raciocínio e não nos primeiros princípios conhecidos por si mesmos. Ver supra, nota 215.

<sup>480</sup> “...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. In operativis autem non est eadem veritas vel rectitudo practica apud omnes quantum ad propria, sed solum quantum ad communia: et apud illos apud quos est eadem rectitudo in propriis, non est aequaliter omnibus nota.

Sic igitur patet quod, quantum ad communia principia rationis sive speculativae sive practicae, est eadem veritas seu rectitudo apud omnes, et aequaliter nota. Quantum vero ad proprias conclusiones rationis speculativae, est eadem veritas apud omnes, non tamen aequaliter omnibus nota: apud omnes, enim verum est

Também, no artigo 5 da mesma questão (Se a lei da natureza pode ser mudada), Tomás mostra que, quanto aos primeiros princípios, a lei da natureza é de todo imutável. Porém, como foi dito, na solução do artigo anterior, quanto aos preceitos segundos<sup>481</sup>, que são como que conclusões próprias próximas aos primeiros princípios, a lei natural não é imutável, embora na quase totalidade das vezes seja reto o que a lei natural contém. Assim, a lei natural pode mudar em algo particular e em poucos casos, em razão de algumas causas especiais que impedem a observância de tais preceitos como já se disse no artigo anterior.<sup>482</sup>

---

quod triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis, quamvis hoc non sit omnibus notum. Sed quantum ad proprias conclusiones rationis practicae, nec est eadem veritas seu rectitudo apud omnes; nec etiam apud quos est eadem, est aequaliter nota. Apud omnes enim hoc rectum est et verum, ut secundum rationem agatur. Ex hoc autem principio sequitur quasi conclusio propria, quod deposita sint reddenda. Et hoc quidem ut in pluribus verum est: sed potest in aliquo casu contingere quod sit damnosum, et per consequens irrationabile, si deposita reddantur; puta si aliquis petat ad impugnandam patriam. Et hoc tanto magis invenitur deficere, quanto magis ad particularia descenditur, puta si dicatur quod deposita sunt reddenda cum tali cautione, vel tali modo: quanto enim plures conditiones particulares apponuntur, tanto pluribus modis poterit deficere, ut non sic rectum vel in reddendo vel in non reddendo.

Sic igitur dicendum est quod lex naturae, quantum ad prima principia communia, est eadem apud omnes et secundum rectitudinem, et secundum notitiam. Sed quantum ad quaedam propria, quae sunt quasi conclusiones principiorum communium, est eadem apud omnes ut in pluribus et secundum rectitudinem et secundum notitiam: sed ut in paucioribus potest deficere et quantum ad rectitudinem, propter aliqua particularia impedimenta (sicut etiam naturae generabilis et corruptibiles deficiunt ut in paucioribus, propter impedimenta), et etiam quantum ad notitiam; et hoc propter hoc quod aliqui habent depravatam rationem ex passione, seu ex mala consuetudine, seu ex mala habitudine naturae; sicut apud Germanos olim latrocinium non reputabatur iniquum, cum tamen sit expresse contra legem naturae, ut refert Iulius Caesar, in libro *de Bello Gallico*.” Ibidem, a.4, *solução*.

<sup>481</sup> É interessante observar que no artigo anterior (Ia IIae, q. 94, a. 4) Tomás não utiliza o termo “preceito”, mas somente o termo “princípio”.

<sup>482</sup> “Respondeo dicendum quod lex naturalis potest intelligi mutari dupliciter. Uno modo, per hoc quod aliquid ei addatur. Et sic nihil prohibet legem naturalem mutari: multa enim supra legem naturalem superaddita sunt, ad humanam vitam utilia, tam per legem divinam, quam etiam per leges humanas.

Alio modo intelligitur mutatio legis naturalis per modum subtractionis, ut scilicet aliquid designat esse de lege naturali, quod prius fuit secundum legem naturalem. Et sic quantum ad prima principia legis naturae, lex naturae est omnino immutabilis. Quantum autem ad secunda praecepta, quae diximus esse quasi quasdam proprias conclusiones propinquas primis principiis, sic lex naturalis non immutatur quin ut in pluribus rectum sit semper quod lex naturalis habet. Potest tamen immutari in aliquo particulari, et in paucioribus, propter aliquas speciales causas impediendo observantiam talium praeceptorum, ut supra dictus est.” Ibidem, a. 5, *solução*.

Na solução do artigo 6 da questão 94 (Se a lei natural pode ser apagada do coração humano) Tomás retoma e frisa mais uma vez as conclusões dos artigos 4 e 5. Destaca primeiramente que pertencem à lei natural certos preceitos generalíssimos, os quais são conhecidos por todos; além disso, há outros preceitos secundários mais particulares, que são como que conclusões próximas dos primeiros princípios. Assim, quanto aos princípios comuns, a lei natural de nenhum modo pode ser abolida do coração humano de forma geral, mas é abolida em alguma operação particular na medida em que a razão é impedida de aplicar o princípio geral a tal operação particular, por óbice da concupiscência ou de alguma outra paixão, como se disse acima (q. 77, a. 2). Com relação aos preceitos segundos, a lei natural pode ser abolida dos corações dos homens, ou por força de más opiniões, do mesmo modo que, no domínio especulativo, ocorrem erros a respeito das conclusões necessárias; ou ainda por causa de costumes perversos e hábitos corruptos.<sup>483</sup>

Fora das questões que se ocupam com a lei, há alguns argumentos isolados que podem colaborar para a compreensão da correlação entre *sindérese* e lei natural. Começando pelo *Escrito* (II, dist. 7, q. 1, a. 2), como já se mostrou<sup>484</sup>, Tomás argumenta que na *sindérese* estão os princípios universais do direito natural; por isso, mesmo nos

---

<sup>483</sup> “Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ad legem naturalem pertinent primo quidem quaedam praecepta communissima, quae sunt omnibus nota: quaedam autem secundaria praecepta magis propria, quae sunt quasi conclusiones propinquae principiis. Quantum ergo ad illa principia communia, lex naturalis nullo modo potest a cordibus hominum deliri in universali. Deletur tamen in particulare operabili, secundum quod ratio impeditur applicare commune principium ad particulare operabile, propter concupiscentiam vel aliquam aliam passionem, ut supra dictum est (q. 77, a. 2). - Quantum vero ad alia praecepta secundaria, potest lex naturalis deleri de cordibus hominum, vel propter malas persuasiones, eo modo quo etiam in speculativis errores contingunt circa conclusiones necessarias; vel etiam propter pravas consuetudines et habitus corruptos; sicut apud quosdam non reputabatur latrocinia peccata, vel etiam vitia contra naturam, ut etiam Apostolus dicit, ad Rom.I(24 sqq).” *Prima secundae*, q. 94, a. 6, *solução*.

<sup>484</sup> Ver supra, nota 289.

demônios, é necessário que a *sindérese* remurmure contra tudo aquilo que se faça contra o direito natural, pois esse murmúrio é algo natural.

No *Escrito* (II, dist. 24, q. 2, a. 3)<sup>485</sup> destaca-se no terceiro argumento inicial que segundo Agostinho os preceitos universais do direito estão inscritos no *judicatório natural* que é a *sindérese*. Como dos universais do direito há um certo hábito, então a *sindérese*, onde se inscrevem, é uma potência. Todavia, na resposta a esse argumento, Tomás afirma que os universais do direito estão inscritos na *sindérese* como o que está contido em um hábito se inscreve no hábito, e não como um hábito se inscreve em uma potência, do mesmo modo que os princípios do que é geométrico se inscrevem na geometria (no hábito desta ciência).

No artigo seguinte: *utrum conscientia sit actus*<sup>486</sup>, argumenta-se que a consciência seria um hábito, pois segundo Damasceno a consciência é a lei do nosso intelecto e esta é, por sua vez, a lei natural, que é o hábito dos princípios do direito. Na solução desse artigo<sup>487</sup>, primeiramente, Tomás esclarece que existem várias acepções do termo consciência. Numa destas, costuma-se dizer que a consciência é lei natural quando se refere àquilo pelo que alguém é disposto para ter consciência, isto é, quando ela indica um hábito. Mais adiante, Tomás afirma que a razão, no que é matéria de operação, pronuncia um julgamento a respeito do particular a partir dos princípios universais, que são os princípios universais do direito e que, portanto, pertencem à *sindérese*. O final da solução é ainda mais esclarecedor sobre as definições e relações entre lei natural, *sindérese* e consciência. Tomás conclui que a lei natural representa os princípios universais do direito, sendo a *sindérese* o

---

<sup>485</sup> Ver *supra*, notas 85 e 94.

hábito desses princípios ou potência com um hábito. Por sua vez, a consciência aparece como uma certa aplicação da lei natural àquilo que se deve fazer, à maneira de uma certa conclusão. Na continuação, na resposta ao quinto argumento inicial<sup>488</sup>, Tomás ratifica que a consciência, na medida em que é tomada como um hábito, pode ser denominada lei natural, pois o ato da consciência se dá, sobretudo, a partir de tal hábito.

Ainda no *Escrito* (II, dist. 39, q. 2, a. 2)<sup>489</sup>, na questão “*se é a mesma vontade pela qual o homem quer o bem e quer o mal*”, embora não citando nominalmente a sindérese, Tomás observa que a vontade como princípio que inclina para o bem é vontade racional, conforme pertence à natureza do homem, ou conforme é consequência da apreensão natural dos princípios universais do direito. Assim, a vontade enquanto natural é aquela que decorre dos princípios indemostráveis da razão no que se refere à ação, naturalmente conhecidos, e que se apresentam como fins, pois na ordem da ação os fins ocupam o lugar dos princípios; por sua vez, o fim do homem é naturalmente conhecido pela razão como sendo bom e devendo ser apetecido. Portanto, a vontade que se segue a este conhecimento é a vontade como natureza e não vontade deliberada que depende do conhecimento da razão inquiridora.

Logo em seguida no *Escrito* (II, dist. 39, q. 3, a. 1) onde se trata da possibilidade da sindérese se extinguir (*Utrum superior scintilla rationis possit extingui*) há alguns elementos importantes para nossa questão. No argumento em sentido contrário<sup>490</sup> também se utiliza o Salmo 4, 6: “*Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*”. Afirma-se que

---

<sup>486</sup> Ver supra, nota 356.

<sup>487</sup> Ver supra, notas 362 e 365.

<sup>488</sup> Ver supra, nota 369.

<sup>489</sup> Ver supra, notas 97 e 98.

a luz do intelecto jamais pode ser supressa pelo pecado, pois ela faz parte da imagem de Deus impressa em nós. Por isso, permanecendo a luz do intelecto, a sindérese (*scintilla rationis*) não se extingue. No artigo 2 da mesma questão, na resposta ao terceiro argumento inicial<sup>491</sup>, que identificava a consciência à lei do nosso intelecto (Damasceno) e mostrava que segundo Agostinho a lei que dirige todas as ações humanas é imutável em sua retidão, Tomás diz que a consciência não é a primeira lei que dirige as ações humanas; ela é como que uma aplicação da primeira lei, ou seja, dos princípios gerais (*principia communia*) aos atos particulares.

Em outro momento do *Escrito* (IV, dist. 33, q. 1, a. 1), Tomás mostra que todos os seres possuem uma forma específica que os orienta em direção ao fim que lhes convém. Assim, da mesma maneira que as coisas agem a partir de uma necessidade natural onde o princípio da ação é a sua forma própria, também nas coisas que conhecem, o princípio da ação é o conhecimento e o apetite. Donde ser necessário que na via cognoscitiva haja um conhecimento natural e na via apetitiva haja uma inclinação natural que dirijam o ser ao fim que lhe convém. O homem enquanto racional possui um conhecimento (*conceptio*) natural nele infundido que dirige convenientemente suas ações em vista do seu fim, que é chamado lei natural ou direito natural.<sup>492</sup>

---

<sup>490</sup> Ver supra, nota 300.

<sup>491</sup> Ver supra, nota 217.

<sup>492</sup> “Respondeo dicendum, quod omnibus rebus naturaliter insunt quaedam principia quibus non solum operationes proprias efficere possunt, sed quibus etiam eas convenientes fini suo reddant; sive sint actiones quae consequantur rem aliqua ex natura sui generis, sive consequantur ex natura speciei: ut magneti competit ferri deorsum ex natura sui generis, et attrahere ferrum ex natura speciei. Sicut autem in rebus agentibus ex necessitate naturae sunt principia actionum ipsae formae, a quibus operationes propriae prodeunt convenientes fini; ita in his quae cognitionem participant, principia agendi sunt cognitio et appetitus; unde oportet quod in vi cognoscitiva sit naturalis conceptio, et in vi appetitiva naturalis inclinatio, quibus operatio conveniens generi sive speciei reddatur competens fini. Sed quia homo inter cetera animalia rationem finis cognoscit, et proportionem operis ad finem; ideo naturalis conceptio ei indita, qua dirigatur ad operandum

No *De veritate* (q. 16, a. 1) há também um argumento inicial<sup>493</sup> e sua resposta<sup>494</sup> que são similares aos do *Escrito*<sup>495</sup> e que se referem à sindérese como aquela onde se inscrevem os princípios universais do direito que são tidos como hábitos. Na solução do mesmo artigo<sup>496</sup>, comparando a natureza humana à natureza angélica, mostra-se que na alma humana há um conhecimento que é o princípio de toda investigação tanto da ordem especulativa quanto na ordem prática. Este conhecimento se encontra naturalmente no homem e deve ser habitual, para que se possa utilizar dele prontamente quando necessário.

---

convenienter, lex naturalis vel jus naturale dicitur; in ceteris autem aestimatio naturalis vocatur. Bruta enim ex vi naturae impelluntur ad operandum convenientes actiones magis quam regulentur quasi proprio arbitrio agentia. Lex ergo naturalis nihil est aliud quam conceptio homini naturaliter indita, qua dirigitur ad convenienter agendum in actionibus propriis, sive competant ei ex natura generis, ut generare, comedere, et hujusmodi; sive ex natura speciei, ut ratiocinari, et similia. Omne autem illud quod actionem inconvenientem reddit fini quem natura ex opere aliquo intendit, contra legem naturae esse dicitur. Potest autem actio non esse conveniens fini vel principali, vel secundario; et sive sic, sive sic, hoc contingit dupliciter. Uno modo ex aliquo quod omnino impedit finem; ut nimia superfluitas aut defectus comestionis impedit salutem corporis quasi principalem finem comestionis; et bonam habitudinem in negotiis exercendis, quae est finis secundarius. Alio modo ex aliquo quod facit difficilem aut minus decentem perventionem ad finem principalem vel secundarium, sicut inordinata comestio quantum ad tempus indebitum. Si ergo actio sit inconveniens fini quasi omnino prohibens finem principalem, directe per legem naturae prohibetur primis praeceptis legis naturae, quae sunt in operabilibus, sicut sunt communes conceptiones in speculativis. Si autem sit incompetens fini secundario quocumque modo, aut etiam principali, ut faciens difficilem vel minus congruam perventionem ad ipsum; prohibetur non quidem primis praeceptis legis naturae, sed secundis, quae ex primis derivantur; sicut conclusiones in speculativis ex principiis per se notis fidem habent; et sic dicta actio contra legem naturae esse dicitur. Matrimonium ergo habet pro fine principali proles procreationem et educationem; qui quidem finis competit homini secundum naturam generis; unde et aliis animalibus est communis, ut dicitur in 8 Ethicor.; et sic bonum matrimonii assignatur proles. Sed pro fine secundario, ut dicit philosophus, habet in hominibus solum communicationem operum quae sunt necessaria in vita, ut supra dictum est; et secundum hoc fidem sibi invicem debent, quae est unum de bonis matrimonii. Habet ulterius alium finem, inquantum in fidelibus est, scilicet significationem Christi et Ecclesiae; et sic bonum matrimonii dicitur sacramentum. Unde primus finis respondet matrimonio hominis inquantum est animal; secundus, inquantum est homo; tertius, inquantum est fidelis. Pluralitas ergo uxorum neque totaliter tollit neque aequaliter impedit primum finem, cum unus vir sufficiat pluribus uxoribus fecundandis, et educandis filiis ex eis natis; sed secundum finem etsi non totaliter tollat, tamen multum impedit, eo quod non facile potest esse pax in familia ubi uni viro plures uxores junguntur, cum non possit unus vir sufficere ad satisfaciendum pluribus uxoribus ad votum; et quia communicatio plurium in uno officio causat litem, sicut figuli corrixantur ad invicem, et similiter plures uxores unius viri. Tertium autem finem totaliter tollit, eo quod sicut Christus est unus, ita Ecclesia una; et ideo patet ex dictis quod pluralitas uxorum quodammodo est contra legem naturae, et quodammodo non." *In IV Sent.*, dist. 33, q. 1, a. 1.

<sup>493</sup> Ver supra, nota 105.

<sup>494</sup> Ver supra, nota 146.

<sup>495</sup> Ver supra, notas 85 e 94.

<sup>496</sup> Ver supra, nota 139.



Assim, há um hábito natural pelo qual se conhecem os princípios das ciências especulativas que se chama *intellectus principiorum*; da mesma forma há um hábito natural dos primeiros princípios das operações, que são os princípios universais do direito natural, o qual diz respeito à *sindérese*.

Ainda no *De veritate* (q. 16, a. 3), na questão sobre a extinção da *sindérese* (*Utrum synderesis in aliquibus extinguatur*), Tomás, na solução do artigo<sup>497</sup>, lança mão mais uma vez do versículo 6 do Salmo 4 “*Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*”. Conclui que a *sindérese* como luz habitual jamais se extingue, da mesma forma que a alma humana não pode ser privada da luz do intelecto agente que faz conhecer os primeiros princípios do que é matéria de especulação e do que é matéria de ação. Essa luz é da própria alma e por isso ela é intelectual, conforme o que é dito no Salmo: “*Impressa está sobre nós a luz de tua face, Senhor*”, que certamente nos mostra o bem.

Na questão seguinte do *De veritate* (q. 17, a. 1) - se a consciência é potência, ou hábito ou ainda ato - no primeiro argumento em sentido contrário<sup>498</sup>, observa-se mais uma vez que segundo a expressão de Damasceno (*lex intellectus nostri*) a consciência seria um hábito, pois a lei do nosso intelecto é o hábito dos princípios universais do direito. E, na resposta a esse argumento<sup>499</sup>, Tomás observa que a consciência é a lei de nosso intelecto porque ela é o juízo da razão deduzido da lei natural. Também, há um outro argumento importante no mesmo artigo<sup>500</sup>, em que Tomás responde ao sexto argumento em sentido contrário e afirma que mesmo os hábitos naturais se encontram em nós por infusão divina.

---

<sup>497</sup> Ver supra, nota 320.

<sup>498</sup> Ver supra, nota 400.

<sup>499</sup> Ver supra, nota 401.

<sup>500</sup> Ver supra, nota 411.

Assim, como a consciência é um ato proveniente do hábito natural que é a *sindérese*, diz-se que a consciência é por infusão divina, de modo que todo conhecimento da verdade que há em nós se diz que provém de Deus, a partir do qual o conhecimento dos primeiros princípios foi infundido em nossa natureza.

Ainda no *De veritate* (q. 17, a. 2, ad 6), na questão “*se a consciência pode errar*”<sup>501</sup>, há uma rápida menção à lei natural. Essa resposta mostra que, no julgamento, firma-se na declaração das testemunhas quando as declarações das testemunhas não podem ser arguídas de falsidade por indícios manifestos. Ora, naquele que erra em sua consciência, o testemunho desta é arguído de falsidade pelo ditame da *sindérese*. Assim, não se firma no julgamento divino pela declaração da consciência que erra, mas antes pelo ditame da lei natural.

Em outro argumento<sup>502</sup>, agora no *De malo* (q. 3, a. 12, ad. 13), Tomás, na questão “*se alguém pode pecar por malícia ou tendo ciência disto*”, enfatiza que pertencem à *sindérese* os princípios universais do direito natural, acerca dos quais não se erra, mas a razão é bloqueada pela paixão ou o hábito ao pecar quanto à escolha particular.

Nas questões quodlibetais (*Quodlibet III*, q. 12, a.1) no artigo<sup>503</sup> “*se a consciência pode errar*”, Tomás conclui que tanto na ordem especulativa quanto na prática, não pode haver erro em relação aos primeiros princípios naturalmente conhecidos. Porém, no conhecimento humano, no que diz respeito ao que é mais particular, podem acontecer muitos erros tanto no conhecimento dos sentidos como da razão inferior e da razão superior. Assim, é manifesto que em relação aos primeiros princípios do direito natural não

---

<sup>501</sup> Ver supra, nota 380.

acontece o erro, podendo então a consciência, errar na aplicação do conhecimento. Ainda no mesmo artigo<sup>504</sup>, respondendo ao primeiro argumento inicial que estabelecia uma identificação entre consciência e lei natural através da expressão “*lex inttellectus nostri*”, Tomás enfatiza que a força da conclusão depende dos primeiros princípios universais assim como o efeito depende da causa primeira. Por sua vez, a força da consciência depende dos primeiros princípios do direito natural. Por isso, pode-se dizer que a consciência é lei natural, ou mesmo capacidade natural de julgar (*naturale iudicarium*).

\*\*\*

Só se pode compreender a relação entre a sindérese e a lei natural, nos escritos de Tomás de Aquino, a partir da perspectiva teológica da lei eterna. Pelo ato da criação Deus dotou o mundo de um finalismo, isto é, de uma ordenação para o bem, que tem nele, o sumo bem, o seu termo. Por isso, tudo o que está sujeito à divina providência é regulado e mensurado pela lei eterna, o que é evidente, pois toda criatura é dotada de uma inclinação natural para o fim que lhe é conveniente, isto é, todo ente, em seu dinamismo tendo em vista sua realização, é dirigido por uma forma que lhe é inerente, que é, por sua vez, reflexo da razão divina que se apresenta como medida de todas as coisas. Assim, se a lei é por definição geral uma ordenação da razão, então, ela se constitui como regra e medida semelhante ao que a lei eterna representa para todas as criaturas.

---

<sup>502</sup> Ver supra, notas 257 e 329.

<sup>503</sup> Ver supra, nota 268.

<sup>504</sup> Ver supra, nota 264.

Assim, no que se refere à criatura racional, que participa de modo mais excelente da razão eterna, isto é, da providência divina, pois pela razão o homem pode ordenar a si mesmo e ainda as outras criaturas, há uma regra e medida para suas obras, ou seja, a lei natural, que, segundo Tomás, não é senão a participação da lei eterna na criatura racional (*participatio legis aeternae in rationali creatura*)<sup>505</sup>, o que é corroborado por uma autoridade dos *Salmos* (4, 6): “Foi assinalada sobre nós a luz da tua face”<sup>506</sup>. Portanto, a luz da razão natural outra coisa não é que a impressão da lei divina em nós. Também, num outro artigo da questão 91, Tomás corrobora sua concepção de lei natural, dizendo que há uma lei dos seres humanos que resulta da ordenação divina, isto é, que operem segundo a razão<sup>507</sup>.

Esse vínculo entre a ordem sobrenatural e natural também se afirma num argumento do *De veritate* ( q. 17, a. 1, ad sed contra 6)<sup>508</sup>, em que Tomás observa que mesmo os hábitos naturais se encontram em nós por infusão divina, isto é, o conhecimento dos primeiros princípios foi infundido em nossa natureza por Deus. Como também, há um

---

<sup>505</sup> Ver supra, nota 460.

<sup>506</sup> Como já foi assinalado, esta citação do *Salmo* é recorrente na argumentação de Tomás, sendo utilizada duas vezes na questão sobre a extinção da sindérese, a fim de mostrar que a luz do intelecto jamais é supressa e por consequência a sindérese não se extingue. Cf. Ver supra, notas 300 e 320.

<sup>507</sup> “...Sic igitur sub Deo legislatore diversae creaturae diversas habent naturales inclinationes, ita ut quod uni est quodammodo lex, alteri sit contra legem, ut si dicam quod furibundum esse est quodammodo lex canis, est autem contra legem ovis vel alterius mansueti animalis. Est ergo hominis lex, quam sortitur ex ordinatione divina secundum propriam conditionem, ut secundum rationem operetur. Quae quidem lex fuit tam valida in primo statu, ut nihil vel praeter rationem vel contra rationem posset subrepere homini. Sed dum homo a Deo recessit, incurrit in hoc quod feratur secundum impetum sensualitatis, et unicuique etiam particulariter hoc contingit, quanto magis a ratione recesserit, ut sic quodammodo bestiis assimiletur, quae sensualitatis impetu feruntur; secundum illud Psalmi XLVIII, homo, cum in honore esset, non intellexit, comparatus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis. Sic igitur ipsa sensualitatis inclinatio, quae fomes dicitur, in aliis quidem animalibus simpliciter habet rationem legis, illo tamen modo quo in talibus lex dici potest, secundum directam inclinationem. In hominibus autem secundum hoc non habet rationem legis, sed magis est deviatio a lege rationis. Sed in quantum per divinam iustitiam homo destituitur originali iustitia et vigore rationis, ipse impetus sensualitatis qui eum ducit, habet rationem legis, in quantum est poenalis et ex lege divina consequens, hominem destituente propria dignitate.” *Suma de teologia*, Ia IIae, q. 91, a. 6, *solução*.

indício em outra formulação, na qual Tomás utiliza a expressão “*ditame da sindérese*” quando se refere à consciência humana e “*ditame da lei natural*” quando se refere à consciência divina.<sup>509</sup>

Esse caráter racional e cognitivo da lei natural também é enfatizado no *Escrito* (IV, dist, 33, q. 1, a. 1), frisando que o homem possui em sua via cognoscitiva um conhecimento natural e em sua via apetitiva uma inclinação natural que o dirigem para o fim que lhe convém. Assim, propriamente falando, a lei natural é esse conhecimento natural que dirige convenientemente as ações do homem em vista do seu fim.<sup>510</sup>

Certamente, a questão mais polêmica hodiernamente se dá em torno do conteúdo da lei natural. De um lado, observa-se as críticas modernas ao conceito normativo de natureza e, por outro lado, se estabelece entre os comentadores de Tomás uma divergência básica de interpretação sobre o conteúdo da lei natural, isto é, há os partidários da concepção tradicional de uma ética *secundum naturam*, e aqueles que interpretam o pensamento moral de Tomás como uma ética *secundum rationem*, isto é, que enfatizam a racionalidade prática e não tanto a natureza.<sup>511</sup>

Por sua vez, o conteúdo da lei natural é explicitado por Tomás a partir, ainda <sup>512</sup>, da analogia entre a ordem teórica e a ordem prática do conhecimento. Assim, os preceitos da lei da natureza estão para a razão prática da mesma forma que os princípios da

---

<sup>508</sup> Ver supra, nota 500.

<sup>509</sup> Ver supra, nota 501.

<sup>510</sup> Ver supra, nota 492.

<sup>511</sup> Cf. Gonzales, p. 38. Gonzales observa que atualmente Grisez e Finnis são partidários da perspectiva *secundum rationem* e McInerney, Hittinger, Simpson, Schutz, Porter são partidários de uma perspectiva *secundum naturam*, porém sem descuidar da natureza prática do conhecimento. Em síntese, Finnis e Grisez concebem que o conceito de natureza é metafísico e, portanto, não tem lugar no contexto de um discurso prático. As categorias, segundo eles, de Tomás no discurso ético são o bem (good) e o racional (reasonable).

demonstração estão para a razão especulativa, pois ambos são princípios conhecidos por si mesmos. Dessa forma, o primeiro princípio teórico indemonstrável é que não se pode afirmar e negar algo simultaneamente, pois o ente é o que primeiro é inteligido em tudo o que é apreendido. Assim, o primeiro princípio da razão prática é “*o bem é aquilo que todos apetecem*”, pois o bem é aquilo que primeiro cai sob a razão prática, ou seja, todo agente age em vista do fim e este se constitui em sua determinação de bem. Desse primeiro princípio, então, decorre o primeiro preceito da lei natural: “*o bem deve ser praticado e procurado, o mal deve ser evitado*”<sup>513</sup>, sobre o qual todos os demais preceitos estão fundamentados. Portanto, se o bem tem razão de fim e o mal razão de seu contrário, então toda a inclinação natural que o homem tem é apreendida naturalmente pela razão como algo bom e, por isso, é um bem realizá-la e é um mal tudo o que é seu contrário.

Assim, conforme é a ordem das inclinações naturais será a ordem dos preceitos da lei natural. Há três inclinações naturais inerentes ao homem, a saber: conservar o seu ser segundo a sua natureza, e isso o homem tem em comum com todas as substâncias; a união do macho e da fêmea, bem como a educação da prole e similares, e isso o homem tem em comum com os outros animais; conhecer a verdade sobre Deus e viver em sociedade, e essa inclinação faz parte da natureza racional que é própria do homem. Partindo então da ordem dessas três inclinações, temos os preceitos respectivos da lei natural: primeiro pertence à lei natural tudo aquilo por meio do que é conservada a vida do homem e que impede o que lhe

---

<sup>512</sup> Essa analogia, como já se apontou, foi recorrente no tratamento das questões sobre a *synderesis*, em que se estabelecia uma equivalência entre o *intellectus principiorum* e a *synderesis*.

<sup>513</sup> Cf. Grisez, Germain G. *The first principle of practical reason*. In: Kenny, Anthony (ed.) *Aquinas: A collection of critical essays*, London/Melbourne: Mc Millan, 1970, pp. 340-382. A argumentação de Grisez se direciona para provar que o primeiro princípio da razão prática não é um imperativo, como por exemplo:

é contrário; segundo, pertence à lei natural tudo aquilo por meio do que se realiza a união entre o homem e a mulher, a procriação e a educação dos filhos; terceiro, pertence à lei natural tudo aquilo que evita a ignorância e a ofensa aos outros com os quais deve conviver.<sup>514</sup> Portanto, essa ordem de inclinações naturais intrínsecas ao homem que, por sua vez, determina a ordem dos preceitos da lei natural se constitui no fundamento das concepções tradicionais que interpretam a ética tomista como uma ética segundo a natureza. Por outro lado, como Tomás também enfatiza que a lei é uma ordenação da razão, então os preceitos da lei natural poderiam ser ampliados pela razão prática e nisso se fundamentam aqueles que interpretam a ética tomista como uma ética segundo a razão.

Ainda utilizando o recurso à analogia entre a razão teórica e a razão prática, Tomás mostra que o conteúdo da lei natural se divide entre os princípios comuns (preceitos primeiros) e as conclusões próprias (preceitos segundos). A mutabilidade, a falibilidade e a extinção no homem da lei natural pode acontecer somente em relação às conclusões próximas aos princípios comuns, mas nunca em relação a esses. Assim, às vezes, pode acontecer que haja falha nas conclusões próximas aos princípios comuns devido à perversão da razão por alguma paixão, ou pelo mau costume, ou ainda por uma disposição má da natureza<sup>515</sup>. Da mesma forma, somente quanto aos preceitos segundos, a lei natural pode ser abolida do coração do homem devido às más opiniões, aos maus costumes e aos hábitos corruptos.<sup>516</sup> Sobretudo, Tomás mostra que a verdade e a retidão dos princípios comuns tanto na ordem especulativa quanto na ordem prática é a mesma para todos. A

---

“faça o bem e evite o mal”, e sim é um preceito genuíno, o que seria confirmado pela forma gerundiva em que se expressa, a saber, “*Bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*”.

<sup>514</sup> Ver supra, nota 475.

<sup>515</sup> Ver supra, notas 480 e 482.

diferença é relativa às conclusões próprias, pois na razão especulativa é a mesma verdade para todos, mas não é por todos igualmente conhecida. Já na razão prática não é a mesma para todos e, para aqueles que é a mesma, não é igualmente conhecida. Portanto, como a razão prática versa sobre o contingente, pode haver mudanças na aplicação dos princípios comuns conforme as circunstâncias. Exemplar é o caso dos depósitos, pois para todos é correto e verdadeiro sempre agir segundo a razão (princípio comum), então ser racional é obrigar-se a restituir os depósitos (conclusão própria). Porém, observa Tomás, isso é verdadeiro na maioria dos casos, pois pode acontecer que alguém reivindique seus depósitos para combater sua pátria, o que seria algo danoso e, portanto, contra a razão. Aqui, Tomás definitivamente mostra que sua ética baseada na lei natural não pode ser interpretada como um sistema pronto de regras para ser aplicado indistintamente nos casos particulares, isto é, Tomás fecha qualquer possibilidade de uma concepção deontologista de seu pensamento moral.

Nota-se também, quanto às questões sobre falibilidade e possibilidade de extinção da lei natural, que Tomás lança mão da mesma estrutura argumentativa apresentada nas questões da *sindérese* sobre o mesmo tema, onde afirmava que o erro ou a extinção da *sindérese* nunca se dá no universal, mas somente no particular, quando a razão ou consciência, por algum impedimento, não aplica corretamente os princípios universais da *sindérese* ao caso particular.<sup>517</sup>

---

<sup>516</sup> Ver supra, nota 483.

<sup>517</sup> Ver supra, notas 272, 273 e 347.



Por outro lado, fora das questões que tratam diretamente sobre a lei, a relação da lei natural com a *sindérese* se evidencia principalmente a partir de termos equivalentes<sup>518</sup> presentes na definição da *sindérese*, ou seja, ao defini-la como o hábito dos princípios universais do direito<sup>519</sup>, ou ainda, o hábito dos princípios universais do direito natural<sup>520</sup>. Tomás também observa que, segundo uma autoridade de Damasceno, haveria uma identificação entre consciência e lei natural através da expressão *lex intellectus nostri*. Nessa formulação argumentativa<sup>521</sup>, a lei natural é concebida como o hábito dos princípios universais do direito. Todavia, Tomás responde que essa identificação acontece por que a consciência, que determina a conclusão do silogismo prático, aplica a lei natural (deduz a conclusão) ou os primeiros princípios do direito natural.

Como se pode observar nos textos, é importante notar que Tomás se refere à lei natural, às vezes, como um hábito<sup>522</sup>, o que poderia implicar numa identificação pura e simples entre os termos *sindérese* e lei natural. Assim, para desfazer definitivamente tal confusão, Tomás se preocupa em mostrar nas questões sobre a lei que a lei, como uma obra da razão (*ordinatio rationis*), não pode ser tida propriamente como um hábito<sup>523</sup>, pois o hábito é aquilo por que alguém age (*id quo quis agit*) e a lei natural é algo que se faz (*id*

---

<sup>518</sup> Cf. Lottin, Odon. *Etudes de morale histoire et doctrine*.(cap. V: Loi naturelle, droit naturel et raison naturelle). J. Duculot, Éditeur, Gembloux (Belgique),1961, p.173. Mostra-se nesse artigo que na tradição dos filósofos e juristas aparece a identidade entre direito natural e lei natural, pois, ao contrário do direito legal ou lei positiva, o direito natural é baseado sobre a natureza, independentemente das flutuações da opinião. Assim, Tomás emprega indiferentemente as duas expressões (*III Sent. D. 37, q. 1, a. 3; IIa Iae q. 85, a. 1; Ia Iae, q. 71, a. 6 ad 4.*), embora tenha estabelecido uma diferença sutil entre os dois conceitos, ao afirmar que “a lei é de certa maneira a regra do direito”(IIa Iae, q. 57, a. 1, ad 2.).

<sup>519</sup> Ver supra, notas 485, 487, 489 e 498.

<sup>520</sup> Ver supra, notas 484, 492, 496, 502 e 503.

<sup>521</sup> Ver supra, notas 487, 498 e 5004

<sup>522</sup> Exemplares são os agumentos do *Escrito* (II, dist. 24, q. 2, a. 3. arg. 3 e ad 3) e o argumento da *Suma de teologia* (Ia Iae, q. 94, a.1, arg. 2 e ad 2).

*quod quis agit*). Todavia, no sentido de que se pode dizer hábito aquilo que se possui por meio de um hábito, então a lei natural pode ser tida como um hábito, da mesma forma que os princípios indemonstráveis, no que é matéria de especulação, não são o próprio hábito dos princípios, mas são os princípios aos quais se refere o hábito<sup>524</sup>. Assim, os preceitos da lei natural são os princípios aos quais se refere o hábito da *sindérese*,<sup>525</sup> ou dizendo de outro modo, a lei natural é o objeto da *sindérese*.<sup>526</sup> Enfim, como Tomás propriamente distingue (*Escrito* II, dist. 24, q. 2, a. 4): a lei natural representa os princípios universais do direito, a *sindérese* é o hábito desses princípios ou potência com um hábito e, por sua vez, a consciência é uma certa aplicação da lei natural àquilo que se deve fazer, à maneira de uma certa conclusão.

Para finalizar essa análise da correlação entre a *sindérese* e a lei natural é oportuno mencionar um argumento, dentro das questões sobre a lei, que implica diretamente no próximo item que tratará das relações entre a *sindérese* e a virtude da prudência, e, ao mesmo tempo, inclui sugestões para se compreender como se integram esses conceitos no pensamento moral de Tomás de Aquino. Na solução<sup>527</sup> do artigo 3 da questão 94 (Se todos

---

<sup>523</sup> Cf. Lottin, *La loi naturelle*. In: *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, Tome II, 1948, p. 94. Tomás refuta a tese de Pedro de Tarantásia que concebia a lei natural como um hábito inato pertencente à inteligência prática e que fornece as regras fundamentais da vida moral.

<sup>524</sup> Ver supra, nota 485. Nesse argumento há uma outra formulação sobre em que sentido se pode considerar a lei natural um hábito. Para tanto, mostra-se que os princípios universais do direito são um certo hábito que se inscrevem no hábito da *sindérese* assim como os princípios do que é geométrico se inscrevem no hábito da ciência da geometria.

<sup>525</sup> Ver supra, notas 466 e 468.

<sup>526</sup> Cf. Lottin, *Op. cit.* p. 95.

<sup>527</sup> “Respondeo dicendum quod de actibus virtuosis dupliciter loqui possumus, uno modo, inquantum sunt virtuosos; alio modo, inquantum sunt tales actus in propriis speciebus considerati. Si igitur loquamur de actibus virtutum inquantum 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. Inclinatur autem unumquodque naturaliter ad operationem sibi convenientem secundum suam formam, sicut ignis ad calefaciendum. Unde cum anima rationalis sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat secundum rationem. Et hoc est agere secundum virtutem. Unde secundum hoc, omnes actus

os atos das virtudes são de lei da natureza) Tomás responde: pode-se falar dos atos virtuosos em dois sentidos, isto é, enquanto são propriamente virtuosos ou quando considerados em suas espécies próprias. Assim, pode-se falar que todos os atos das virtudes enquanto virtuosos pertencem à lei natural, pois pertence a lei da natureza tudo aquilo para que se inclina o homem segundo sua natureza. Como a alma racional é a forma própria (natureza) do homem, então a inclinação natural no homem é agir segundo a razão e isto é precisamente o agir segundo a virtude. Portanto, todos os atos das virtudes são da lei natural, pois a própria razão dita a cada um precisamente isto: agir virtuosamente. Por outro lado, se considerarmos os atos virtuosos segundo suas próprias espécies, então nem todos são da lei da natureza, pois muito se faz segundo a virtude para aquilo que a natureza não inclina, mas que os homens descobrem pela pesquisa da razão como sendo útil para o bem viver.

### 3.4.3 Sindérese e Prudência

O estudo de Tomás sobre a prudência realiza-se em três momentos principais. Primeiramente em seu comentário às *Sentenças* (III, dist. 33), onde aparece uma menção ao termo sindérese. Depois, retoma as questões da prudência num tratamento mais longo na

---

virtutum sunt de lege naturali, dictat enim hoc naturaliter unicuique propria ratio, ut virtuose agat. Sed si loquamur de actibus virtuosis secundum seipsos, prout scilicet in propriis speciebus considerantur, sic non omnes actus virtuosos sunt de lege naturae. Multa enim secundum virtutem fiunt, ad quae natura non primo inclinat; sed per rationis inquisitionem ea homines adinvenerunt, quasi utilia ad bene vivendum". *Suma de teologia*, Ia IIae, q. 94, a. 3, *solução*.

segunda parte da segunda parte da *Suma de Teologia* (qq. 47-56)<sup>528</sup> e, da mesma forma, há aí uma citação do termo *sindérese*. Ainda, a temática da prudência está presente necessariamente no comentário de Tomás à *Ética a Nicômaco*, que é contemporâneo à segunda parte da *Suma de Teologia*, todavia, nesse comentário, não há uma menção explícita do termo *sindérese*.

Antes de analisar a relação entre *sindérese* e prudência cabem aqui alguns apontamentos sobre a definição da prudência no pensamento de Tomás<sup>529</sup>. Primeiramente, no artigo 2 da questão 47 da *Ila Ilae*, a prudência é posta no domínio da razão prática, pois o prudente é aquele que tem a capacidade de bem deliberar e, por sua vez, a deliberação diz respeito ao que devemos fazer em vista de um certo fim. Ora, a razão referente ao que devemos fazer em vista de um certo fim é a razão prática.<sup>530</sup> Ainda, nesse artigo, Tomás menciona a formulação clássica de origem aristotélica da definição de prudência, isto é, *recta ratio agibilium*.<sup>531</sup> Na resposta ao primeiro argumento inicial<sup>532</sup> que relaciona a prudência com a sabedoria, Tomás observa que a prudência não é a sabedoria pura e simplesmente, pois esta se refere à causa altíssima. Todavia, a prudência é a sabedoria das

<sup>528</sup> Cf. Nascimento, Carlos A. R. do. A prudência segundo Santo Tomás de Aquino. *Revista Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 20, n. 62, p. 365-85, 1993. O autor faz um estudo pormenorizado dos 16 artigos da questão 47 da *Ila Ilae*, mostrando que Tomás não simplesmente “batiza” Aristóteles, mas inova em seu conceito de prudência, principalmente ao introduzir o conceito *sindérese* nessa problemática, bem como ressalta que a virtude da prudência não é desfigurada na teoria moral do Aquinate, pois este a considera como “a sabedoria das coisas humanas”.

<sup>529</sup> *Ibidem*, p. 368-371.

<sup>530</sup> “Respondeo. – Dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in VI Ethic. (lect. LV), *prudens est bene posse consilium*. Consilium autem est de his quae sunt per nos agenda, in ordine ad finem aliquem. Ratio autem eorum quae sunt agenda propter finem, est ratio practica. Unde manifestum est quod prudentia non consistit nisi in ratione practica.”. *Secunda secundae*, q. 47, a. 2, *solução*.

<sup>531</sup> “Sed contra est quod Philosophus dicit, in VI Ethic. (lect. IV), quod *prudencia est recta ratio agibilium*. Sed hoc non pertinet nisi ad rationem practicam. Ergo prudentia non est nisi in ratione practica.” *Ibidem*, *sed contra*.

<sup>532</sup> “Dicitur enim *Prov.*, X (23): *Sapientia est viro prudentia*. Sed sapientia principaliter consistit in contemplatione. Ergo et prudentia.” *Ibidem*, *arg 1*.

coisas humanas, pois o homem prudente pura e simplesmente é aquele que raciocina bem no que se refere à totalidade do bem viver.<sup>533</sup>

O artigo seguinte (IIa IIae, q. 47, a. 3) “se a prudência conhece o particular” mostra que a prudência não conhece somente o universal, mas é necessário que ela conheça também o particular.<sup>534</sup> A ela compete não só o considerar racionalmente, mas também a aplicação à obra, que é o fim da razão prática. Ora, ninguém pode convenientemente aplicar algo a um outro, a não ser que se conheça ambos, isto é, o que é aplicado e ao que é aplicado. As operações propriamente são nos casos singulares. Por isso é necessário que o prudente conheça os princípios universais da razão e os casos singulares, acerca dos quais são as operações.<sup>535</sup>

Nesse artigo, há também um argumento que interessa no que se refere à aplicação do geral ao particular. Observa-se no segundo argumento inicial<sup>536</sup> que no domínio do particular há infinidade de casos, sendo que a razão não conhece o infinito. Todavia, Tomás responde que pela experiência essa infinidade de casos se reduz a um número finito que

---

<sup>533</sup> “Ad primum, ergo. Dicendum quod, sicut supra (q. 45, a. 1) dictum est, sapientia considerat causam altissimam simpliciter. Unde consideratio causae altissimae, in quolibet genere, pertinet ad sapientiam in illo genere. In genere autem humanorum actuum, causa altissima est finis communis toti vitae humanae. Et hunc finem intendit prudentia: dicit enim Philosophus, in VI Ethic. (lect. IV), quod, sicut ille qui ratiocinator bene ad aliquem finem particularem, ut ad victoriam, dicitur esse prudens, non simpliciter, sed in hoc genere, scilicet rebus bellicis; ita ille qui bene ratiocinatur ad totum bene vivere, dicitur prudens simpliciter. Unde manifestum est quod prudentia est sapientia in rebus humanis. Non autem sapientia simpliciter. Quia non est circa causam altissimam simpliciter: est enim circa bonum humanum; homo autem non est optimum eorum quae sunt. Et ideo signanter dicitur quod prudentia est *sapientia viro*; non autem sapientia simpliciter.” Ibidem, *ad 1*.

<sup>534</sup> “Sed contra est quod Philosophus dicit, in VI Ethic. (lect. VI), quod *prudencia non est universalium solum*; sed oportet etiam singularia cognoscere.” Ibidem, q. 3, *sed contra*.

<sup>535</sup> “Respondeo. Dicendum quod, sicut supra (a. 1, ad 3) dictum est, ad prudentiam pertinet non solum consideratio rationis; sed etiam applicatio ad opus: quae est finis practicae rationis. Nullus autem potest convenienter alteri aliquid applicare, nisi utrumque cognoscat; scilicet: et id quod applicandum est; et id cui applicandum est. Operationes autem sunt in singularibus. Et ideo necesse est quod prudens et cognoscat universalia principia rationis, et cognoscat singularia, circa quae sunt operationes.” Ibidem, *solução*.

acontece na maior parte dos casos e esse conhecimento é suficiente para a prudência humana.<sup>537</sup>

Logo em seguida, na questão “*se a prudência é virtude*”<sup>538</sup>, Tomás sustenta que a prudência é uma virtude não só intelectual, mas também é uma virtude moral, assim como a tradição<sup>539</sup> a concebe ao lado das outras virtudes, isto é, da temperança, da fortaleza e da justiça. Portanto, a prudência, enquanto virtude intelectual, é a aplicação da razão reta à ação, mas isso só é possível se houver a retidão do apetite, que é objeto das virtudes morais.<sup>540</sup> Por sua vez, então, a prudência se constitui numa virtude especial distinta das outras virtudes. Assim, na razão, ela se distingue das outras virtudes intelectuais segundo a diversidade material dos objetos, pois, a sabedoria, a ciência e o intelecto têm por objeto o necessário, enquanto que a arte e a prudência se ocupam do que é contingente. Mas, enquanto a arte se ocupa com o contingente no que se refere ao que é produzido (*factibilia*) na matéria fora do agente, a prudência diz respeito às ações (*agibilia*) que são realizadas no

---

<sup>536</sup> “2. Praeterea. Singularia sunt infinita. Sed infinita non possunt comprehendi a ratione. Ergo prudentia quae est ratio recta, non est singularium.” Ibidem, *arg.* 2.

<sup>537</sup> “Ad secundum. Dicendum quod, quia infinitas singularium non potest ratione humana comprehendi: inde est quod sunt *incertae providentiae nostrae*, ut dicitur, *Sap.*, IX (14). Tamen per experientiam, singularia infinita reducuntur ad aliqua finita, quae ut in pluribus accidunt; quarum cognitio sufficit ad prudentiam humanam.” Ibidem, *ad 2.*

<sup>538</sup> Cf. *Suma de teologia*, IIa IIae, q. 47, a. 4.

<sup>539</sup> “Sed contra est quod Gregorius, in II *Moral.*, (cap. XLIX), prudentiam, temperantiam, fortitudinem et iustitiam dicit esse quatuor virtutes” .Ibidem, a. 4, *sed contra.*

<sup>540</sup> “Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est cum de virtutibus in communi ageretur, virtus est quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit. Bonum autem potest dici dupliciter, uno modo, materialiter, pro eo quod est bonum; alio modo, formaliter, secundum rationem boni. Bonum autem, in quantum huiusmodi, est obiectum appetitivae virtutis. Et ideo si qui habitus sunt qui faciant rectam considerationem rationis non habito respectu ad rectitudinem appetitus, minus habent de ratione virtutis, tanquam ordinantes ad bonum materialiter, id est ad id quod est bonum non sub ratione boni, plus autem habent de ratione virtutis habitus illi qui respiciunt rectitudinem appetitus, quia respiciunt bonum non solum materialiter, sed etiam formaliter, id est id quod est bonum sub ratione boni. Ad prudentiam autem pertinet, sicut dictum est, applicatio rectae rationis ad opus, quod non fit sine appetitu recto. Et ideo prudentia non solum habet rationem virtutis quam habent aliae virtutes intellectuales; sed etiam habet rationem virtutis quam habent virtutes morales, quibus etiam connumeratur.” Ibidem, *solução.*

próprio agente. Mas, em relação às virtudes morais, a prudência se distingue pela razão formal que diversifica as potências, isto é, a prudência se encontra na potência intelectual enquanto a virtude moral se encontra na potência apetitiva.<sup>541</sup>

No artigo 6 da questão 47 (IIa IIae) Tomás faz referência à *sindérese* e explicita sua relação com a prudência. A questão discutida é “*se a prudência preestabelece o fim às virtudes morais*”. Na solução, Tomás utiliza a já conhecida analogia entre a razão especulativa e a razão prática a fim de mostrar o lugar da prudência em sua psicologia moral. Parte da premissa de que os fins das virtudes morais preexistem na razão, pois os fins das virtudes morais são o bem humano e o bem da alma humana é existir conforme a razão. Ora, na razão especulativa há proposições conhecidas por si mesmas, as quais são objeto do intelecto, e outras que são conhecidas por meio delas, como é o caso das conclusões que são objeto da ciência. Da mesma forma, na razão prática preexistem algo como princípios naturalmente conhecidos, que se constituem nos fins das virtudes morais, pois o fim no que é matéria de ação exerce a mesma função que o princípio no que é matéria de especulação. Assim, também no domínio da razão prática há algo que equivale às conclusões, que são aqueles que estão em função do fim<sup>542</sup> e pelos quais se alcançam os fins. Isso diz respeito à prudência, que aplica os princípios universais às conclusões

---

<sup>541</sup> “Sic igitur dicendum est quod cum prudentia sit in ratione, ut dictum est, diversificatur quidem ab aliis virtutibus intellectualibus secundum materialem diversitatem obiectorum. Nam sapientia, scientia et intellectus sunt circa necessaria; ars autem et prudentia circa contingentia; sed ars circa factibilia, quae scilicet in exteriori materia constituuntur, sicut domus, cultellus et huiusmodi; prudentia autem est circa agibilia, quae scilicet in ipso operante consistunt, ut supra habitum est. Sed a virtutibus moralibus distinguitur prudentia secundum formalem rationem potentialium distinctivam, scilicet intellectivi, in quo est prudentia; et appetitivi, in quo est virtus moralis. Unde manifestum est prudentiam esse specialem virtutem ab omnibus aliis virtutibus distinctam.” Ibidem, a. 6, *solução*.

<sup>542</sup> Sto. Tomás usa a expressão “*ea quae sunt ad finem*” para indicar o que possibilita alcançar o fim visado; usa “*medium*” pala falar do meio termo virtuoso. Cf. IIa IIae q. 47, a. 7, nota 546: *per rectam dispositionem eorum quae sunt ad finem medium invenitur*.

praticulares das ações. Portanto, não pertence à prudência preestabelecer o fim às virtudes morais, mas somente dispor disto que está em vista do fim.<sup>543</sup> Ou ainda, é a razão natural, chamada *sindérese* (hábito), e não a prudência, que preestabelece o fim às virtudes morais.<sup>544</sup> Assim, o fim para que tendem as virtudes morais é preestabelecido pela razão natural e a prudência aparece como aquela que prepara o caminho, dispondo aquilo que conduz ao fim. Donde se conclui que a prudência é mais nobre que as virtudes morais e as move, enquanto que a *sindérese* move a prudência, da mesma forma que o *intellectus principiorum* move a ciência (“*synderesis movet prudentiam, sicut intellectus principiorum scientiam*”).<sup>545</sup>

O artigo 7 (IIa IIae, q. 47) também mostra que a razão natural é aquela que preestabelece o fim próprio das virtudes morais, que é estar em conformidade com a reta razão, pois a razão natural dita a todos que ajam segundo a razão. Por exemplo: a virtude da temperança impede que o homem desvie-se da razão por causa dos desejos sensíveis; a virtude da fortaleza (coragem) evita que o homem se afaste do reto juízo por causa do medo ou da audácia. Cabe à prudência, então, determinar de que forma e através de que meios o

---

<sup>543</sup> “Respondeo dicendum quod finis virtutum moralium est bonum humanum. Bonum autem humanae animae est secundum rationem esse; ut patet per Dionysium, IV cap. de Div. Nom. Unde necesse est quod fines moralium virtutum praeexistant in ratione. Sicut autem in ratione speculativa sunt quaedam ut naturaliter nota, quorum est intellectus; et quaedam quae per illa innotescunt, scilicet conclusiones, quarum est scientia, ita in ratione practica praeexistunt quaedam ut principia naturaliter nota, et huiusmodi sunt fines virtutum moralium, quia finis se habet in operabilibus sicut principium in speculativis, ut supra habitum est; et quaedam sunt in ratione practica ut conclusiones, et huiusmodi sunt ea quae sunt ad finem, in quae pervenimus ex ipsis finibus. Et horum est prudentia, applicans universalia principia ad particulares conclusiones operabilium. Et ideo ad prudentiam non pertinet praestituere finem virtutibus moralibus, sed solum disponere de his quae sunt ad finem.” *Secunda secundae*, q. 47, a. 6, *solução*.

<sup>544</sup> “Ad primum, ergo. Dicendum quod virtutibus moralibus praestituit finem ratio naturalis quae dicitur *synderesis*, ut in *Primo* (q. 79, a. 12) habitum est; non autem prudentia ratione iam dicta. Et, per hoc, patet responsio ad secundum.” *Ibidem*, *ad 1*.

<sup>545</sup> Ad tertium dicendum quod finis non pertinet ad virtutes morales tanquam ipsae praestituant finem, sed quia tendunt in finem a ratione naturali praestitutum. Ad quod iuvantur per prudentiam, quae eis viam parat, disponendo ea quae sunt ad finem. Unde relinquitur quod prudentia sit nobilior virtutibus moralibus, et



agente alcançará o meio razoável, isto é, embora seja o fim de toda virtude moral atingir o meio termo, é somente pela reta ordenação do que está em vista dele pela prudência que esse meio termo é encontrado.<sup>546</sup>

Nos artigos seguintes<sup>547</sup>, Tomás reafirma a prudência como a reta razão aplicada às ações, mostrando que são três os atos principais da prudência relacionados aos atos da razão, isto é, o primeiro ato é deliberar, que pertence à investigação; o segundo ato é julgar o que foi encontrado e até aqui vai também a razão especulativa. O terceiro ato, que pertence somente à razão prática, é preceituar, pois ela aplica o que foi deliberado e julgado à ação. Daí resulta que preceituar é o principal ato da razão prática e, conseqüentemente, da prudência.

No artigo 15 dessa mesma questão (*se a prudência existe em nós por natureza*) retoma-se a idéia de que a prudência implica no conhecimento tanto do universal como das ações particulares, às quais o prudente aplica os princípios universais. Assim, quanto ao

---

moveat eas. Sed synderesis movet prudentiam, sicut intellectus principiorum scientiam.” Ibidem., *ad 3*.

<sup>546</sup> “Respondeo dicendum quod hoc ipsum quod est conformari rationi rectae est finis proprius cuiuslibet moralis virtutis, temperantia enim hoc intendit, ne propter concupiscentias homo divertat a ratione; et similiter fortitudo ne a recto iudicio rationis divertat propter timorem vel audaciam. Et hic finis praestitutus est homini secundum naturalem rationem, naturalis enim ratio dictat unicuique ut secundum rationem operetur. Sed qualiter et per quae homo in operando attingat medium rationis pertinet ad dispositionem prudentiae. Licet enim attingere medium sit finis virtutis moralis, tamen per rectam dispositionem eorum quae sunt ad finem medium invenitur. Et per hoc patet responsio ad primum.” Ibidem, a. 7, *solução*.

<sup>547</sup> “Respondeo dicendum quod prudentia est recta ratio agibilium, ut supra dictum est. Unde oportet quod ille sit praecipuus actus prudentiae qui est praecipuus actus rationis agibilium. Cuius quidem sunt tres actus. Quorum primus est consiliari, quod pertinet ad inventionem, nam consiliari est quaerere, ut supra habitum est. Secundus actus est iudicare de inventis, et hic sistit speculativa ratio. Sed practica ratio, quae ordinatur ad opus, procedit ulterius et est tertius actus eius praecipere, qui quidem actus consistit in applicatione consiliatorum et iudicatorum ad operandum. Et quia iste actus est propinquior fini rationis practicae, inde est quod iste est principalis actus rationis practicae, et per consequens prudentiae. Et huius signum est quod perfectio artis consistit in iudicando, non autem in praecipiendo. Ideo reputatur melior artifex qui volens peccat in arte, quasi habens rectum iudicium, quam qui peccat nolens, quod videtur esse ex defectu iudicii. Sed in prudentia est e converso, ut dicitur in VI Ethic., imprudentior enim est qui volens peccat, quasi deficiens in principali actu prudentiae, qui est praecipere, quam qui peccat nolens.” Ibidem, a. 8, *solução*. Cf. Ila Ilae, q. 47, a. 9, *solução*; a. 10, *solução*; a. 13, *solução*.

conhecimento desses princípios universais, o mesmo se dá em relação à prudência e à ciência especulativa. Como já foi dito, os primeiros princípios universais são conhecidos naturalmente, à exceção de que os princípios comuns da prudência são mais conaturais ao homem, pois, como diz o Filósofo, “*a vida especulativa é melhor que a vida simplesmente humana*”. Todavia, outros princípios universais posteriores, tanto da razão especulativa como da razão prática, não os temos por natureza, mas pela investigação através da experiência ou da instrução. Conclui-se que a prudência não é natural, pois ela não tem por objeto os fins retos da vida humana que são determinados naturalmente, mas diz respeito ao que é ordenado para se alcançar esses fins.<sup>548</sup>

Na questão 49 (IIa IIae) trata-se das partes integrantes da prudência, entre elas, a memória, o intelecto, a docilidade, a solércia, a razão, a providência, a circunspecção e a cautela. No artigo “*se o intelecto faz parte da prudência*” observa-se que toda dedução racional procede de alguns princípios que são considerados como primeiros, daí que todo processo da razão proceda de algum intelecto, entendido não como potência intelectual,

---

<sup>548</sup> “Respondeo dicendum quod, sicut ex praemissis patet, prudentia includit cognitionem et universalium et singularium operabilium, ad quae prudens universalia principia applicat. Quantum igitur ad universalem cognitionem, eadem ratio est de prudentia et de scientia speculativa. Quia utriusque prima principia universalia sunt naturaliter nota, ut ex supradictis patet, nisi quod principia communia prudentiae sunt magis connaturalia homini; ut enim philosophus dicit, in X Ethic., vita quae est secundum speculationem est melior quam quae est secundum hominem. Sed alia principia universalia posteriora, sive sint rationis speculativae sive practicae, non habentur per naturam, sed per inventionem secundum viam experimenti, vel per disciplinam. Quantum autem ad particularem cognitionem eorum circa quae operatio consistit est iterum distinguendum. Quia operatio consistit circa aliquid vel sicut circa finem; vel sicut circa ea quae sunt ad finem. Fines autem recti humanae vitae sunt determinati. Et ideo potest esse naturalis inclinatio respectu horum finium, sicut supra dictum est quod quidam habent ex naturali dispositione quasdam virtutes quibus inclinantur ad rectos fines, et per consequens etiam habent naturaliter rectum iudicium de huiusmodi finibus. Sed ea quae sunt ad finem in rebus humanis non sunt determinata, sed multipliciter diversificantur secundum diversitatem personarum et negotiorum. Unde quia inclinatio naturae semper est ad aliquid determinatum, talis cognitio non potest homini inesse naturaliter, licet ex naturali dispositione unus sit aptior ad huiusmodi discernenda quam alius; sicut etiam accidit circa conclusiones speculativarum scientiarum. Quia igitur prudentia non est circa fines, sed circa ea quae sunt ad finem, ut supra habitum est; ideo prudentia non est naturalis.” Ibidem, a. 15, *solução*.

mas enquanto implica um julgamento reto de um princípio primeiro. Ora, como a prudência é a aplicação da razão reta às nossas ações, então todo o seu processo deriva do intelecto e este, por sua vez, faz parte da prudência.<sup>549</sup> Por outro lado, a prudência termina como que numa conclusão, num operável particular, a que se aplica o conhecimento universal. Ora, uma conclusão particular se deduz de uma proposição universal e de outra particular. Donde ser necessário que a prudência proceda de um duplo intelecto. Um intelecto que conhece o universal e que é compreendido como virtude intelectual, pois através dele conhecemos naturalmente não só os princípios universais do que é matéria de especulação, mas também os princípios do que é matéria de ação, como por exemplo: a ninguém devemos fazer o mal (*nulli esse malefaciendum*).<sup>550</sup> Outro intelecto é aquele que nos dá a proposição menor do silogismo, isto é, de um primeiro operável particular e contingente.

---

<sup>549</sup> “Respondeo dicendum quod intellectus non sumitur hic pro potentia intellectiva, sed prout importat quandam rectam aestimationem alicuius extremi principii quod accipitur ut per se notum, sicut et prima demonstrationum principia intelligere dicimur. Omnis autem deductio rationis ab aliquibus procedit quae accipiuntur ut prima. Unde oportet quod omnis processus rationis ab aliquo intellectu procedat. Quia igitur prudentia est recta ratio agibilium, ideo necesse est quod totus processus prudentiae ab intellectu derivetur. Et propter hoc intellectus ponitur pars prudentiae.” Ibidem, q. 49, a. 2, *solução*.

<sup>550</sup> Na Ia IIae, q. 58, a. 5, Tomás elabora um argumento semelhante na solução do artigo “se a virtude intelectual pode existir sem a virtude moral”, onde mostra que o homem conhece naturalmente o princípio universal da ação, isto é, que nenhum mal dever ser feito (*nullum malum est agendum*): “Respondeo dicendum quod aliae virtutes intellectuales sine virtute morali esse possunt, sed prudentia sine virtute morali esse non potest. Cuius ratio est, quia prudentia est recta ratio agibilium; non autem solum in universali, sed etiam in particulari, in quibus sunt actiones. Recta autem ratio praeexigit principia ex quibus ratio procedit. Oportet autem rationem circa particularia procedere non solum ex principiis universalibus, sed etiam ex principiis particularibus. Circa principia quidem universalia agibilium, homo recte se habet per naturalem intellectum principiorum, per quem homo cognoscit quod nullum malum est agendum; vel etiam per aliquam scientiam practicam. Sed hoc non sufficit ad recte ratiocinandum circa particularia. Contingit enim quandoque quod huiusmodi universale principium cognitum per intellectum vel scientiam, corrumpitur in particulari per aliquam passionem, sicut concupiscenti, quando concupiscentia vincit, videtur hoc esse bonum quod concupiscit, licet sit contra universale iudicium rationis. Et ideo, sicut homo disponitur ad recte se habendum circa principia universalia, per intellectum naturalem vel per habitum scientiae; ita ad hoc quod recte se habeat circa principia particularia agibilium, quae sunt fines, oportet quod perficiatur per aliquos habitus secundum quos fiat quodammodo homini connaturale recte iudicare de fine. Et hoc fit per virtutem moralem, virtuosus enim recte iudicat de fine virtutis, quia qualis unusquisque est, talis finis videtur ei, ut dicitur in III Ethic. Et ideo ad rectam rationem agibilium, quae est prudentia, requiritur quod homo habeat virtutem moralem”.

Por sua vez, este primeiro particular é um fim particular. Portanto, o intelecto considerado parte da prudência é um julgamento reto de um fim particular.<sup>551</sup>

No livro III do *Escrito sobre as Sentenças* (d. 33, q.2) trata-se das virtudes cardeais. No artigo 3 dessa questão: se o ato da prudência é distinto do ato das outras virtudes, Tomás inicia respondendo que para a realização das virtudes morais são necessárias três coisas: primeiro, que o fim seja determinado; segundo, que haja a inclinação para o fim determinado e, terceiro, que se escolha o que convém em vista do fim. Assim, todo o movimento das virtudes morais, das paixões e das operações deve se reconduzir à retidão da razão, pois Dionísio afirma que o fim próximo da vida humana é o bem da razão em geral e o mal é tudo aquilo que vai contra a razão.

Tal retidão, por sua vez, é natural da razão. Por isso, determinar o fim pertence à razão natural, e isto precede a atividade da prudência, da mesma forma que o intelecto dos princípios precede a ciência, e ainda Aristóteles na *Ética* (VI) diz que a prudência possui, como princípios, os fins das virtudes. Ora, o bem da razão é determinado a partir do que se constitui o meio nas ações e paixões, considerando-se as circunstâncias; é isso o que faz a prudência. Donde, o meio das virtudes morais é conforme à reta razão que é a prudência. Por isso, nesse sentido pode-se dizer que a prudência determina o fim às virtudes morais, e que o seu ato se mistura às ações das virtudes morais. Ora, a inclinação para o fim da

---

<sup>551</sup> “Ad primum ergo dicendum quod ratio prudentiae terminatur, sicut ad conclusionem quandam, ad particulare operabile, ad quod applicat universalem cognitionem, ut ex dictis patet. Conclusio autem singularis syllogizatur ex universali et singulari propositione. Unde oportet quod ratio prudentiae ex duplici intellectu procedat. Quorum unus est qui est cognoscitivus universalium. Quod pertinet ad intellectum qui ponitur virtus intellectualis, quia naturaliter nobis cognita sunt non solum universalia principia speculativa, sed etiam practica, sicut nulli esse malefaciendum, ut ex dictis patet. Alius autem intellectus est qui, ut dicitur in VI Ethic., est cognoscitivus extremi, idest alicuius primi singularis et contingentis operabilis, propositionis scilicet minoris, quam oportet esse singularem in syllogismo prudentiae, ut dictum est. Hoc autem primum singulare est aliquis singularis finis, ut ibidem dicitur. Unde intellectus qui ponitur pars prudentiae est

virtude moral, que consiste no bem da razão enquanto natural, pertence à própria virtude; esta inclinação ao fim se diz escolha, na medida em que os fins próximos são ordenados para o fim último. Por essa razão, Aristóteles diz (*Ética*, Liv. II) que a virtude moral faz a escolha certa. Assim, o ato da prudência consiste em discernir aquilo pelo que o bem da razão pode ser alcançado no que é matéria de ação e de paixão. Portanto, a determinação do fim precede o ato da prudência e da virtude moral, mas a inclinação ao fim ou a escolha certa dos fins próximos consiste num ato da virtude moral como ato principal e consiste num ato da prudência como ato original. Por isso, que Aristóteles diz que a retidão na escolha se encontra nas virtudes morais, que não a prudência, da mesma forma que a retidão na intenção da natureza procede da sabedoria divina que ordena a natureza. Desta forma o ato da prudência também se mistura com os atos das outras virtudes. Assim como a inclinação natural se deve à razão natural, assim a inclinação das virtudes morais se deve à prudência. Mas a escolha do que é em vista do fim, na medida em que a escolha implica num preceito da razão acerca de realizar (isto que é em vista do fim). No entanto o ato da prudência lhe é próprio e distinto dos atos das outras virtudes.<sup>552</sup>

---

quaedam recta aestimatio de aliquo particulari fine.” Ibidem, q. 49, a. 2, *ad. 1.*

<sup>552</sup> “Respondeo dicendum, quod ad perfectionem virtutis moralis tria sunt necessaria. Primum est praestitutio finis; secundum autem est inclinatio ad finem praestitutum; tertium est electio eorum quae sunt ad finem. Finis autem proximus humanae vitae est bonum rationis in communi; unde dicit Dionysius, quod malum hominis est contra rationem esse: et ideo est intentum in omnibus virtutibus moralibus, ut passiones et operationes ad rectitudinem rationis reducantur. Rectitudo autem rationis naturalis est; unde hoc modo praestitutio finis ad naturalem rationem pertinet, et praecedit prudentiam, sicut intellectus principiorum scientiam; et ideo dicit Philosophus, 6 Ethic., quod prudentia habet principia fines virtutum. Sed hoc bonum rationis determinatur secundum quod constituitur medium in actionibus et passionibus per debitam commensurationem circumstantiarum, quod facit prudentia. Unde medium virtutis moralis, ut in 2 Ethic. dicitur, est secundum rationem rectam, quae est prudentia; et sic quodammodo prudentia praestituit finem virtutibus moralibus, et ejus actus in earum actibus immiscetur; sed inclinatio in finem illum pertinet ad virtutem moralem quae consentit in bonum rationis per modum naturae: et haec inclinatio in finem dicitur electio, in quantum finis proximus ad finem ultimum ordinatur. Et ideo dicit philosophus, 2 Ethic., quod virtus moralis facit electionem rectam. Sed discretio eorum quibus hoc bonum rationis consequi possumus et in operationibus et in passionibus, est actus prudentiae: unde praestitutio finis praecedit actum prudentiae et

No artigo seguinte, Tomás cita nominalmente a *sindérese* quando responde à questão: se a prudência situa-se na razão. Observa, numa comparação entre a ordem especulativa e prática, que da mesma forma que na razão especulativa são inatos os princípios da demonstração, também na razão prática são inatos os fins conaturais ao homem; donde a respeito destes não há hábito adquirido nem infuso, mas natural, a *sindérese*, que segundo o Filósofo (*Ética*, Liv. VI), seria o intelecto no que é matéria de ação. Por sua vez, a prudência se situa na razão prática conforme se trata daquilo que é em vista do fim. Ora, a inclinação de qualquer coisa para o fim é algo determinado pela natureza, por isso a inclinação natural da vontade para o fim não pertence à razão, a não ser por uma comunicação natural, onde em conjunto com o apetite racional tende naturalmente a conformar-se à razão como o conformar-se a uma regra. Assim, a vontade naturalmente inclina-se para o bem através do que é naturalmente infuso na razão. Donde, a escolha daquilo que é para o fim pressupõe o conhecimento natural do mesmo, ao qual se segue a inclinação natural da vontade para o fim.<sup>553</sup>

---

virtutis moralis; sed inclinatio in finem, sive recta electio finis proximi, est actus moralis virtutis principaliter, sed prudentiae originaliter. Unde philosophus dicit, quod rectitudo electionis est in aliis virtutibus a prudentia, sicut rectitudo in intentione naturae est ex sapientia divina ordinante naturam: et secundum hoc actus etiam prudentiae immixtus est actibus aliarum virtutum. Sicut enim inclinatio naturalis est a ratione naturali, ita inclinatio virtutis moralis a prudentia; electio autem eorum quae sunt ad finem, secundum quod electio importat praeceptum rationis de his prosequendis. Sed actus prudentiae sibi proprius est, et distinctus ab actibus aliarum virtutum.” *In Sent. III*, dist. 33, q. 2, art. 3. *solução*.

<sup>553</sup> Quaestiuncula 4

Ad quartam quaestionem dicendum, quod prudentia est in ratione cognitiva practica sicut in subjecto. Sed sciendum, quod sicut in voluntate non potest esse virtus moralis ex parte illa qua est finis, propter naturalem inclinationem, ita etiam nec in ratione ex parte illa qua est de fine, quia finis est principium in operativis. Unde sicut in ratione speculativa sunt innata principia demonstrationum, ita in ratione practica sunt innati fines connaturales homini; unde circa illa non est habitus acquisitus aut infusus, sed naturalis, sicut *synderesis*, loco cuius philosophus in 6 *Ethic.* ponit intellectum in operativis. Relinquitur igitur quod prudentia sit in ratione practica secundum quod negotiatur de illis quae sunt ad finem. Sed quia naturalis inclinatio ad finem aliquem est ex praestituente naturam, qui talem ordinem naturae tribuit; ideo naturalis inclinatio voluntatis ad finem non est ex ratione, nisi forte secundum naturalem communicantiam, qua fit ut appetitus rationi conjunctus naturaliter tendat ad conformandum se rationi sicut regulae; et ex hoc est quod

\*\*\*

Os apontamentos gerais que aqui foram feitos sobre a definição e a atividade da prudência são breves e insuficientes tendo em vista a compreensão de um tema tão complexo<sup>554</sup>. Todavia, o intuito foi principalmente evidenciar a relação da prudência com a sindérese. Nesse sentido, pode-se observar primeiramente que tanto na *Suma de teologia* (IIa IIae)<sup>555</sup> quanto no *Escrito* (III)<sup>556</sup>, nos quais Tomás faz referência nominal ao termo sindérese quando trata da prudência, aparece a expressão “razão natural”<sup>557</sup> como equivalente à sindérese<sup>558</sup> e no lugar da sindérese<sup>559</sup>.

---

voluntas est naturaliter inclinata ad finem, qui naturaliter rationi est inditus. Unde cum negotiatio de his quae sunt ad finem, praesupponat naturalem cognitionem finis, quae sequitur naturalem inclinationem voluntatis in finem; oportet quod habitus perficiens rationem negotiantem de his quae sunt ad finem, praesupponat inclinationem appetitus ad finem: quae quidem inclinatio in appetitu superiori, scilicet voluntate, est naturalis; in appetitu autem inferiori est ex assuetudine, vel ex Dei dono, quantum ad sui complementum; sed aliqua ejus inchoatio etiam est a natura, inquantum est naturaliter obaudibilis rationi. In hoc igitur differt prudens a continente; quia continens habet perfectam rationem de his quae sunt ad finem, praesupposita tamen naturali inclinatione voluntatis ad finem; prudens autem praesupposita inclinatione quae est ex virtute acquisita vel infusa in potentiis inferioribus; et ideo prudentia, ut dicit Philosophus, habet sua principia in aliis virtutibus moralibus.” In Sent. III, d.33, q.2, a.4.

<sup>554</sup> Um estudo pormenorizado sobre a prudência, quanto à origem do tratado da prudência na idade média, encontra-se em Odon Lottin, “Les débuts du traité de la prudence au moyen age”, *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*, Abbaye du Mont César, Louvain, J. Duculot, Gembloux, 1949, Tome III, pp. 255-280; para um estudo sistemático da IIa IIae sobre a prudência, qq. 47-56, ver Deman, Th. *La prudence*. Editions de la Revue des Jeunes. Desclée. Paris, 1949. Ver também Perine, M. “Phronesis”: um conceito inoportuno? *Kriterion*, 87, p. 31-55, 1993.

<sup>555</sup> Ver supra, notas 544 e 545.

<sup>556</sup> Ver supra, notas 552 e 553.

<sup>557</sup> Cf. Odon Lottin, Loi naturelle, droit naturel et raison naturelle, *Etudes de morale, histoire et doctrine*. Abbaye du Mont César, Louvain, J. Duculot, Gembloux, 1961, pp.165-181. Nesse artigo argumenta que os três termos, isto é, lei natural, direito natural e razão natural se equivalem no que se refere a razão prática, pois implicam a mesma realidade que tem por objeto os atos intrinsecamente bons, ou seja, aqueles atos que a moralidade estabeleceu pela natureza humana. Ver sura, nota 518.

<sup>558</sup> Ver supra, nota 545.

<sup>559</sup> Ver supra, notas 546 e 552.

Nos dois textos<sup>560</sup> está presente a analogia entre a razão especulativa e a razão prática para explicar a relação entre a *sindérese* e a prudência. Isto é: da mesma forma que o intelecto está para a ciência, a *sindérese* ou razão natural estaria para a prudência. Assim, tanto a ciência quanto a prudência, como que se ocupam de conclusões de um silogismo e deduzem ou exercem sua atividade a partir dos primeiros princípios universais que são conhecidos naturalmente pelo homem. No que se refere à razão prática, tais princípios se constituem como fins para os quais a razão natural ordena tendo em vista o bem humano. Portanto, a *sindérese*, enquanto razão natural, predetermina o fim das virtudes morais que é estar em conformidade com a reta razão, cabendo à prudência discernir sobre as ações para se alcançar tal fim, ou seja, fazendo com que no exercício das virtudes morais se encontre o meio razoável em cada situação.<sup>561</sup>

Por um lado, seguindo Aristóteles, Tomás assume a definição clássica da prudência como *recta ratio agibilium*<sup>562</sup>, que poderia ser traduzida como “um reto proporcionamento do que é matéria de ação”<sup>563</sup> Daí Tomás também colocar a prudência no domínio da razão prática, que tem por objeto o contingente. Todavia, sua interpretação é inovadora em relação a Aristóteles, pois caracteriza a prudência como uma atividade de aplicação<sup>564</sup>: de

<sup>560</sup> Ver supra, notas 543 e 552.

<sup>561</sup> Ver supra, nota 545.

<sup>562</sup> Ver supra, nota 531.

<sup>563</sup> Cf. Nascimento, Carlos Arthur do. A prudência segundo Santo Tomás de Aquino. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 20, n. 62, 1993. p.369.

<sup>564</sup> Cf. Deman, TH. *La prudence*. Editions de la Revue des Jeunes. Desclée, Paris, 1949, pp.426-27. Deman no seu comentário ao tratado da prudência da *Secunda Secundae* aborda as relações desta com a *sindérese*, quando comenta o lugar da prudência na inteligência. Segundo observa, Tomás com freqüência se refere à prudência utilizando-se da palavra “aplicação” em dois sentidos. De um lado, a prudência está relacionada a uma operação particular, onde após ter deliberado e julgado, ela coloca em movimento as potências de execução através de seus comandos ou preceitos. Ou, por outro lado, a prudência é responsável pela adaptação dos princípios universais ao caso concreto. Assim, a prudência atua não só considerando as circunstâncias do caso particular, mas ela depende das regras mais gerais que provêm de outros hábitos.



um lado, por aplicar o que se deliberou e se julgou na forma de um preceito (ato principal) que comanda as potências de execução da ação (escolha)<sup>565</sup>; de outro, por aplicar os princípios universais da razão às ações particulares<sup>566</sup>, isto é, concebe a prudência na dependência do hábito da sindérese, algo estranho ao pensamento do Estagirita, pois, embora Aristóteles reconheça a divisão dos conhecimentos práticos em gerais e particulares, coloca a prudência preferencialmente mais do lado da experiência ou da singularidade que do lado da sabedoria.<sup>567</sup>

Tomás, sobretudo, concebe a prudência como uma virtude especial, pois além de ser uma virtude intelectual ao lado da sabedoria, do intelecto, da ciência e da arte ou técnica, também a concebe como uma virtude moral, assim como a tradição a coloca ao lado da temperança, da fortaleza e da justiça. Enquanto virtude intelectual ela é a aplicação da razão reta às ações particulares, mas isso só é possível se o apetite for reto, isto é, aperfeiçoado pela virtude moral. Então, pode-se dizer que a prudência representa tanto a articulação entre o domínio do intelecto dos princípios universais e a ação singular, como também a articulação entre o domínio do fim último da vontade e as escolhas do que se ordena a este fim.<sup>568</sup>

---

Portanto, esta idéia de aplicação, seria uma inovação de Tomás em relação a Aristóteles, pois este apenas ligava a prudência às virtudes morais, enquanto Tomás vai além disso: “*ele próprio introduziu uma conexão necessária da prudência com os conhecimentos mais gerais*”.

<sup>565</sup> Cf. IIa IIae, q. 47, a. 1, *ad 3*; Ver supra, nota 547.

<sup>566</sup> Ver supra, notas 535, 543, 548 e 551. Cf. IIa IIae, q. 47, a. 2, *ad 3* e a. 3, *ad 1* e *ad 3*.

<sup>567</sup> Deman. *Op. cit.* p.429. Essa opinião de Deman é contestada por Gauthier, que defende a prudência como uma virtude suprema e, portanto, ao lado da sabedoria, por isso éla é chamada propriamente de *phronesis*, isto é, sabedoria prática. Cf. Gauthier. *L’Ethique à Nicomaque*, 2ª ed., 1970. p.273-83.

<sup>568</sup> Nascimento, Carlos Arthur do. A prudência segundo Santo Tomás de Aquino, *Op. cit.*, p. 370.

#### 4 DISCUSSÃO

O que se pretende neste item é aprofundar mais a questão da *sindérese*, tendo em vista a integração dos vários tópicos que foram desenvolvidos até agora, isto é, estabelecer um confronto entre os itens desenvolvidos nas questões tradicionais sobre a *sindérese* e em suas correlações. Para tanto, também se fará necessário inserir a interpretação de alguns comentadores de Tomás que marcam seu posicionamento neste debate em alguns pontos conflitivos. Sobretudo, nesta parte, procurar-se-á extrair, do percurso que se fez, elementos que evidenciem o lugar da *sindérese* no pensamento moral de Tomás de Aquino, ou, mais propriamente, que possam determinar como se dá a sua atividade na estrutura da razão prática segundo o Aquinate.

No que se refere à origem do vocábulo *synteresis* ou *syndéresis* que fora mencionado na *Glosa*<sup>569</sup> de Jerônimo a Ezequiel como sendo uma palavra grega que significaria “*centelha da consciência*”( *scintilla conscientiae*) e, ainda, logo depois, na

---

<sup>569</sup> Ver supra, nota 21.

continuação da *Glosa*, se sugere que há uma identificação entre a sindérese e a consciência através da expressão “*hanc quoque conscientiam,...cernimus praecipitari apud quosdam et suum locum amittere...*”, é preciso salientar que a origem de tal confusão importou e importa mais à crítica moderna do que aos pensadores medievais e dentre eles Tomás de Aquino, embora estes não negligenciassem o problema e tenham tido consciência dessa identificação, como é manifesto no caso de Tomás em alguns argumentos iniciais em que cita tal expressão da *Glosa*.<sup>570</sup> Tal confusão levou Tomás a dar uma explicação definitiva na *Summa de teologia* (Ia, q. 79, a. 12, solução)<sup>571</sup> sobre o sentido dessa identificação, no intuito de conciliar seu pensamento com esta autoridade de Jerônimo. Assim, Tomás responde que a consciência se denomina sindérese, pois como o hábito é o princípio do ato, então, sob certo aspecto, é possível identificá-los; por isso se atribui o nome “consciência”, que designa um ato, ao hábito natural que, propriamente falando, se denomina “sindérese”. Da mesma forma, no mesmo argumento, Tomás interpreta as autoridades “*naturale iudicarium*” de Basílio e “*lex intellectus nostri*” de Damasceno que eram também identificadas com a consciência, mostrando que tais expressões se atribuem propriamente à sindérese e sua atribuição à consciência se deve ao fato de se tomar o efeito pela causa, ou dito de outra forma, tomar o ato como se fosse o hábito. Sobretudo, como se pode notar, Tomás quer integrar o termo “sindérese” ao seu sistema e não está preocupado com a reconstrução histórica (origem) do vocábulo<sup>572</sup>, por isso se contrapõe sutilmente às três autoridades.

---

<sup>570</sup> Ver supra, nota 383.

<sup>571</sup> Ver supra, nota 42.

<sup>572</sup> Deman. *La prudence*, Ed. de la Revue des Jeunes, Paris, Desclée, 1949, p.431;

Por sua vez, essa confusão da *Glosa* permitiu que Tomás colocasse a *sindérese* no lugar mais alto da psicologia moral que antes era ocupado pela consciência, que se apresentava desde os textos gregos como uma atividade de remorso frente à falta cometida (consciência conseqüente), bem como, por outro lado, se apresentava como uma diretriz da vida (consciência antecedente), o que era corroborado principalmente pelos textos paulinos.<sup>573</sup> O que Tomás empreendeu foi determinar, dentro desse sentido moral de consciência, que para sua atividade de julgamento e de direcionamento ela necessita de um hábito natural dos primeiros princípios da ordem moral<sup>574</sup>, que é sua regra e medida, isto é, a consciência é propriamente uma regra regulada como Tomás afirma<sup>575</sup>. Também, tal confusão ensejou um escrutínio da atividade da razão, principalmente da razão prática, que levou a um maior esclarecimento de seus domínios cognitivos e afetivos. Por isso, nas questões a respeito da *sindérese* emerge e se entrelaça uma variedade de conceitos do campo da psicologia racional, como, por exemplo: *judicium, liberum arbitrium, ratio superior et inferior, electio, voluntas, intellectus, sensus, conscientia, habitus, potentia, passio*.

Por outro lado, a sugestão de uma origem estoíca para o termo *sindérese*, que derivaria do verbo grego “*téreo*” (preservar), parece pouco provável, principalmente por que se verifica a aparição desse vocábulo, fora da *Glosa* de Jerônimo (+ 420 d. C.), somente no século XII, em citações esporádicas de pensadores sem grande expressão<sup>576</sup>. Todavia, a alegação de que Cícero teria feito a tradução latina de *syn-téreo* através do

---

<sup>573</sup> Cf. *Ibidem*, p. 487-489. cf. Verdes, L. Alvarez. *La sineidesis en S. Pablo*. *StMor* 32 (1994), pp. 275-316.

Ver *supra*, notas 12 e 13.

<sup>574</sup> Ver *supra*, nota 441.

<sup>575</sup> Ver *supra*, nota 255.

vocábulo “*conservatio*”<sup>577</sup>, que significaria a conservação no homem de uma lei primordial segundo a qual todo ser tende a viver conforme sua natureza, se não é legítima de direito, o é de fato, pois é esse o sentido principal que se atribui à *sindérese* dentro da perspectiva teológica medieval e que perpassa os vários tratados dos pensadores desde Felipe, o Chanceler<sup>578</sup>, isto é, a *sindérese* é uma retidão imutável que impregnaria todas as potências da alma, como que um fragmento da luz divina que permaneceu no homem mesmo após o pecado original. No mesmo sentido, Tomás alude freqüentemente à *sindérese* como uma espécie de retidão permanente que fundamenta a verdade de todo conhecimento prático moral,<sup>579</sup> ou ainda, se refere à mesma como o hábito que contém a lei natural, isto é, uma lei primordial impressa por Deus no homem e que o inclina a viver segundo a razão, isto é, conforme sua natureza.<sup>580</sup>

Em todas as questões tradicionais sobre a *sindérese* : natureza, infalibilidade e extinção e sobre suas correlações, apresenta-se como eixo da estrutura argumentativa de Tomás, podendo ser observado principalmente na solução dos artigos<sup>581</sup>, o paralelismo entre a ordem especulativa e a ordem prática da razão. Tomás lança mão principalmente do paralelo entre o intelecto dos princípios (*intellectus principiorum*) que é o hábito, segundo Aristóteles, dos primeiros princípios da ordem especulativa e a *sindérese*, seu equivalente na ordem prática, que é, portanto, o hábito dos primeiros princípios no domínio da ação.

---

<sup>576</sup> Cf. Blic, J. *Syndérese ou Conscience?* In: *Revue d'ascétique et de mystique*. p. 147. Ver supra, nota 20.

<sup>577</sup> Deman. *La prudence, Op. cit.*, p.482. Ver supra, nota 10.

<sup>578</sup> Ver supra, nota 281.

<sup>579</sup> Ver supra, nota . O corpo do artigo do *De veritate* (q. 17, a. 2) em que Tomás garante a infalibilidade da *sindérese* a partir da retidão de seus primeiros princípios.

<sup>580</sup> Ver supra, nota 507.

<sup>581</sup> Ver supra, notas 169 (questão da natureza da *sindérese*), 248 (*sindérese* e consciência), 272 (questão da infalibilidade da *sindérese*), 320 (questão da extinção da *sindérese*), 475(*sindérese* e lei natural), 543 e 552 (*sindérese* e prudência).

Assim, para solucionar a questão da natureza da *sindérese*, Tomás mostra que o movimento do raciocínio depende de primeiros princípios auto-evidentes para se alcançar a conclusão; esse conhecimento se dá, tanto na ordem especulativa quanto prática, por um hábito natural.

Quanto à questão da infalibilidade da *sindérese*, Tomás mostra nesse paralelo que em relação aos primeiros princípios, não pode acontecer erro, pois estes se constituem no fundamento de toda a verdade tanto teórica quanto prática. Em relação à extinção da *sindérese*, mostra que jamais se extingue nos seres humanos a luz habitual do intelecto agente que faz conhecer os primeiros princípios tanto no domínio da especulação ou teoria quanto no domínio da ação.

Nas correlações da *sindérese*, primeiramente, na relação com a consciência, observa que o erro ocorre no ato da consciência que é a conclusão de um silogismo prático e não se refere à *sindérese* que é o hábito dos primeiros princípios da ordem prática, pois, como na ordem especulativa, o erro não acontece em relação aos princípios universais e sim em relação à conclusão particular.

No que toca à correlação entre a *sindérese* e a lei natural, sustenta que os preceitos da lei da natureza estão para a razão prática no mesmo sentido que os princípios da demonstração estão para a razão especulativa, isto é, ambos os princípios são conhecidos por si mesmos. Assim, o primeiro princípio conhecido naturalmente na ordem especulativa é que *“não se pode afirmar e negar algo simultaneamente”*, por sua vez, o primeiro preceito da razão prática conhecido naturalmente é *“o bem deve ser praticado e procurado, o mal deve ser evitado”*, justificado pelo fato de que *“o bem é o que todos apetecem”*.

Finalmente, a relação entre *sindérese* e *prudência* se explicaria pela seguinte analogia: o intelecto está para a ciência assim como a *sindérese* está para a *prudência*, isto é, na razão especulativa há os princípios primeiros conhecidos por si mesmos, bem como há outros conhecimentos derivados desses, como é o caso das conclusões que são objeto da ciência. Da mesma forma, na razão prática preexistem alguns princípios naturalmente conhecidos, que se constituem nos fins das virtudes morais, pois o fim, quando se trata da ação, exerce a mesma função que o princípio em matéria de especulação. Assim, também no domínio da razão prática há fins que equivalem às conclusões, que são aqueles que são visados em vista de um fim último e pelos quais este é alcançado, que dizem respeito à *prudência*, a qual aplica os princípios universais às ações particulares.

Outro paralelo importante é o que aplica na ordem prática os conceitos da ordem teórica que se referem ao ato do julgamento (*via judicandi*) e da investigação (*via inveniendi*). O interessante é que Tomás se serve desses conceitos tanto quando se refere à *sindérese*<sup>582</sup> como à consciência<sup>583</sup>. Em relação à consciência, mostra que seu ato se perfaz de dois modos: avaliando se o que foi realizado se configurou num bem (*via judicandi*), ou ainda, deliberando o que se dever fazer (*via inveniendi*). Por sua vez, esses atos, do julgamento e da deliberação, são realizados pela aplicação dos hábitos da razão e, dentre eles, o hábito da *sindérese*. Portanto, segundo Tomás, a consciência, às vezes, chama-se *sindérese*, pois a força examinativa e deliberativa de seu ato depende do juízo da *sindérese*, da mesma forma que toda a verdade da conclusão especulativa depende dos primeiros princípios.

---

<sup>582</sup> Ver supra, nota 169.

O argumento que relaciona a *sindérese* com essas duas vias, do julgamento e da descoberta, é uma interpretação de Tomás da expressão “*instigare ad bonum, et murmurare de malo*”, que é comumente relacionada à função da *sindérese* no seu tratamento convencional. Essa expressão que tem uma conotação caracteristicamente voluntarista, pois evidencia uma tendência, é reconstruída por Tomás numa versão intelectualista, pois, segundo ele, quando se diz que a *sindérese* incita ao bem e condena o mal, isso quer significar que mediante os primeiros princípios busca-se descobrir e julga-se o que se encontrou.

Ainda em relação a esse paralelo, convém destacar que essa interpretação, tendo como parâmetro as duas vias, é aplicada na *Suma de teologia* (Ia, q. 79, a.9, solução)<sup>584</sup> também à questão da razão superior e inferior. Tomás responde que a razão superior e a inferior não podem ser concebidas como duas potências da alma. Assim, na mesma potência, a razão superior trata do que é do domínio do eterno e a razão inferior trata do que é do domínio temporal. Essas duas funções da razão situam-se no conhecimento humano como sendo uma delas um meio para conhecer a outra. Ou melhor: pela via da

---

<sup>583</sup> Ver supra, nota 421.

<sup>584</sup> “Respondeo dicendum quod ratio superior et inferior, secundum quod ab Augustino accipiuntur, nullo modo duae potentiae animae esse possunt. Dicit enim quod ratio superior est quae intendit aeternis conspiciendis aut consulendis, conspiciendis quidem, secundum quod ea in seipsis speculatur; consulendis vero, secundum quod ex eis accipit regulas agendorum. Ratio vero inferior ab ipso dicitur, quae intendit temporalibus rebus. 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. Potest autem contingere quod medium, et id ad quod per medium pervenitur, ad diversos habitus pertineant, sicut principia prima indemonstrabilia pertinent ad habitum intellectus, conclusiones vero ex his deductae ad habitum scientiae. Et ideo ex principiis geometriae contingit aliquid concludere in alia scientia, puta in perspectiva. Sed eadem potentia rationis est, ad quam pertinet et medium et ultimum. Est enim actus rationis quasi quidam motus de uno in aliud perveniens, idem autem est mobile quod pertransiens medium pertingit ad terminum. Unde una et eadem potentia rationis est ratio superior et inferior. Sed distinguuntur, secundum Augustinum, per officia actuum, et



investigação se chega ao conhecimento do que é do domínio eterno através do que é do domínio temporal; por outro lado, pela via do julgamento, avalia-se o que é do domínio temporal a partir daquilo que é do domínio eterno já conhecido e, pelas razões eternas, ordenamos as razões temporais.

Todavia, se se comparar essa questão a respeito da razão na *Suma de teologia* com o que consta nas questões sobre a sindérese, há uma variação argumentativa da concepção de Tomás sobre a razão superior e inferior, pois Tomás, nessas outras questões<sup>585</sup> do *Escrito* e do *De veritate*, se refere à razão superior e inferior como um modo de aplicação dentro do silogismo prático, isto é, sua atividade é aplicar o conhecimento da sindérese aos casos particulares para que a consciência possa eliciar uma conclusão, ou dito de outra forma, a sindérese é responsável pelo conteúdo da premissa maior, a razão superior e inferior pelo conteúdo da premissa menor, enquanto que o ato da consciência é a conclusão do raciocínio. Essa variação parece evidenciar que Tomás na *Suma de teologia*<sup>586</sup> opta

---

secundum diversos habitus, nam superiori rationi attribuitur sapientia, inferiori vero scientia.”

<sup>585</sup> Ver supra, notas 196, 215 e 232.

<sup>586</sup> Na mesma questão 79 (a. 8, solução) da primeira parte da *Suma de teologia* Tomás também se refere às duas vias do juízo. “Respondeo dicendum quod ratio et intellectus in homine non possunt esse diversae potentiae. Quod manifeste cognoscitur, si utriusque actus consideretur. Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere. Ratiocinari autem est procedere de uno intellecto ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam. Et ideo Angeli, qui perfecte possident, secundum modum suae naturae, cognitionem intelligibilis veritatis, non habent necesse procedere de uno ad aliud; sed simpliciter et absque discursu veritatem rerum apprehendunt, ut Dionysius dicit, VII cap. de Div. Nom. Homines autem ad intelligibilem veritatem cognoscendam perveniunt, procedendo de uno ad aliud, ut ibidem dicitur, et ideo rationales dicuntur. 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 ex aminat. Manifestum est autem quod quiescere et moveri non reducuntur ad diversas potentias, sed ad unam et eandem, etiam in naturalibus rebus, quia per eandem naturam aliquid movetur ad locum, et quiescit in loco. Multo ergo magis per eandem potentiam intelligimus et ratiocinamur. Et sic patet quod in homine eadem potentia est ratio et intellectus.”

preferencialmente pelo modelo explicativo pautado nas duas vias do juízo, abandonando o modelo do silogismo prático tão determinante nos argumentos do *Escrito* e no *De veritate*.

Ainda abordando essa relação da *sindérese* com a razão superior, há um argumento da questão 16 (a. 1, ad 9)<sup>587</sup> do *De veritate* mostrando que a *sindérese* não se confunde com a razão superior ou inferior, mas tem algo em comum com ambas, isto é, no hábito dos princípios universais do direito, que é o hábito natural da *sindérese*, estão contidos alguns ditames que pertencem às razões eternas, como este “*que se deve obedecer a Deus*” e outros que pertencem às razões inferiores, como o de “*que se deve viver segundo a razão*”. Também, a *sindérese* e a razão superior se distinguem quanto à relação que possuem com o que é imutável. Assim, a *sindérese* direciona-se ao que é imutável no sentido da necessidade da verdade, embora esta seja acerca das coisas mutáveis por natureza, como esta verdade da ordem especulativa “Qualquer todo é maior que sua parte” é imutável mesmo nas coisas mutáveis; no entanto, diz-se que a razão superior adere ao imutável no sentido em que se diz que algo é imutável por causa da imutabilidade de sua própria natureza, como é o caso daquilo que é do domínio do divino.

Por outro lado, a partir dessa analogia entre a ordem especulativa e a ordem prática do conhecimento, Tomás empreendeu uma integração entre a tradição neoplatônica e a tradição aristotélica, o que se nota pela presença nos textos da autoridade de Dionísio e de Aristóteles concomitantemente. Isto é, Tomás insere a tese aristotélica do intelecto-hábito natural como o elemento de continuidade ou de participação da natureza humana na

---

<sup>587</sup> Ver supra, nota 150.

natureza angélica. Como observa Peghaire<sup>588</sup>, Aristóteles jamais sonhou que seu *habitus principiorum* fosse utilizado dessa maneira, bem como o autor dos textos dionisianos não previu que sua hierarquia precisaria de uma *hexis* aristotélica para evitar uma ruptura dentro de sua continuidade.

Das questões tradicionais sobre a *sindérese*, certamente, a questão da natureza da *sindérese* é a mais polêmica. Tomás, ao que parece, nunca teve dúvida que a *sindérese* realmente fosse um hábito natural dos primeiros princípios da ordem moral. Sempre que se referiu à *sindérese* como uma potência, da mesma forma sempre advertiu que ela não é uma potência pura e simplesmente, mas sim um hábito junto da potência racional. No *Escrito sobre as Sentenças* e no *De veritate* manteve a expressão “potência com hábito” como denominação da *sindérese* apenas para não se confrontar diretamente com essa tese que a tradição havia consagrado<sup>589</sup>. Porém, Tomás só a preservou num sentido linguístico, subvertendo completamente seu sentido ontológico, pois provou a partir do referencial aristotélico do hilemorfismo que é contraditório pensar existir um composto de potência e hábito, isto é, como se fossem matéria e forma. Assim, só se pode pensar na realidade uma agregação de potência e hábito no sentido da unidade entre um sujeito e um acidente, ou seja, o hábito da *sindérese* se constitui num acidente que adere a uma potência racional que é, por sua vez, seu sujeito de inerência. Portanto, é somente nesse sentido que se pode dizer que a *sindérese* é uma potência com hábito.

Além de desfazer tal equívoco, Tomás sempre observa, nas três questões paralelas sobre a natureza da *sindérese* (*Escrito II*, dist. 24, q. 2, a. 3; *De veritate*, q. 16, a. 1; *Suma*

---

<sup>588</sup> Cf. Peghaire, J. *Intellectus et ratio selon S. Thomas D'Aquin*. Paris; Ottawa: Vrin; Inst. D'Études

*de teologia*, Ia, q. 79, a. 12), que as potências racionais se direcionam aos opostos segundo Aristóteles; por isso a *sindérese* não pode ser uma potência, pois ela somente se direciona num sentido, isto é, para o bem.

Outro aspecto a ressaltar nessa questão é a presença, em todos esses artigos paralelos, de uma autoridade de Agostinho (*De libero arbitrio*), a qual se refere a “*certas luzes de virtudes, verdadeiras e imutáveis como regras presentes em nós*”<sup>590</sup>. Segundo Deman<sup>591</sup> a presença marcante de tal autoridade revelaria que Tomás não concebeu o hábito dos primeiros princípios práticos somente para dar um sentido à *sindérese*, mas o termo *sindérese* se tornou uma ocasião propícia para ele incorporar na sua teologia moral essa idéia, fundamental para o cristianismo, de que a vida moral está enraizada na natureza do homem, através da presença nele de regras imutáveis.

As questões respeitantes à infalibilidade e à extinção da *sindérese* praticamente se confundem, pois Tomás mostra que, por seu caráter natural, a *sindérese* nunca se extingue no homem, como também nunca erra, todavia ela pode se extinguir enquanto ato, quando acontece algum erro na aplicação de seus primeiros princípios, isto é, como se fosse uma extinção temporária. Tomás demonstra a indefectibilidade da *sindérese* essencialmente a partir da analogia com o *intellectus principiorum* que é, segundo Aristóteles, sempre reto<sup>592</sup>. Reuniu também várias autoridades da tradição cristã que corroboravam sua tese,

---

Mediévales, 1936, p. 231. Ver supra, notas 135 e 137.

<sup>589</sup> Cf. Odon Lottin, *Syndérèse et conscience aux XIIe et XIIIe siècles*, p.223

<sup>590</sup> “Jam hujusmodi plura non quaeram: satis enim est quod istas tamquam regulas et quaedam lumina virtutum et vera et incommutabilia, et sive singula sive communiter, adesse ad contemplandum eis qui haec valent sua quisque ratione ac mente conspiciere, pariter mecum vides certissimumque esse concedis.” S. Augustin, *De libero arbitrio*, II, 10; P.L., 32, 1256. Cf. Deman. *La prudence*, *Op. cit.*, p. 432(nota)

<sup>591</sup> Cf. Deman. *La prudence*, *Op. cit.*, pp.432-33;

<sup>592</sup> Ver supra, notas 241 e 275.

isto é, as expressões *lex intellectus nostri* de Damasceno<sup>593</sup>, *naturale iudicatorium* de Basílio<sup>594</sup>, bem como, de Agostinho, *quaedam lumina virtutum et vera et incommutabilia*.<sup>595</sup> Assim, Tomás responde com clareza à dúvida de interpretação lançada sobre a frase “*hanc interdum praecipitari videmus*” da *Glosa* de Jerônimo, mostrando e exemplificando principalmente por meio do silogismo prático que o erro (*praecipitium*) deve ser atribuído propriamente à consciência, quando, através do seu ato, erra-se na conclusão do raciocínio. Então, na *sindérese* há uma retidão (não há erro) imutável (não se extingue)<sup>596</sup>, que impregna os primeiros princípios na ação humana, sem a qual não se poderia avaliar a verdade nas ações humanas, ou ainda, a veracidade ou falsidade das conclusões do silogismo prático.

Na correlação da *sindérese* com a consciência, ainda é importante notar, além de se dizer que o erro não acontece na *sindérese* e sim na consciência, que esta se constitui para Tomás num ato de aplicação de algum conhecimento, sendo disto um indício relevante o sentido que se dá ao termo na linguagem ordinária<sup>597</sup>.

Por um lado, a consciência não é uma potência: por isso não se confunde com o livre arbítrio<sup>598</sup>, pois, embora ambos se diferenciem da *sindérese* por serem juízos particulares e não universais como os que são objeto daquela, a consciência é a conclusão do raciocínio prático na ordem cognitiva, enquanto o livre arbítrio, através da escolha, é a conclusão particular na ordem afetiva.

---

<sup>593</sup> Ver supra, nota 442.

<sup>594</sup> Ver supra, nota 443.

<sup>595</sup> Cf. *Suma de teologia*, Ia, q. 79, a. 12, ad 3.

<sup>596</sup> Ver supra, nota 281.

<sup>597</sup> Ver supra, nota 438.

<sup>598</sup> Ver supra, nota 447.

Por outro lado, a consciência não é um hábito: por isso não se confunde com o hábito da prudência. Tomás chega mesmo a dizer que embora ambas se direcionem para a ação, a prudência, por ser um hábito da razão prática, se refere ao universal e não às ações singulares que são infinitas. Todavia há algo inquietante nessa relação entre a consciência, a prudência e a *sindérese*. Tomás se refere à atividade de ambas, consciência e prudência<sup>599</sup>, como uma aplicação ao particular dos princípios universais da *sindérese*, ou ainda, atribui à ambas a conclusão do silogismo prático. Portanto, parece que há uma equivalência entre a consciência no seu sentido de consciência antecedente, que delibera sobre o que fazer, e a prudência, dando a impressão de que seus papéis se confundiriam.<sup>600</sup>

Nesse sentido, colocando no mesmo nível a consciência e a prudência, bem como as subordinando ao hábito da *sindérese*, Tomás desqualificaria o caráter da prudência como uma sabedoria prática que é a diretriz das ações humanas, colocando-a no lugar mais baixo da atividade da estrutura do raciocínio moral, o que seria uma completa desfiguração da *phronesis* de Aristóteles<sup>601</sup>. Igualmente, compreendê-las como uma aplicação dos princípios universais da *sindérese*, parece sugerir que a posição de Tomás sobre a Ética está preferencialmente ao lado da perspectiva deontológica, isto é, o critério do que é bom se relaciona ao cumprimento das regras ou leis universais da razão. Enfim, seria como se o pensamento moral de Tomás se reduzisse a um sistema de princípios e conclusões na forma do sistema geométrico euclidiano.<sup>602</sup>

---

<sup>599</sup> Ver supra, nota 560.

<sup>600</sup> Cf. Deman. *La prudence, Op. cit.*, p. 496.

<sup>601</sup> Gauthier. *L'Ethique à Nicomaque*, 2ª ed., 1970. p.273-83.

<sup>602</sup> Cf. Jaffa, Harry V. *Thomism and Aristotelianism: A study of the Commentaru by Thomas Aquinas on de Nicomachean Ethics*. Chicago: The University Chicago Press, 1952, p. 176. Cf. Westeberg, Daniel. *Right Practical Reason: Aristotle, action, and prudence in Aquinas*. Oxford: Clarendon Press, 2002, p. 31

No que diz respeito à correlação da *sindérese* com a lei natural, emerge uma das questões mais importantes e complexas no tratamento do pensamento moral de Aquino, ou seja, o problema do conteúdo dos primeiros princípios da ação humana.<sup>603</sup> Como tivemos ocasião de ver, principalmente na questão da infalibilidade da *sindérese*<sup>604</sup>, quando Tomás explicava e exemplificava o silogismo prático no *Escrito* e no *De veritate*, sugeria as seguintes formulações dos princípios primeiros conhecidos naturalmente pela *sindérese*, os quais servem como enunciados da premissa maior: 1-formulações de enunciados que corroboram a Revelação: “Deus deve ser obedecido”; “não se deve fazer aquilo que a lei de Deus proíbe”, ou ainda, “eu devo amar a Deus”<sup>605</sup>; 2-formulações de enunciados pertinentes somente à razão natural: “todo mal deve ser evitado”; “o mal não deve ser realizado”<sup>606</sup>. Fora dessa questão do silogismo prático, também aparecem duas formulações já destacadas acima na relação da *sindérese* com a razão superior e inferior<sup>607</sup>, isto é, “que se deve obedecer a Deus” (teológico) e “que se deve viver segundo a razão” (filosófico). Em síntese, tais enunciados sugerem que os primeiros princípios conhecidos pelo hábito da *sindérese* são, ao mesmo tempo, de ordem teológica e filosófica.

Todavia, na *Suma de teologia*, quando Tomás aborda a questão da lei em geral e especificamente sobre os preceitos da lei natural (Ia IIae, q. 94, a. 2, solução), demonstra que o primeiro princípio da razão prática é somente pertinente a uma ética de caráter filosófico, a saber, “*o bem é aquilo que todos apetecem*”, então, o primeiro preceito da lei

---

<sup>603</sup> Cf. Billy, D. J. Aquinas on the content of *synderesis*. *St Mor*, nº 29, pp. 61-83, 1991

<sup>604</sup> Ver *supra*, notas 278, 279, 280.

<sup>605</sup> Esse enunciado aparece na verdade na sua forma negativa “*eu não devo amar a Deus*”, como exemplo de enunciado a respeito do qual a consciência não pode se enganar.

<sup>606</sup> Como observado acima, esse enunciado também aparece na sua forma negativa “*algum mal deve ser realizado*”.

natural é “ *o bem deve ser praticado e procurado, o mal deve ser evitado*”. É nesse ponto que incide uma polêmica moderna implicada na relação entre princípio e preceito<sup>608</sup>, bem como emerge a questão da falácia naturalista<sup>609</sup>, isto é, questiona-se se Tomás teria feito a passagem ilícita do fato (o bem é aquilo que todos apeteçam) ao dever (o bem deve ser praticado e procurado, o mal deve ser evitado). Já em relação aos enunciados do *Escrito* e do *De veritate*, Tomás faz aqui uma distinção entre princípio e preceito e conserva no primeiro preceito apenas o enunciado “*o mal deve ser evitado*”, fazendo a esse um acréscimo inovador e intrigante<sup>610</sup>, isto é, “*o bem deve ser praticado e procurado*”, o que parece sugerir que tal preceito prescreve, ao mesmo tempo, ações (o bem deve ser praticado) e fins (o bem deve ser procurado) e, por isso, implicaria que o conteúdo da *sindérese* abrangeria, ao mesmo tempo, o bem como um fim e os meios para alcançá-lo, ou seja, o conteúdo da *sindérese* seria determinado a partir das inclinações naturais presentes no homem e também da prática das virtudes.

Ainda na *Suma de teologia* (Ia IIae, q. 94, a. 4, solução), explicando que os princípios comuns práticos assim como os teóricos são conhecidos por todos, Tomás mostra que “*para todos é reto e verdadeiro agir segundo a razão*”, o que seria a aparição na *Suma de teologia* de mais uma formulação dos primeiros princípios.

---

<sup>607</sup> Ver supra, nota 587.

<sup>608</sup> Cf. Billy, D. J. Aquinas on the content of *synderesis*. *St Mor*, n° 29, pp. 61-83, 1991.p.65. Billy explica que a diferença entre princípio e preceito é que o primeiro especifica o bem como uma inclinação natural das coisas, e o segundo, o bem se apresenta como força imperativa para a ação racionalmente guiada. Ainda observa que alguns intérpretes modernos de Tomás distinguem simplesmente o primeiro princípio da razão prática e o primeiro preceito da lei natural (O’ Donoghue), outros fazem derivar o preceito do princípio (Donagan), outros ainda identificam o preceito e o princípio (Grisez).

<sup>609</sup> Cf. Grisez, Germain G. *The first principle of practical reason*. In: Kenny, Anthony(ed.) Aquinas: A collection of critical essays, London/Melbourne: Mc Millan, 1970, pp. 340-382. Ver supra, nota 513.

<sup>610</sup> Billy, D. J. Aquinas on the content of *synderesis*. *St Mor*, n° 29, pp. 61-83, 1991.p.71.



Outra questão importante que emerge sobre o conteúdo dos primeiros princípios se relaciona às inclinações naturais a partir das quais derivariam os preceitos que dariam um conteúdo concreto à lei natural. Tomás observa que, como na ação o bem tem razão de fim e o mal razão de seu contrário, toda inclinação natural é apreendida naturalmente pela razão como algo bom. Assim, pertenceriam à lei natural todos os preceitos que levariam à realização dessas inclinações, bem como todos os preceitos que evitam o seu contrário.<sup>611</sup> Então, o homem, observando sua natureza, percebe quais são suas inclinações e, por sua vez, os preceitos fundamentais que devem orientá-lo em sua vida moral, dando a impressão de que a vida moral se resumiria em cumprir tais preceitos derivados desse escrutínio da natureza humana. Aqui, nesse ponto, é que se detêm as concepções tradicionais da ética tomista como uma ética que tem como fundamento a normatividade da natureza e, da mesma forma, esse é o ponto principal de contestação dos críticos e das divergências entre os intérpretes de Tomás.<sup>612</sup>

No entanto, a divergência entre os comentadores de Tomás sobre os preceitos da lei natural, bem como a resposta dada aos críticos de uma ética fundada na normatividade da natureza, vem das várias repetições na obra de Tomás da expressão “*agir segundo a razão*”, presente também em vários artigos das questões sobre a lei, inclusive vinculada diretamente às inclinações naturais, pois pela forma racional o homem se inclina naturalmente a agir segundo a razão, o que é precisamente agir segundo a virtude.<sup>613</sup> Encontra-se também essa expressão diretamente vinculada à lei natural, como uma lei do

---

<sup>611</sup> Ver supra, nota 514.

<sup>612</sup> Ver supra, nota 511.

<sup>613</sup> Ver supra, nota 527.

homem que resulta da ordenação divina, que ordena que ele opere segundo a razão.<sup>614</sup> Ou ainda mais, após mencionar o primeiro princípio e o primeiro preceito da lei natural, Tomás acrescenta: “*tudo o que deve ser praticado ou evitado, que a razão prática naturalmente apreende ser bem humano, pertence aos preceitos da lei da natureza*”. Assim, considerar como preceito da lei natural “*deve-se agir segundo a razão*”, acrescentaria um elemento inovador à concepção tradicional da lei natural, isto é, introduziria maior flexibilidade e extensão nos preceitos da lei natural concebidos estritamente como derivados das inclinações naturais, a saber, a inclinação para a auto-presevação, para a união do homem e da mulher e a educação dos filhos, bem como para conhecer a verdade sobre Deus e a viver em sociedade.

Procurou-se até aqui fazer algumas sínteses parciais e evidenciar alguns pontos problemáticos para a interpretação do conceito de *sindérese*, de seu lugar na estrutura da razão prática e de suas relações principalmente com os conceitos de consciência, lei natural e prudência. De agora em diante, buscar-se-á um discurso que integre esses vários conceitos entre si e no conjunto do pensamento de Tomás de Aquino.

Como já se mencionou, o conceito de *sindérese* é um acréscimo do pensamento medieval em relação à ética aristotélica, principalmente na sua concepção de hábito natural da razão prática equivalente ao hábito do intelecto dos princípios (*intellectus principiorum*) da razão teórica como é a tese sustentada por Tomás desde os seus primeiros escritos. Por isso, pode-se dizer que a questão da *sindérese* é mais um exemplo de que Tomás de Aquino não é um mero reproduzidor das teses de Aristóteles, isto é, como já se disse, aquele que

---

<sup>614</sup> Ver supra, nota 507.

limitar-se-ia a “batizar” o Estagirita.<sup>615</sup> A não ser que se tome esta metáfora radicalmente e se diga, como Gilson<sup>616</sup>, que morreu o “homem velho” (Aristóteles) e nasceu um “homem novo” (Tomás).

Tomás inovou por que colocou a virtude da prudência na dependência de princípios universais que são regras para a conduta humana, isto é, a virtude da *phronesis* (sabedoria prática) de Aristóteles ganha um direcionamento<sup>617</sup>, uma luz que a move no alcance dos fins próximos (meios) para que o homem atinja o seu fim último, potencialmente presente nos primeiros princípios conhecidos naturalmente pela *sindérese*, pois no que diz respeito à ação, como afirma Tomás, os princípios se apresentam como fins. Mais precisamente, Tomás diferentemente de Aristóteles, mostra que na mesma potência (razão) se conhece o necessário (*sindérese*) e o contingente (prudência), que é possível, então conhecer o contingente tanto dentro da contingência quanto nas razões universais. Ou ainda, enquanto Aristóteles coloca a prudência na parte calculativa da razão e a distingue da parte científica, Tomás situa a prudência como uma ponte entre a razão universal e a razão particular, a cogitativa para a boa aplicação dos princípios à mobilidade do contingente.<sup>618</sup>

Nesse sentido, não se poderia afirmar que Tomás relega ao plano mais baixo a virtude da prudência, que de fato tem o *status* de sabedoria prática em Aristóteles, pois quando ele a coloca na dependência do hábito da *sindérese* significa uma garantia de que o agir humano não está à deriva na experiência e em suas circunstâncias, mas ele tem um propósito, uma determinação que está impressa na natureza do homem, que é, por sua vez,

<sup>615</sup> Cf. Nascimento, Carlos Arthur do. A prudência segundo Santo Tomás de Aquino. *Op. cit.* p. 385.

<sup>616</sup> Cf. Gilson, E. *A existência na filosofia de S. Tomás*. São Paulo: Duas Cidades, 1962, p. 10.

<sup>617</sup> “Sed synderesis movet prudentiam, sicut intellectus principiorum scientiam.” *Suma de teologia*, IIa IIae, q.47, a. 6, ad. 3.

no contexto teológico do pensamento tomasiano, a luz da face de Deus impressa em nós como diz o *Salmo*(4, 6)<sup>619</sup>. Portanto, não procedem as observações de Gauthier de que Tomás deturpou completamente o sentido da *phronesis* aristotélica, ao contrário, sua posição é que acarretaria uma desfiguração do pensamento de Tomás de Aquino, pois este considera a prudência como a “*sabedoria nas coisas humanas*”<sup>620</sup>, que, juntamente com a *sindérese* e as virtudes morais, presidem a toda a vida humana.<sup>621</sup>

Ainda, as potências racionais do homem, que podem se direcionar para os opostos<sup>622</sup>, não estão cegas, pois o homem é dotado de um conhecimento natural e de uma vontade natural que as predispõem para que o homem siga na direção do seu fim último<sup>623</sup>. Todavia, isso não significa uma supressão da liberdade humana, pois é através das suas escolhas que o homem deve dispor dos meios adequados para a realização do seu bem, e disso emerge a necessidade e a grandeza da virtude da prudência.

---

<sup>618</sup> Cf. Deman. *La prudence, Op. cit.*, p. 442-43.

<sup>619</sup> Essa expressão do *Salmo* também é mencionada num artigo que relaciona vontade e razão. “Respondeo dicendum quod in omnibus causis ordinatis, effectus plus dependet a causa prima quam a causa secunda, quia causa secunda non agit nisi in virtute primae causae. Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanae, ex qua eius bonitas mensuretur, habet ex lege aeterna, quae est ratio divina. Unde in Psalmo IV, dicitur, multi dicunt, quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, domine, quasi diceret, lumen rationis quod in nobis est, intantum potest nobis ostendere bona, et nostram voluntatem regulare, in quantum est lumen vultus tui, idest a vultu tuo derivatum. Unde manifestum est quod multo magis dependet bonitas voluntatis humanae a lege aeterna, quam a ratione humana, et ubi deficit humana ratio, oportet ad rationem aeternam recurrere.” *Suma de teologia*, Ia IIae, q. 19, a. 4, solução.

<sup>620</sup> “Unde manifestum est quod prudentia est sapientia in rebus humanis”. Cf. *Suma de teologia*, IIa IIae, q. 47, a. 2. *ad. I.* Ver supra, nota 533.

<sup>621</sup> Cf. Nascimento, Carlos Arthur do. A prudência segundo Santo Tomás de Aquino. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 20, n. 62, 1993. p.365-385.

<sup>622</sup> Cf. Gonzales, Ana Marta. *Moral, Razon y Naturaleza. Op. cit.*, pp.178-188. Nesse texto Gonzales faz uma explanação sobre os termos *natura ad unum* e *ratio ad opposita*.

<sup>623</sup> “Ad secundum dicendum quod omnis operatio, rationis et voluntatis derivatur in nobis ab eo quod est secundum naturam, ut supra habitum est, nam omnis ratiocinatio derivatur a principiis naturaliter notis, et omnis appetitus eorum quae sunt ad finem, derivatur a naturali appetitu ultimi finis. Et sic etiam oportet quod prima directio actuum nostrorum ad finem, fiat per legem naturalem.” *Suma de teologia*, Ia IIae, q. 91, a. 2, *ad 2.* Ver supra, nota 183.

Dessa forma, enquanto a sindérese é um hábito natural da razão prática cuja atividade se encerra no domínio do conhecimento universal dos primeiros princípios do que é matéria de ação, isto é, nos imperativos mais gerais, a prudência, embora também seja um hábito da razão prática (atividade cognitiva), ou dito de outra maneira, uma virtude intelectual, ela é uma virtude moral especial e, por isso, também participa da atividade afetiva.<sup>624</sup> Daí, o ato da virtude da prudência aparece como uma atividade que implica, ao mesmo tempo, o conhecimento universal da razão e o conhecimento particular dos sentidos, sendo a maior responsável por traduzir a sabedoria dos primeiros princípios na contingência das ações humanas, conduzindo as inclinações das demais virtudes morais para se conformarem a reta razão. Ou ainda, como já se disse, a prudência representa tanto a articulação do intelecto dos princípios universais e a ação singular, como também a articulação entre o domínio do fim último da vontade e as escolhas do que se ordena a este fim.<sup>625</sup> Assim, partindo do que se expôs, se dissipa qualquer confusão que se poderia estabelecer entre a atividade da prudência e da consciência, pois a consciência é a conclusão particular dentro do âmbito cognitivo, enquanto a prudência é a conclusão particular supondo o domínio afetivo, direcionando o livre arbítrio em suas escolhas. O próprio Tomás mostra que a consciência não diz respeito a realização, pois isto fica a cargo do julgamento do livre arbítrio que aplica o conhecimento ao apetite, como no exemplo em que a consciência sabe que não é certo ter relações sexuais com certa mulher, porém seu juízo, por alguma circunstância, não se prolonga na ação.<sup>626</sup> Enfim, como a consciência,

---

<sup>624</sup> Cf. Billy, Dennis J. Aquinas on the relations of prudence. *StMor*, n. 33,p.245.

<sup>625</sup> Cf. Nascimento, Carlos Arthur do. A prudência segundo Santo Tomás de Aquino. *Op. cit.*p.370.

<sup>626</sup> “Ad quartum dicendum quod iudicium conscientiae et liberi arbitrii quantum ad aliquid differunt et quantum ad aliquid conveniunt. Conveniunt quidem quantum ad hoc particulari actu; competit autem

apesar de ser verdadeira, não pode ser efetivada na ação por causa da perversão do livre arbítrio, e como a consciência falsa também obriga segundo Tomás<sup>627</sup>, então é necessário o concurso da prudência para que o homem não seja mais vítima de sua consciência errônea e de suas paixões, isto é, ao homem impõe-se a necessidade de tornar-se prudente.<sup>628</sup>

Muito já se falou<sup>629</sup> por que Tomás menciona poucas vezes na *Suma de teologia* o termo *sindérese* e, quando o faz, a maioria das citações encontram-se na primeira parte da *Suma* e não na segunda parte onde Tomás trata longamente dos hábitos. Sobre esse fato pode-se dizer que a presença do termo na primeira parte da *Suma* revela sua condição de algo especial que na ordem da criação foi posto na natureza humana, especialmente nas potências intelectivas da alma humana, porém Tomás mostra que a *sindérese* não é uma potência especial como poderia sugerir a *Glosa* de Jerônimo por sua contraposição as outras potências da alma, mas sim ela é um hábito especial. Assim, a questão tradicional da natureza da *sindérese* foi a única retomada diretamente por Tomás na *Suma de teologia*<sup>630</sup>.

---

iudicium conscientiae in via qua est examinans, et in hoc differt iudicium utriusque a iudicio synderesis. Differt autem iudicium conscientiae et liberi arbitrii quia iudicium conscientiae consistit in pura cognitione, iudicium autem in liberi arbitrii in applicatione cognitionis ad affectionem, quod quidem iudicium est iudicium electionis. Et ideo contingit quandoque quod iudicium liberi arbitrii pervertitur non autem iudicium conscientiae: sicut cum aliquis examinat aliquid quod imminet faciendum et iudicat quasi adhuc speculando per principia hoc esse malum, utpote fornicari cum hac muliere; sed quando incipit applicare ad agendum, occurrunt undique multae circumstantiae circa ipsum actum, ut puta fornicationis delectatio, ex cuius concupiscentia ligatur ratio ne eius dictamen in electionem prorumpat. Et sic aliquis errat in eligendo et non in conscientia, sed contra conscientiam facit et dicitur hoc mala conscientia facere in quantum factum iudicio conscientiae non concordat. Et sic patet quod non oportet conscientiam esse idem quod liberum arbitrium." *De veritate*, q. 17, a.1, ad. 4. Ver supra, nota 386.

<sup>627</sup> Cf. *De veritate*, q. 17, a. 5.

<sup>628</sup> Cf. McInerny, Ralph. *Ethica Thomistica: The moral philosophy of Thomas Aquinas*. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1997. pp. 103-113. Capítulo: Prudence e conscience. Cf. Deman. *La prudence*, *Op. cit.*, p. 501-505. Ver supra, nota 367.

<sup>629</sup> Cf. Gonzales, Ana Marta. Moral, *Razon y Naturaleza*. *Op. cit.*, p.205. Cf. Billy, D. J. Aquinas on the content of synderesis. *Op. cit.*, p. 81.

<sup>630</sup> Cf. *Suma de teologia*, Ia, q. 79, a. 12.

Todavia, pode-se notar que nas questões sobre a lei natural (Ia IIae, q. 94, a. 4 e a. 6) Tomás alude à questão da infalibilidade dos primeiros princípios e à questão da abolição deles, inclusive utilizando-se de vocabulário semelhante àquele do tratamento dessas questões no *Escrito* (II, dist. 24, q. 3, a. 2, solução) e no *De veritate* (q. 16, a. 3, solução). Aqui, o que parece é que Tomás, como ele mesmo disse no prólogo da *Suma de teologia*, não quis repetir os mesmos temas, o que poderia gerar confusão no espírito dos iniciantes no estudo da teologia. Por outro lado, parece que Tomás sentiu a necessidade de explicitar melhor o conteúdo dos primeiros princípios que eram conhecidos naturalmente pelo hábito da sindérese, o que se mostrava problemático, como se notou acima, no *Escrito* e no *De veritate*<sup>631</sup>. Portanto, não tratar diretamente dessas questões na *Suma de teologia* foi uma consequência natural da maturidade do pensamento de Tomás, pois o seu interesse principal nessa obra não é mais disputar e solucionar questões de psicologia racional implicadas no conceito de sindérese e sim mostrar concretamente como o homem alcança o seu fim último através de suas capacidades naturais auxiliadas pela Graça.<sup>632</sup> Por isso, pode-se dizer que as questões sobre a sindérese continuaram a ser prestigiadas e relevadas por Tomás dentro das questões da lei natural, que é o objeto ou mesmo o conteúdo da sindérese.

Em relação à complexidade da questão do conhecimento dos primeiros princípios, do seu conteúdo e de como são expressos nos preceitos da lei natural, é possível apresentar alguns apontamentos de caráter geral como direcionamento para a compreensão adequada do tema. Primeiramente, é preciso romper com tratamento convencional dado à lei natural

---

<sup>631</sup> Ver supra, notas 604 e 607.

que tem como texto central o artigo 2 da questão 94 (Se a lei natural contém muitos preceitos ou um só?), onde se mostra que os preceitos da lei natural decorrem das inclinações naturais do homem, fazendo desses preceitos, que são derivados do primeiro princípio e do primeiro preceito no que se refere à ação, o conteúdo da *sindérese*. Para a compreensão do conteúdo da *sindérese* é preciso ir além desse texto, incluindo outros artigos que fornecem elementos importantes para o debate, inclusive o artigo imediatamente seguinte (Se todos os atos das virtudes são de lei da natureza?), o qual mostra que o conteúdo da lei natural se relaciona estreitamente com o tema da virtude, pois afirma que a natureza inclina o homem a agir segundo a razão e isso não é outra coisa que agir segundo a virtude, sugerindo assim que a percepção da necessidade das virtudes também pertenceria ao conteúdo da *sindérese*.<sup>633</sup> Enfim, o problema da *sindérese* na obra de Tomás só pode ser compreendido de forma adequada nessa implicação mútua entre a lei e a virtude.

Por outro lado, não se pode omitir da análise do conteúdo da *sindérese* sua relação com a revelação divina. Como já se observou nas obras anteriores à *Suma de teologia*, Tomás indistintamente considerava enunciados de caráter filosófico e teológico como primeiros princípios conhecidos por si mesmos (*per se nota*) e que, por sua vez, pertenciam ao hábito da *sindérese*, bem como não os distinguiu nas categorias de princípio e preceito. Já na *Suma de teologia* Tomás procede a essas distinções, mostrando que o primeiro

---

<sup>632</sup> Cf. Torrel, J. P. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino*. p. 174-186. Sobre o conteúdo da *Suma de teologia*.

<sup>633</sup> Cf. Billy, D. J. Aquinas on the content of *synderesis*. *Op. cit.*, p. 70. Billy sugere que devem compor o conteúdo da lei natural tanto o elemento material, isto é, os fins determinados pelas inclinações, como o elemento formal, isto é, as ações das virtudes em vista do fim. Sobretudo, por que ambos elementos estão fundados no primeiro preceito da lei natural que prescreve ações (bem deve ser realizado) e fins (bem deve ser procurado).



princípio e o primeiro preceito da lei da natureza são de ordem filosófica, já os preceitos de ordem teológica se constituiriam como preceitos derivados a partir da terceira inclinação própria ao homem enquanto racional, isto é, conhecer a verdade sobre Deus e viver em sociedade. Em outro artigo, fora das questões referentes à lei natural, Tomás frisa que os mais importantes preceitos da lei revelada, isto é, “*amar a Deus e ao próximo como a si mesmo*”, pertencem aos preceitos primeiros e comuns da lei da natureza, os quais são conhecidos por si mesmos pela razão humana, ou pela natureza ou pela fé. Por sua vez, os preceitos do decálogo se referem aos dois preceitos mais importantes como se fossem conclusões dos princípios comuns.<sup>634</sup> Enfim, o conteúdo da *sindérese* só pode ser compreendido nesse esforço de Tomás em distinguir o domínio da razão e da fé, bem como em mostrar a necessidade de sua convergência.<sup>635</sup> Por isso, Tomás coloca lado a lado um princípio marcadamente filosófico e aristotélico e um preceito marcadamente de origem bíblica, promovendo uma convergência entre a filosofia grega e a revelação cristã, ou seja,

---

<sup>634</sup> Cf. *Suma de teologia*, I II, q. 100, a. 3, *solução* e *ad 1*. “Respondeo dicendum quod praecepta Decalogi ab aliis praeceptis legis differunt in hoc, quod praecepta Decalogi per seipsum Deus dicitur populo proposuisse; alia vero praecepta proposuit populo per Moysen. Illa ergo praecepta ad Decalogum pertinent, quorum notitiam homo habet per seipsum a Deo. Huiusmodi vero sunt illa quae statim ex principiis communibus primis cognosci possunt modica consideratione, et iterum illa quae statim ex fide divinitus infusa innotescunt. Inter praecepta ergo Decalogi non computantur duo genera praeceptorum, illa scilicet quae sunt prima et communia, quorum non oportet aliam editionem esse nisi quod sunt scripta in ratione naturali quasi per se nota, sicut quod nulli debet homo malefacere, et alia huiusmodi; et iterum illa quae per diligentem inquisitionem sapientum inveniuntur rationi convenire, haec enim proveniunt a Deo ad populum mediante disciplina sapientum. Utraque tamen horum praeceptorum continentur in praeceptis Decalogi, sed diversimode. Nam illa quae sunt prima et communia, continentur in eis sicut principia in conclusionibus proximis, illa vero quae per sapientes cognoscuntur, continentur in eis, e converso, sicut conclusiones in principiis.

Ad primum ergo dicendum quod illa duo praecepta sunt prima et communia praecepta legis naturae, quae sunt per se nota rationi humanae, vel per naturam vel per fidem. Et ideo omnia praecepta Decalogi ad illa duo referuntur sicut conclusiones ad principia communia.”

<sup>635</sup> Cf. Gilson, Etienne. *A filosofia na Idade Média*, São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 655.

faz convergir o princípio “*o bem é aquilo que todos apetecem*” e o preceito “*o bem deve ser praticado e procurado, o mal deve ser evitado*”.<sup>636</sup>

Como também, embora a sindérese marque o caráter intelectualista do pensamento de Aquino, pois coloca a atividade da vontade como dependente do conhecimento dos primeiros princípios da ação, só se pode compreender o seu lugar e papel na estrutura da razão prática na sua relação estreita com a vontade tanto como natureza, quanto no seu sentido deliberativo. Sobretudo, por que a verdade prática segundo Tomás se localiza na confluência do apetite e da razão, isto é, descobrir e realizar o apetite reto<sup>637</sup>, através de um processo deliberativo e eletivo que implica partir dos princípios mais gerais e primeiros da ordem da ação, que pertencem ao hábito da sindérese para descobrir na contingência, através da atividade da prudência, os fins próximos que dispõem o homem para a realização do seu fim último.

---

<sup>636</sup> Cf. Bourque, Vernon J. El principio de la sinderesis: fuentes y funcion en la ética de Tomás de Aquino, *Sapientia*, 1980, Vol. XXXV, pp. 615-626. O autor mostra que a origem da fórmula “*faça o bem e evite o mal*” é certamente bíblica, presente nas especulações dos autores cristãos nos oito séculos que precederam Tomás de Aquino.

<sup>637</sup> “Ad tertium dicendum quod verum intellectus practici aliter accipitur quam verum intellectus speculativi, ut dicitur in VI Ethic. Nam verum intellectus speculativi accipitur per conformitatem intellectus ad rem. Et quia intellectus non potest infallibiliter conformari rebus in contingentibus, sed solum in necessariis; ideo nullus habitus speculativus contingentium est intellectualis virtus, sed solum est circa necessaria. Verum autem intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum. Quae quidem conformitas in necessariis locum non habet, quae voluntate humana non fiunt, sed solum in contingentibus quae possunt a nobis fieri, sive sint agibilia interiora, sive factibilia exteriora. Et ideo circa sola contingentia ponitur virtus intellectus practici, circa factibilia quidem, ars; circa agibilia vero prudentia.” *Suma de teologia*, Ia IIae, q. 57, a.5, ad. 3. Cf. Belloy, Camille de. La vérité de l’agir selon saint Thomas d’Aquin. *Revue Thomiste*, n° 104, p. 103-125, 2004. O autor mostra que não se pode interpretar Tomás dentro de um intelectualismo absoluto, pois para ele o intelecto e o apetite não são faculdades independentes e rivais, isto é, ambos pertencem à razão humana, onde a faculdade afetiva é ordenada a faculdade intelectual. Assim, o apetite racional segue naturalmente a apreensão do intelecto e da mesma forma o apetite sensível segue o *imperium* da razão.

## 5 CONCLUSÃO

Foi possível perceber, a partir dos textos, a evolução do refinamento do conceito de *sindérese* na obra de Santo Tomás de Aquino. Embora seja evidenciado que Tomás sempre concebeu a *sindérese* como um hábito natural, há uma linha que se desenvolve a partir do *Escrito sobre as Sentenças* onde o conceito de *sindérese* ainda é tratado num vocabulário próximo de uma visão voluntarista, como também inspirado no tratamento tradicional de Felipe o Chanceler. Depois, no *De veritate*, encontramos já a tendência de Tomás em desfazer os equívocos relacionados à concepção da *sindérese* a partir da tese da “potência com hábito”, lançando mão, para tanto, principalmente de conceitos provindos do vocabulário aristotélico. Por último, este delineamento se completa com a *Suma de teologia*, onde Tomás definitivamente não se refere mais à idéia da *sindérese* como potência ou ainda como potência com hábito, justificando a mesma apenas como um hábito natural dos primeiros princípios da razão prática. Como observa Torrel<sup>638</sup>, para compreendermos a evolução da teologia de Santo Tomás de Aquino há um percurso obrigatório que começa no *Escrito sobre as Sentenças* e passa pelo *De veritate* para chegar até a *Suma de teologia*. Assim, parece que a *sindérese* é mais um exemplo que vem corroborar esta observação.

O termo *sindérese*, como se constata neste estudo, tem uma história no mínimo curiosa, pois, mesmo havendo dúvidas sobre sua origem e sobre a imprecisão de seu conceito, ele foi incorporado obrigatoriamente nos sistemas filosóficos dos grandes

---

<sup>638</sup>Torrel, J. P. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino*. p. 79.

expoentes do pensamento medieval, ganhando um status especial na psicologia moral, servindo aos propósitos tanto de perspectivas voluntaristas como intelectualistas. Assim, a despeito da imprecisão sobre a origem do termo *sindérese* e das confusões em relação ao termo *consciência*, o vigor de seu conceito se evidencia no fato de que a *sindérese* contribuiu significativamente para o arrefecimento gradual da evidência da tradição agostiniana da *ratio superior e ratio inferior*, dando oportunidade a Tomás de incorporar a psicologia racional aristotélica representada principalmente pela tese do intelecto-hábito.

Da mesma forma, pode-se afirmar que a sorte de tal termo se deve principalmente à preocupação das especulações teológicas em torno da questão do pecado, conforme sugeria a *Glosa* de Jerônimo ao se referir ao pecado de Caim e ao seu remorso, pois percebe-se que é esse o pano de fundo presente na maioria dos textos referidos à *sindérese*, onde transparece que o maior problema é compreender em que medida a razão e a vontade são responsáveis pelo erro, ou ainda, em que medida elas podem contribuir para que homem supere seu estado de pecado e se conduza pelos desígnios de Deus. Por isso, no contexto teológico, a *sindérese* representa no homem uma retidão imutável, pois é natural, uma garantia ontológica da bondade do ser impressa na alma racional pelo seu Criador. Por outro lado, no contexto filosófico, a *sindérese* é a garantia moral de que o homem pode também descobrir pelo esforço de sua razão aquilo que já lhe é dado pela revelação, ou seja, que o homem deve buscar o bem e evitar o mal, possibilitando que na contingência do agir humano se reflitam os propósitos da lei eterna.

Por outro lado, o conceito designado pelo termo *sindérese* se apresentou como um catalizador no sentido de agregar e integrar em torno de si elementos tão diversos que

provinham da tradição dos Padres da Igreja tanto latinos como gregos que afirmavam a presença no homem de um julgamento natural reflexo da ordem da razão eterna, da tradição neo-platônica representada pelo “princípio da continuidade” evidenciado nas “autoridades” de Dionísio, da tradição aristotélica principalmente pelo paralelo estabelecido entre a *sindérese* e o *intellectus principiorum* para defini-la propriamente como um hábito, como também da tradição dos decretistas romanos através do legado da concepção de uma lei natural presente no homem base para o *jus gentium*. No esforço para tal confluência chama a atenção a técnica característica dos pensadores medievais, herdada de Abelardo, que Tomás aplicava para conciliar todas essas “autoridades” de origem tão diversas, apoiando-se na polissemia dos termos para encontrar, dentre seus sentidos, aquele que corroborava o seu pensamento.

Sobretudo, estudar o pensamento de Tomás de Aquino não é meramente estudar um copista de Aristóteles como muitos sugerem. Principalmente no que diz respeito à problemática da *sindérese* e de suas relações, Tomás é um inovador, pois através da questão da *sindérese* ele faz convergir a filosofia moral de Aristóteles com a teologia cristã dos Padres da Igreja, ou seja, insere a *Ética a Nicômaco* na perspectiva da revelação, o que não significa mera justaposição de teorias ou deturpação de uma teoria para elevação de outra, mas sim observa-se no pensamento tomasiano a honestidade intelectual de fazer emergir o inteligível que subjaz em ambas.

A partir do exame das questões tradicionais sobre a *sindérese* nota-se que as mesmas não se apresentam de forma tão problemática quanto suas correlações. Isto é, ficou claro que para Tomás a *sindérese* se define como um hábito natural dos primeiros

princípios da ação pertencente à razão prática, como também que ela não é a responsável pela falibilidade do raciocínio moral e que sempre se encontra presente de alguma forma em todo ser racional. Já nas relações da *sindérese* com a consciência, a prudência e a lei natural e dessas entre si, emergem muitos pontos conflitivos, sobre os quais não se pode ainda dar aqui um tratamento claro e definitivo. Nesse sentido, as duas questões mais problemáticas se dão em torno do conteúdo dos primeiros princípios da ordem da ação e de como esses princípios universais são aplicados na ação particular. Assim, a primeira questão exige uma maior atenção na relação da *sindérese* com os preceitos da lei natural, enquanto a segunda demanda um maior esclarecimento da relação da *sindérese* com a consciência e a prudência, bem como de uma melhor distinção entre essas e da natureza de suas atividades no raciocínio prático. Ainda, como decorrência desses problemas, tem-se que analisar mais de perto a questão da *falácia naturalista* de um lado, e de outro, a questão de como a razão universal conhece o particular.

Contudo, pode-se tentar integrar os conceitos envolvidos nessa problemática da seguinte maneira: no raciocínio moral estão envolvidos elementos cognitivos e apetitivos, isto é, a ação moral é o resultado da forma como se relacionam a razão, a vontade e os desejos. Como a razão e a vontade são potências racionais, elas podem direcionar-se aos opostos, para o bem ou para o mal, nesse sentido a razão e a vontade se denominam deliberativas. Por sua vez, a razão enquanto deliberativa se denomina o ato da consciência que aplica os princípios universais da *sindérese* aos casos particulares, porém sem considerar a atividade da parte afetiva. Por outro lado, a vontade enquanto deliberativa se denomina a potência do livre arbítrio, pois pode-se ou não escolher realizar o ditame da

consciência. Assim, a escolha em seguir ou não o ditame da consciência dependerá de como a potência do livre arbítrio é influenciada pela virtude da prudência, pois, por um lado, ela deverá impedir que as paixões e os maus hábitos desviem o homem da reta razão, isto é, comandando as virtudes morais para que encontrem o justo meio; por outro lado, por ser uma virtude intelectual, a prudência acrescentará ao ato da consciência informações das circunstâncias em que o ato será realizado, evitando assim que o livre arbítrio siga incondicionalmente os ditames da consciência, sendo que esta é falível. Por tudo isso, pode-se dizer que a virtude da prudência é a aplicação condicional dos princípios universais da razão natural (hábito da *sindérese*) ao caso particular, bem como é o direcionamento dos fins próximos para o fim último para o qual tende o homem pela vontade natural.

Não importa qual deve ser a questão primeira a ser tratada, se é a *sindérese*, a consciência, a lei natural ou a prudência, pois necessariamente elas acabam uma nas outras, como num círculo; portanto, ninguém pode isolá-las em categorias estanques de pesquisa, pois é uma demanda intrínseca da obra de Tomás de Aquino, por apresentá-las como um grande sistema. Assim, o maior mérito desta pesquisa seria proporcionar ao leitor e ao estudante brasileiro, o acesso à problemática da *sindérese* e de suas relações, isto é, em localizar e apontar os elementos essenciais que se constituem no ponto de partida para a compreensão dessa questão. Enfim, é um estudo pormenorizado dos textos, onde se enfatiza o trabalho de tradução de textos da obra de Tomás ainda não disponíveis em língua portuguesa, bem como se torna mais uma possibilidade para que estudantes brasileiros entrem em contato com a literatura internacional sobre a *sindérese*, já que nas revistas especializadas em filosofia no Brasil pouco se tem tratado sobre a mesma. Por outro lado, é

mais uma contribuição no debate contemporâneo no que se refere a fundamentação dos discursos da filosofia moral, propiciando uma reflexão principalmente sobre a concepção dos primeiros princípios da ordem moral, o que vem de encontro à relevância que hoje se dá às questões epistemológicas dentro do debate moral.



## 6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. 2. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1982.

ALBERTI MAGNI, *Opera Omnia*. edita cura A. Borgnet, V. XXXV, *Secunda Pars Summae de Creaturis*. Parisiis, 1896.

ALEXANDRE DE HALES. *Summa theologica*. Ed. Quaracchi, t. 2, 1928.

ALLAN, D. J. Aristoteles account of the origin of moral principles. *Actes du XI Congrès International de Philosophie*, Bruxelles, Vol. XII, 1953.

ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. 4 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991, V. II (Os pensadores).

ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea*. Aristoteles latinus. XXVI 1-3. Fasciculos. Quartus Translatio Roberti Grosseteste Lincolniensis. Bruxelles, 1973.

ARISTOTLE. *Nicomachean ethics*. Sixth printing. Chicago: Enciclopaedia Britannica, 1996.

BELLOY, Camille de. La vérité de l'agir selon saint Thomas d'Aquin. *Revue Thomiste*, n° 104, pp. 103-125, 2004.

BERGOMO, Petri de. *Tabula Aurea*. Paris: Bibliopolam, 1880.

BÍBLIA SAGRADA: Edição Pastoral. São Paulo: Paulus, 1990.

BILLY, D.J. Aquinas on the content of synderesis. *StMor*, n° 29, pp.61-83, 1991.

-----Aquinas on the relations of prudence. *StMor*, n° 33, pp. 235-264, 1995.

BIRD, O. How to Read an article of the *Summa*. *The New Scholasticism*. Washington, V. XXVII, pp. 129-159, 1953.

BLANCHE, F. A. Le vocabulaire de l'argumentation et la structure de l'article dans les ouvrages de Saint Thomas. *Revue des sciences philosophiques et theologiques*. Paris, quatorzième année, n° 2, avril, 1925., pp.167-187.

BLIC, J. Synderèse ou Conscience? In: *Revue d'ascetique et de mystique*. Vol. 6, pp. 146-157, 1949.

BONAVENTURE. *II libro Sententiarum*. Ed. Quaracchi, t. 2, 1885.

BOURKE, Vernon J. El principio de la sinderesis: fuentes y función en la ética de Tomás de Aquino. *Sapientia*, n° 35, pp.614-626, 1980.

CANCRINI, Antonio. *Syneidesis*: Il tema semantico della “con-scientia” nella Grecia antica. Roma: Edizioni dell’ Áteneo , 1970.

CHENU, M. D. *Introduction à l’étude de Saint Thomas D’ Aquin*. Paris, Montreal: Vrin, Inst. D’ Études Médiévales, 1950, pp. 106-131.

DEFERRARI, Roy et al. *A lexicon of St. Thomas Aquinas*.Baltimor: Catholic University of America Press, 1948.

DEMAN, Th. *La prudence*.Deuxième Édition. Editions de la revue des jeunes. Paris: Desclée, 1949.

FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Clarendon press, 2003.

GAUTHIER,. *L’Ethique à Nicomaque*. Deuxième Édition. Paris, 1970.

GILSON, E. *A existência na filosofia de S. Tomás*. São Paulo: Duas Cidades, 1962,

GILSON, É. *A filosofia na Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

GONZALES, Ana Marta. *Moral, Razon y Naturaleza*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra S. A.

GREENE, R. A. Synderesis, the spark of conscience, in the english renaissance. *Journal of the History of ideas*. Vol. 52, nº 2, April/June, pp.195-219, 1991.

----- . Instinct of nature: natural law, synderesis, and the moral sense. *Journal of the History of ideas*. Vol. 58, nº 2, April, pp. 173-198, 1997.

GRISEZ, Germain G. *The first principle of practical reason*. In: Kenny, Anthony(ed.) *Aquinas: A collection of critical essays*, London/Melbourne: Mc Millan, pp. 340-382, 1970.

JAFFA, Harry V. *Thomism and Aristotelianism: A study of the Commentaru by Thomas Aquinas on de Nicomachean Ethics*. Chicago: The University Chicago Press, 1952.

LALANDE, A. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. 7 édition. Paris: Universitaires de France, 1956.

LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de filosofia II: Ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1988.

LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de Filosofia III: filosofia e cultura*. São Paulo: Loyola, 1997.

LOTTIN, Odon. *Études de morale : Histoire et Doctrine*. Belgique: J. Duculot, 1961. p. 172.

----- . *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*. Gembloux-Bélgique: Éditeur J.Duculot, 1948. Tomo II (Problèmes de morale).

LUPI, J. *Tomás lê Orígenes*. In: De Boni, L. A.; Pich, R. H. (org.). *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente Medieval*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004. p.487-497.

MACINTYRE, Alasdair. *First principles, final ends and contemporary philosophical issues*. 2.nd. Milwaukee: Marquette university Press. 1995.

----- . *Justiça de quem? Qual racionalidade?* Trad. Marcelo Pimenta Marques. São Paulo: Loyola, 1991.

MCINERNY, Ralph. *Ethica Thomistica: The moral philosophy of Thomas Aquinas*. Washington, D. C.: The CatholicaUniversity of America Press, 1997.

MISSIO, Edvaldo René. *A concepção de lei natural em Tomás de Aquino*. Campinas: Unicamp, 2001.(Dissertação de Mestrado).

MONTAGNES, B. L'axiome de continuité chez Saint Thomas. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, n° 52, pp. 201-221, 1968.

MULLIGAN, R.W. Ratio inferior and ratio superior in St. Albert and St. Thomas. *The Thomist*. Washington, Vol. XIX, n° 3, pp.339-367, July, 1956.

NASCIMENTO, C. A. R. do. *As autoridades da questão 84 da primeira parte da Suma Teológica de Tomás de Aquino*. In: De Boni, L. A. e Pich, R. H. (org.), *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente Medieval*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004, pp. 349-59.

----- . A prudência segundo Santo Tomás de Aquino. *Revista Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 20, n.62, pp. 365- 385, 1993.

NETTO, Francisco Benjamim de Souza. *Escritos políticos: Tomás de Aquino*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1995. (Clássicos do pensamento político)

PEGHAIRE, J. *Intellectus et ratio selon S. Thomas D'Aquin*. Paris; Ottawa: Vrin; Inst. D'Études Médiévales, 1936.

PERINE, Marcelo. “Phronesis”: um conceito inoportuno? *Kriterion*, 87, pp. 31-55, 1993.

POTTS, Timothy C. *Conscience*. In: Kretzmann, N.; Kenny, A.; Pinborg, J.(ed.).*The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University press, 1992.

ROSSET, Vincent. *L'index thomisticus*. Suíça: Universidade de Fribourg, 1989.

SENTENTIAE ANSELMII. Editadas por F. Bliemetzrieder, nos *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Band XVIII, Heft 2-3, Münster i. W., 1919

THOMAE AQUINATIS. *In Decem Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*. Opera Omnia.

THOMAE AQUINATIS. *Opera Omnia*. Disponível em : <<http://sophia.unav.es/alrcon/amicis/ctopera.html>> Pampilonae: Universitatis Studiorum Navarrensis, 2000.

THOMAE AQUINATIS. *Pars prima sumae theologiae*. Opera Omnia. Roma: Leonina, 1889.

THOMAE AQUINATIS. *Prima secundae summae theologiae*. Opera omnia. Roma: Leonina, 1892.

THOMAE AQUINATIS. *Quaestiones disputatae de malo*. Opera omnia. Roma: Leonina, 1982.

THOMAE AQUINATIS. *Quaestiones disputatae de veritate*. Opera omnia. Roma: Leonina, 1972.

THOMAE AQUINATIS. *Scriptum super libros sententiarum*. Paris: Lethielleux, 1929. Tomo II.

THOMAE AQUINATIS. *Scriptum super sententiis*. Paris: Lethielleux, 1933. Tomo III.

THOMAE AQUINATIS. *Secunda secundae summae theologiae*. Opera omnia. Roma: Leonina, 1895.

THOMAE AQUINATIS. *Super epistolas S. Pauli*. Roma: Marietti, 1953. Vol. II.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. São Paulo: Loyola, 2001. Vol. I, II, III.

TORREL, J.P. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e obra*. São Paulo: Loyola, 1999.



VERDES, L. Alvarez. La sineidesis en S. Pablo. *StMor*, nº 32, pp. 275-316, 1994.

WEINGARTNER, Paul. Aquinas' Theory of conscience from a logical point of view.  
*International Research Center Salzburg*.

WESTEBERG, Daniel. *Right Practical Reason: Aristotle, action, and prudence in Aquinas*.  
Oxford: Clarendon Press, 2002.