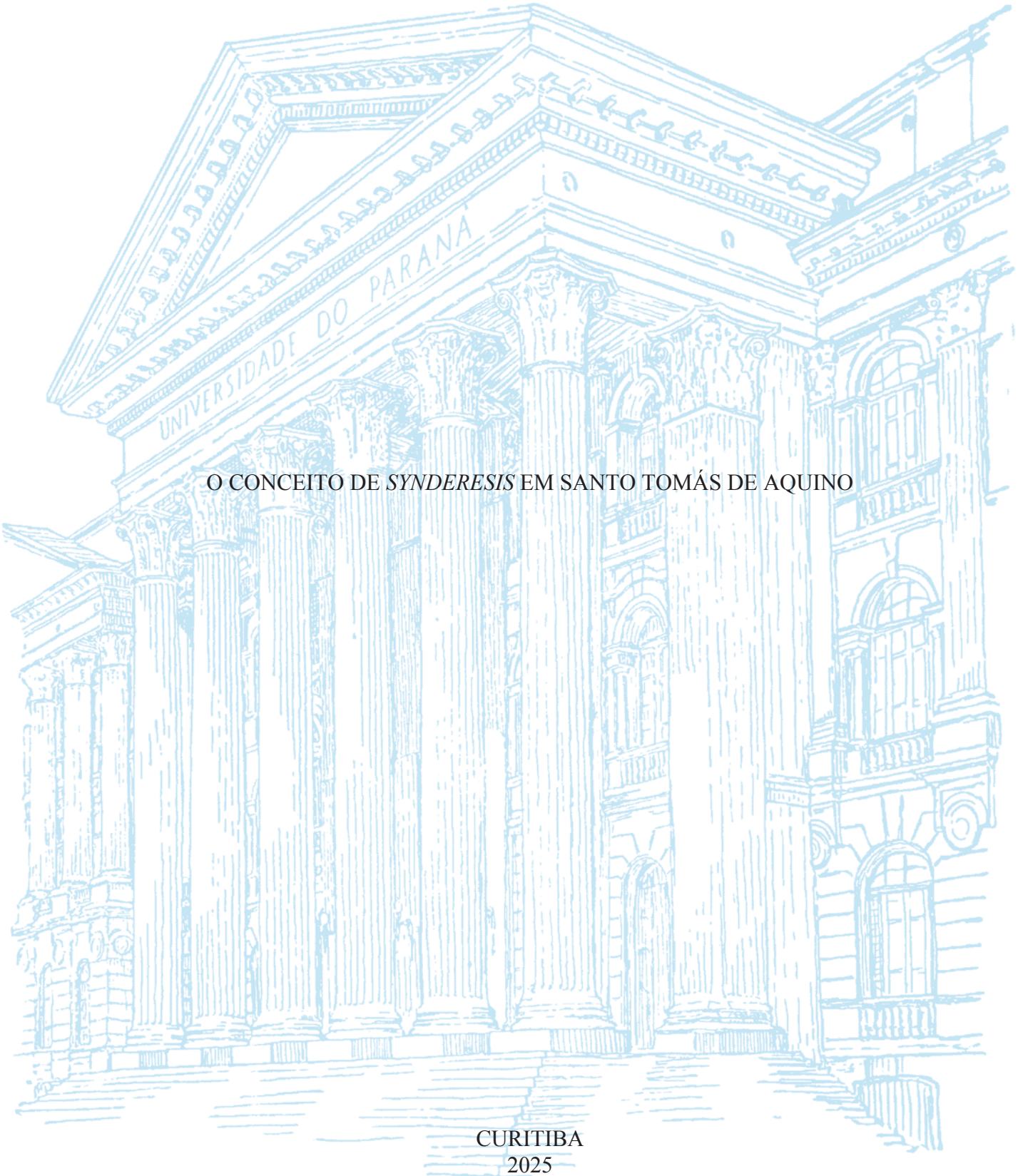
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

MARCO ANTÔNIO PENSAK



O CONCEITO DE *SYNDERESIS* EM SANTO TOMÁS DE AQUINO

CURITIBA
2025

MARCO ANTÔNIO PENSAK

O CONCEITO DE *SYNDERESIS* EM SANTO TOMÁS DE AQUINO

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em Filosofia, Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Lúcio Souza Lobo.

CURITIBA
2025

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS

Pensak, Marco Antônio
O conceito de *synderesis* em Santo Tomás de Aquino. / Marco Antônio Pensak. – Curitiba, 2025.
1 recurso on-line : PDF.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação do Mestrado em Filosofia.
Orientador: Prof. Dr. Lúcio Souza Lobo.

1. Tómas, de Aquino, Santo, 1225?-1274. 2. Verdade (Teologia Cristã). 3. Silogismo. 4. Ética cristã. I. Lobo, Lúcio Souza, 1965-. II. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação do Mestrado em Filosofia. III. Título.

Bibliotecária: Fernanda Emanoéla Nogueira Dias CRB-9/1607

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **MARCO ANTÔNIO PENSAK** intitulada: **O CONCEITO DE SYNDERESIS EM SANTO TOMÁS DE AQUINO: UM ESTUDO SOBRE A CENTELHA DIVINA NO HOMEM**, sob orientação do Prof. Dr. LUCIO SOUZA LOBO, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 19 de Fevereiro de 2025.

Assinatura Eletrônica
20/02/2025 15:03:44.0
LUCIO SOUZA LOBO
Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica
20/02/2025 15:31:30.0
ROGÉRIO MIRANDA DE ALMEIDA
Avaliador Externo (PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica
20/02/2025 13:32:36.0
DANIEL CORTELINE SCHERER
Avaliador Externo (CENTRO UNIVERSITÁRIO UNINTER)

Documento assinado eletronicamente de acordo com o disposto na legislação federal Decreto 8539 de 08 de outubro de 2015.
Gerado e autenticado pelo SIGA-UFPR, com a seguinte identificação única: 423335
Para autenticar este documento/assinatura, acesse https://siga.ufpr.br/siga/visitante/autenticacaoassinaturas.jsp e insira o codigo 423335

ATA Nº006.2025

ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE MESTRADO PARA A OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE EM FILOSOFIA

No dia dezenove de fevereiro de dois mil e vinte e cinco às 13:30 horas, na sala Online, Online, foram instaladas as atividades pertinentes ao rito de defesa de dissertação do mestrando **MARCO ANTÔNIO PENSAK**, intitulada**: O CONCEITO DE SYNDERESIS EM SANTO TOMÁS DE AQUINO: UM ESTUDO SOBRE A CENTELHA DIVINA NO HOMEM**, sob orientação do Prof. Dr. LUCIO SOUZA LOBO. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: LUCIO SOUZA LOBO (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), ROGÉRIO MIRANDA DE ALMEIDA (PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ), DANIEL CORTELINE SCHERER (CENTRO UNIVERSITÁRIO UNINTER). A presidência iniciou os ritos definidos pelo Colegiado do Programa e, após exarados os pareceres dos membros do comitê examinador e da respectiva contra argumentação, ocorreu a leitura do parecer final da banca examinadora, que decidiu pela APROVAÇÃO. Este resultado deverá ser homologado pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais definidos pelo programa. A outorga de título de mestre está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, LUCIO SOUZA LOBO, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos demais membros da Comissão Examinadora.

CURITIBA, 19 de Fevereiro de 2025.

Assinatura Eletrônica
20/02/2025 15:03:44.0
LUCIO SOUZA LOBO
Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica
20/02/2025 15:31:30.0
ROGÉRIO MIRANDA DE ALMEIDA
Avaliador Externo (PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica
20/02/2025 13:32:36.0
DANIEL CORTELINE SCHERER
Avaliador Externo (CENTRO UNIVERSITÁRIO UNINTER)

Documento assinado eletronicamente de acordo com o disposto na legislação federal Decreto 8539 de 08 de outubro de 2015.
Gerado e autenticado pelo SIGA-UFPR, com a seguinte identificação única: 423335
Para autenticar este documento/assinatura, acesse https://siga.ufpr.br/siga/visitante/autenticacaoassinaturas.jsp e insira o codigo 423335

Universidade Federal do Paraná
Setor de Ciências Humanas
Pós-graduação em Filosofia

ALTERAÇÃO DE TÍTULO DE DISSERTAÇÃO

Eu, Prof. Dr. Lúcio Souza Lobo, venho por meio deste comunicar a alteração do título da dissertação de mestrado de MARCO ANTÔNIO PENSAK. O novo título constará como: "O CONCEITO DE *SYNDERESIS* EM SANTO TOMÁS DE AQUINO".

Obs.: A banca examinadora solicitou a retirada do subtítulo: "UM ESTUDO SOBRE A CENTELHA DIVINA NO HOMEM", durante a defesa, ocorrida em 19 de fevereiro de 2025.

Curitiba, 18 de março de 2025.

Prof. Dr. Lúcio Souza Lobo - Orientador

Marco Antônio Pensak - Mestrando

Prof. Dr. Antônio Edmilson Paschoal
Coordenador do Programa de Pós-graduação em Filosofia - UFPR

Aos meus queridos pais, Antonio e Julita.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Professor Dr. Lúcio Souza Lobo, cuja generosidade em partilhar o saber, à maneira de um preceptor, foi essencial para o desenvolvimento desta pesquisa. Sua acolhida na Universidade Federal do Paraná (U.F.P.R.) e sua constante orientação constituíram um auxílio inestimável.

Ao Professor Dr. Rogério Miranda de Almeida, cuja sugestão do tema desta pesquisa foi decisiva, bem como pela amizade e pelo incentivo constante na busca da erudição.

Ao Professor Dr. Daniel Corteline Scherer, pela leitura atenta e pela acurada análise técnica, que contribuíram para o rigor desta investigação.

À Ordem de São Basílio Magno (O.S.B.M.), pelo estímulo constante aos estudos, à prática das virtudes e à contemplação da Verdade.

À Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, pela bolsa de estudos concedida.

À Biblioteca da Faculdade São Basílio Magno (FASBAM) e à The New York Public Library, cujo suporte bibliográfico foi essencial para a amplitude e a profundidade desta pesquisa.

Aos meus amigos, pela concórdia que nos une na busca pelo conhecimento da Verdade.

À minha família, pequena e querida, cujo amparo e incentivo sempre me foram dados para o seguimento do caminho das letras.

Domine, non nisi Te.
Sanctus Thomas Aquinas

Devo ocupar-me das coisas de meu Pai.
Lc II, 49.

Optima autem operatio hominis est operatio altissimæ potentiæ,
scilicet intellectus, ad nobilissimum objectum, quod est Deus.
Sanctus Thomas Aquinas, *Super Sent.*, I, q. I, a. 1.

E conhecereis a Verdade, e a Verdade vos libertará.
Jo VII, 32.

RESUMO

Estas reflexões, que estão organizadas em três capítulos, têm o objetivo principal de explorar o conceito de *synderesis* no pensamento de Santo Tomás de Aquino, buscando demonstrar que ela é um *habitus*. No primeiro capítulo, estudamos, sob a perspectiva de Aristóteles e Santo Tomás de Aquino, os instrumentos teóricos necessários que lançam as bases filosóficas para a compreensão da *synderesis* no domínio do *intellectus*. Entre esses, incluímos os primeiros princípios *per se nota*, o problema da inatidade e os conceitos de potência, ato, *habitus* e virtude. No segundo capítulo, apresentamos um contexto histórico-filosófico da *synderesis*, iniciando com o texto da *Glossa* de São Jerônimo de Estridão, que influenciou todas as elaborações posteriores, seguindo com o desenvolvimento desse conceito pelos pensadores medievais, primeiramente acerca de suas propriedades e depois sobre a sua natureza. Também examinamos a recepção e a interpretação da *synderesis* pelos grandes mestres medievais São Boaventura de Bagnoregio e Santo Alberto Magno, que representam duas vertentes de pensamento. O primeiro situando a *synderesis* no plano do *affectus* e o segundo no plano do *intellectus*. No terceiro capítulo, por fim, fizemos uma leitura detalhada das discussões de Santo Tomás de Aquino em relação à *synderesis.* Partimos da obra de sua juventude, o *Scriptum Super Sententiis*, passamos pelas *Quæstiones Disputatæ De Veritate*, escrita durante o seu primeiro período de regência na Universidade de Paris, chegando até a obra de sua maturidade intelectual, a *Summa Theologiæ*. Nesta última, a *synderesis* é definida como o *habitus* dos primeiros princípios operativos *per se nota*, responsável tanto por fornecer a premissa maior do silogismo moral, quanto por julgar a decisão articulada na conclusão desse mesmo silogismo. De resto, evidenciamos, na filosofia de Santo Tomás de Aquino, a *synderesis* como o ponto de convergência entre o fundamento último da Metafísica e a ação moral do homem.

Palavras-chave: *Synderesis*; *Intellectus Principiorum*; *Habitus*; Verdade; Primeiros Princípios.

ABSTRACT

These reflections, organized into three chapters, aim to explore the concept of *synderesis* in the thought of Saint Thomas Aquinas, seeking to demonstrate that it constitutes a *habitus*. In the first chapter, we examine, from the perspective of Aristotle and Saint Thomas Aquinas, the theoretical tools necessary to establish the philosophical foundations for understanding *synderesis* within the domain of the *intellectus*. Among these, we include the self-evident first principles *per se nota*, the problem of innateness, and the concepts of potency, act, *habitus*, and virtue. In the second chapter, we present a historical-philosophical context for *synderesis*, beginning with the text of the *Glossa* by Saint Jerome of Stridon, which influenced all subsequent elaborations. We then follow the development of this concept by medieval thinkers, first regarding its properties and later its nature. We also examine the reception and interpretation of *synderesis* by the great medieval masters Saint Bonaventure of Bagnoregio and Saint Albert the Great, who represent two distinct ways of thought: the former situating *synderesis* within the realm of the *affectus* and the latter within the realm of the *intellectus*. Finally, in the third chapter, we conduct a detailed examination of Saint Thomas Aquinas's discussions on *synderesis*. We begin with his early work, the *Scriptum Super Sententiis*, proceed through the *Quæstiones Disputatæ De Veritate*, written during his first teaching period at the University of Paris, and conclude with his intellectual masterpiece, the *Summa Theologiæ*. In this final work, *synderesis* is defined as the *habitus* of the self-evident operative first principles *per se nota*, responsible both for providing the major premise of the moral syllogism and for judging the decision articulated in the conclusion of that syllogism. Moreover, we highlight *synderesis* in Saint Thomas Aquinas's philosophy as the point of convergence between the ultimate foundation of Metaphysics and the moral action of man.

Keywords: *Synderesis*; *Intellectus Principiorum*; *Habitus*; Truth; First Principles.

LISTA DE ABREVIATURAS

Obras de Santo Tomás de Aquino:

DV.	*– Quæstiones Disputatæ De Veritate*
Quodl.	*– Quæstiones De Quodlibet*
ScG.	*– Summa contra Gentiles*
STh.	*– Summa Theologiæ*
Super APo.	*– Expositio Libri Posteriorum Analyticorum*
Super Metaph.	*– Sententia Libri Metaphysicæ*
Super Rom.	*– Super Epistolam Beati Pauli Apostoli ad Romanos Lectura*
Super Sent.	*– Scriptum Super Sententiis*

Obras de Aristóteles:

APo.	*– Analytica Posteriora*
APr.	*– Analytica Priora*
Cat.	*– Categoriæ*
DA.	*– De Anima*
EN.	*– Ethica Nicomachea*
Metaph.	*– Metaphysica*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....17

1 INSTRUMENTOS TEÓRICOS PARA A COMPREENSÃO DO CONCEITO DE *SYNDERESIS* 23

1.1 OS PRIMEIROS PRINCÍPIOS *PER SE NOTA*.....24
1.1.1 O conhecimento da totalidade da realidade na Antiguidade 25
1.1.2 A teoria aristotélica do conhecimento da totalidade da realidade 26
1.1.3 O itinerário proposto por Aristóteles para se chegar à *scientia*.....28
1.1.4 O Princípio de Não-Contradição em Aristóteles 29
1.1.5 O conhecimento dos primeiros princípios *per se nota* segundo Aristóteles 31
1.1.6 O termo *principium* em Santo Tomás de Aquino.....35
1.1.7 Os princípios em Santo Tomás de Aquino 37
1.1.8 Os primeiros princípios *per se nota* em Santo Tomás de Aquino.....39
1.1.9 O problema do uso do termo *innatus* 49
1.1.10 Algumas considerações 59

1.2 A POTÊNCIA E O ATO.....60
1.2.1 A potência e o ato em Aristóteles.....61
1.2.2 A potência e o ato em Santo Tomás de Aquino 64
1.2.3 Algumas considerações 67

1.3 O *HABITUS*.....68
1.3.1 O termo *habitus* 68
1.3.2 O *habitus* em Aristóteles 70
1.3.3 O *habitus* em Santo Tomás de Aquino.....73
1.3.4 Algumas considerações 77

1.4 A VIRTUDE 78
1.4.1 A virtude em Aristóteles.....78
1.4.2 A virtude em Santo Tomás de Aquino 82
1.4.3 Algumas considerações 85

2 UMA CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICO-FILOSÓFICA DA *SYNDERESIS* 87

2.1 A GÊNESE DO TERMO *SYNDERESIS* 89
2.1.1 O texto da *Glossa* de São Jerônimo.....91
2.1.2 A recepção do período patrístico pelos pensadores medievais latinos.....94
2.1.3 Da *Glossa* de São Jerônimo ao termo *synderesis* 97
2.1.4 Algumas considerações 109

2.2 OS PRIMEIROS MEDIEVAIS QUE ESPECULARAM SOBRE A *SYNDERESIS*...110
2.2.1 Stephen Langton 110
2.2.2 Godofredo de Poitiers.....112
2.2.3 Alexander Neckan 113
2.2.4 Guilherme de Auxerre 114
2.2.5 Rolando de Cremona 116
2.2.6 Guilherme de Auvergne 119
2.2.7 Algumas considerações 120

2.3 FELIPE, O CHANCELER, E O PRIMEIRO TRATADO SOBRE A *SYNDERESIS* .122
2.3.1 Se a *synderesis* é uma potência da alma ou um *habitus connaturalis*, que existe na alma desde o princípio 123
2.3.2 Se a *synderesis*, sendo considerada como uma potência da alma, ela pode ser a mesma potência ou não do livre-arbítrio ou da razão.....127
2.3.3 Se a *synderesis* pode pecar e se nela, por ser uma potência da alma, existe pecado 131
2.3.4 Se a *synderesis* pode se extinguir de modo a não murmurar mais contra o pecado 134
2.3.5 Algumas considerações 135

2.4 A *SYNDERESIS* E A *CONSCIENTIA* SEGUNDO OS GRANDES MESTRES MEDIEVAIS ANTERIORES A SANTO TOMÁS DE AQUINO.....136
2.4.1 São Boaventura de Bagnoregio 137
2.4.1.1 O Tratado Sobre a *Conscientia* 141
2.4.1.2 O Tratado Sobre a *Synderesis* 145
2.4.2 Santo Alberto Magno 148
2.4.2.1 O Tratado Sobre a *Synderesis* 149

2.4.2.2 O Tratado Sobre a *Conscientia* 160
2.4.3 Algumas considerações 168

3 A *SYNDERESIS* EM SANTO TOMÁS DE AQUINO 171

3.1 A *SYNDERESIS* NOS *SUPER SENTENTIIS* 175
3.1.1 *Super Sent.*, II, d. XXIV, q. II, a. 3: a natureza da *synderesis* 177
3.1.2 *Super Sent.*, II, d. XXXIX, q. III, a. 1: as propriedades da *superior scintilla rationis* 185
3.1.3 Algumas considerações 195

3.2 A *SYNDERESIS* NO *DE VERITATE* 198
3.2.1 *DV.*, q. XVI, a. 1: a natureza da *synderesis* 198
3.2.2 *DV.*, q. XVI, a. 2: a propriedade da *synderesis* de cometer um mal moral 224
3.2.3 *DV.*, q. XVI, a. 3: a propriedade da *synderesis* de se extinguir em alguns 233
3.2.4 Algumas considerações 239

3.3 A *SYNDERESIS* NA *SUMMA THEOLOGIÆ* 241
3.3.1 *STh.*, I, q. LXXIX, a. 12: a *synderesis* 242
3.3.2 Algumas considerações 248

CONCLUSÃO 255

REFERÊNCIAS 259

APÊNDICE A – RECOLTA DO TERMO *SYNDERESIS* 275
APÊNDICE B – OCORRÊNCIAS DO TERMO *SYNDERESIS* 299
APÊNDICE C – O TERMO *SYNDERESIS* NO *CORPUS THOMISTICUM* 303
APÊNDICE D – A *AUCTORITAS* NOS TRATADOS DE SANTO TOMÁS DE AQUINO SOBRE A *SYNDERESIS* E A *CONSCIENTIA* 305
APÊNDICE E – O COMENTÁRIO DO CARDEAL CAETANO SOBRE A *SYNDERESIS* 337

INTRODUÇÃO

O objetivo principal destas reflexões é explorar o conceito de *synderesis* no pensamento de Santo Tomás de Aquino, buscando demonstrar que ela é um *habitus*. Como se sabe, foram três os grandes momentos que marcaram o nascimento e o desenvolvimento das teorias medievais psicológicas, nos quais o conceito de *synderesis* está inserido: o contexto pagão – greco-romano –, e o cristão primitivo; a tradição da Primeira Escolástica; e, posteriormente, a tradição da Alta Escolástica. Deve-se, pois, inicialmente reconhecer as intuições de Sócrates e Platão acerca do imperativo "conhece-te a ti mesmo", bem como o pensamento de Aristóteles no que diz respeito aos atos voluntários, responsáveis pela virtude enquanto excelência da alma. Outrossim, considere-se um fragmento de Demócrito (460–370 a.C.), no qual é possível encontrar o uso do termo συνειδήσει para indicar a consciência de uma falta moral. No que tange ao contexto cristão primitivo, a discussão sobre a *synderesis* tem as suas raízes não somente em uma perspectiva de conhecimento racional, mas também em um plano empírico, tendo como ênfase as metáforas dos rins e do coração – sedes das emoções e do discernimento no Antigo Testamento, e como referência principal a própria visão divina, principalmente por meio de São Paulo Apóstolo, que desenvolve a questão daquilo que mais tarde se chamaria lei natural. Quanto aos Padres da Igreja, o "conhece-te a ti mesmo" e as virtudes estão vinculadas à dinâmica da interiorização e do discernimento ético, que pressupõe a liberdade ou os atos voluntários. Esta última questão se encontra sobretudo em pensadores que se situam entre a Antiguidade Tardia e o início da Idade Média, tais como Orígenes, São Basílio Magno, Santo Agostinho de Hipona, São João Damasceno e também São Jerônimo de Estridão. Este último, em seu comentário à Profecia de *Ezequiel*, vincula essa questão à teoria da alma tripartite de Platão. Ao empregar a expressão *scintilla conscientiæ* e aquele que seria o termo *synderesis* entre os pensadores medievais para se referir ao princípio que orienta e corrige moralmente as potências racional, irascível e concupiscível, São Jerônimo faz com que o seu texto, até os dias de hoje, seja o ponto de partida para estudos relacionados ao conceito de *synderesis*. Ora, a Primeira Escolástica recebeu esse comentário elaborado por São Jerônimo e inicio as suas reflexões no século XII com um grande impulso dado por meio das *Sententiæ* de Pedro Abelardo, que se tornou o livro padrão de teologia da época, ao qual os medievais, para ingressarem no meio acadêmico, deveriam tecer seus comentários. Disso, surgiram as primeiras reflexões acerca das propriedades da *synderesis* até a concepção daquilo que ficou conhecido como o seu primeiro tratado, escrito por Felipe, o Chanceler, que, além de suas propriedades,

discutiu também a sua natureza, formulando a expressão *potentia habitualis*. Após, começaram a surgir os primeiros tratados conjugados acerca da *synderesis* e da *conscientia*, que foram assimilados pela Alta Escolástica, no século XIII. Nesta época, as elaborações dos predecessores foram retomadas e desenvolvidas por dois mestres medievais: São Boaventura de Bagnoregio e Santo Alberto Magno. O primeiro colocou a *conscientia* na dimensão cognitiva e a *synderesis* no domínio do *affectus*. O segundo, por sua vez, colocou a *synderesis* na dimensão cognitiva e trata da *conscientia* como a conclusão de um silogismo, o que influenciou diretamente o pensamento de Santo Tomás de Aquino, que fez uma reflexão sistemática, uma elaboração tendente a uma síntese que possui um processo de amadurecimento ao longo de sua vida intelectual, pois além de discutir as questões sobre a *synderesis* em seus *Scriptum Super Sententiis* e nas *Quæstiones Disputatæ De Veritate* durante a sua juventude, ele as retomou na sua *magnum opus*, a *Summa Theologiæ*. Diante deste breve panorama, podemos nos indagar: 01) quais são os instrumentos teóricos necessários para a compreensão do conceito de *synderesis*? 02) qual é o seu contexto histórico-filosófico? 03) como as questões sobre a natureza e as propriedades da *synderesis* são retomadas e reinterpretadas na perspectiva própria de Santo Tomás de Aquino?

Com efeito, é impossível dissociar o pensamento de Santo Tomás de Aquino relativo à *synderesis* de toda a tradição que o precedeu. Por isso, ao levar em conta todo esse arcabouço, Santo Tomás de Aquino indaga se a *synderesis* é uma potência ou um *habitus*, se ela pode errar moralmente e se ela pode se extinguir em alguns indivíduos, assim como se a *conscientia* é uma potência, um *habitus* ou um ato, se ela pode errar moralmente e se ela obriga. Todas estas questões são racional e sistematicamente formuladas pelo Aquinate visando uma síntese que ele apresenta na *Summa Theologiæ*. Em meio a isso, embora Santo Tomás de Aquino seja um tributário da doutrina aristotélica da *tabula rasa* e se empenhe, ao nosso parecer, de todos os modos para salvá-la, rejeitando a crença de que os homens têm um conhecimento *a priori* sobre qualquer coisa, ele aceita e desenvolve a teoria de que há posse de "certas" disposições conaturais para conhecer a realidade e, ao fim e ao cabo, alcançar a verdade. E do mesmo modo que o intelecto tem um *habitus* natural para apreender os primeiros princípios *per se nota* no domínio da razão especulativa, tem um *habitus* para apreender os primeiros princípios *per se nota* que formam o fundamento da lei natural, isto é, fazer o bem e evitar o mal.

A partir desse panoramo, dividiremos nosso estudo em três capítulos, organizados de maneira a seguir uma progressão lógica e articulada, isto é, os dois primeiros capítulos possuem um caráter geral, no sentido em que um é mais abrangente, enquanto que o outro se configura como um interlúdio histórico. O último capítulo, por sua vez, possui um caráter mais específico,

fundamentando e justificando o título e o objetivo principal que queremos alcançar nesta pesquisa.

Assim, no *primeiro capítulo*, estabeleceremos os instrumentais teóricos necessários para a compreensão do conceito de *synderesis* na filosofia de Santo Tomás de Aquino, precisamente: os primeiros princípios *per se nota*; a potência e o ato; o *habitus* e a virtude. Quanto aos *primeiros princípios per se nota*, examinaremos a ideia de que os primeiros princípios são o fundamento que permitem ao homem o conhecimento da verdade, um tema que contextualizaremos desde a Antiguidade, principalmente por meio da teoria aristotélica do conhecimento da totalidade da realidade. Nós exploraremos o itinerário dos discursos ou níveis do conhecimento propostos por Aristóteles para se fazer *scientia* e chegar à verdade, isto é, onde não há possibilidade de erro, com ênfase no Princípio de Não-Contradição. Em seguida, avançaremos para a interpretação de Santo Tomás de Aquino dos primeiros princípios *per se nota*, considerando a ampliação do campo teorético para o campo prático que ele mesmo opera. Por fim, exploraremos as controvérsias terminológicas que dizem respeito à sua origem, como o uso do termo *innatus*. Quanto às polaridades *potência e ato*, nós examinaremos como Aristóteles resolve o problema do movimento negado por Parmênides com a finalidade de compreender o dinamismo intrínseco ao homem no seu movimento em direção à plenitude do conhecimento e também da ação moral. Estudaremos, então, a formulação aristotélica dessa relação e depois a sua reelaboração no pensamento de Santo Tomás de Aquino. Quanto ao conceito de *habitus*, nós verificaremos como ele desempenha papel essencial de um organismo próprio do domínio cognitivo entre a potência e o ato, que possui os primeiros princípios *per se nota* e é uma disposição estável, no sentido de que não possui movimento. A nossa análise recairá propriamente sobre o significado do termo em si, sua aplicação no *Corpus Aristotelicum* e a sua sistematização por Santo Tomás de Aquino. Por fim, quanto à virtude, estudaremos o conceito a fim de diferenciá-lo do próprio conceito de *habitus*, mas o enfatizando como algo que perfecciona os atos humanos ao bem, tanto em Aristóteles quanto em Santo Tomás, permitindo assim situar o papel da *synderesis* na ação moral.

No *segundo capítulo*, examinaremos a evolução histórico-filosófica da *synderesis*: a gênese do termo *synderesis*; os primeiros medievais que especularam sobre a *synderesis*; Felipe, o Chanceler, e o primeiro tratado sobre a *synderesis*; e a *synderesis* e a *conscientia* segundo os grandes mestres medievais anteriores a Santo Tomás de Aquino. Quanto à gênese do termo *synderesis*, o nosso ponto de partida será a tradução e o exame do texto da *Glossa* de São Jerônimo de Estridão, precisamente em seu comentário à Profecia de *Ezequiel*, no qual o termo aparece pela primeira vez na literatura. Em seguida, investigaremos a recepção do período

patrístico, com destaque para esse texto base, pelos pensadores medievais. Culminaremos nossa análise na trajetória que conduz da interpretação do texto *Glossa* até o desenvolvimento do conceito de *synderesis* na Idade Média. Quanto aos primeiros medievais que especularam sobre a *synderesis*, exploraremos aqueles textos que trataram explicitamente da *synderesis*, começando por Stephen Langton, seguido por Godofredo de Poitiers, Alexander Neckan, Guilherme de Auxerre, Rolando de Cremona e Guilherme de Auvergne. Examinaremos as particularidades de cada autor em relação à *synderesis*, identificando as suas contribuições no desenvolvimento do conceito, principalmente no âmbito de suas propriedades. Quanto a Felipe, o Chanceler, e o primeiro tratado sobre a *synderesis*, veremos que, entre os medievais, a reflexão alcança um novo patamar, pois, além das propriedades, é investigada a natureza da *synderesis*. Propriamente, as questões centrais do tratado desenvolvido por Felipe, o Chanceler, são: se a *synderesis* é uma potência da alma ou um *habitus connaturalis*, sua relação com o livre-arbítrio e com a razão, a possibilidade de pecado nela, e se ela pode se extinguir. Por fim, examinaremos a *synderesis* e a *conscientia* segundo os grandes mestres medievais anteriores a Santo Tomás de Aquino, destacando as contribuições de São Boaventura de Bagnoregio e Santo Alberto Magno. Em relação a São Boaventura, estudaremos seus tratados sobre a *conscientia* e a *synderesis*, que inserem esta últim no domínio do *affectus*. Quanto a Santo Alberto Magno, analisaremos os textos sobre a *synderesis* e a *conscientia* no domínio do *intellectus*, corrente de pensamento que Santo Tomás seguirá, oferecendo, na sua maturidade intelectual, sua própria teoria.

Finalmente, no *terceiro capítulo*, faremos uma leitura detalhada dos textos de Santo Tomás de Aquino nos quais ele discute a *synderesis*. Primeiramente no *Super Sententiis*, depois na obra de questões disputadas *De Veritate* e, por fim, na *Summa Theologiæ* – a obra de síntese da maturidade intelectual do *Doctor Angelicus.* Quanto aos *Super Sententiis*, veremos que Santo Tomás discute a *synderesis*, primeiramente, como parte de sua reflexão sobre a potência natural do homem antes da Queda, precisamente referente às potências anexas ao livre-arbítrio. Com efeito, o Aquinate discute sobre a natureza da *synderesis*, tal como apresentada no Livro II, d. XXIV, q. II, a. 3, e as propriedades da superior *scintilla rationis*, que ele identifica com a *synderesis*, tratadas no Livro II, d. XXXIX, q. III, a. 1. Por fim, encerraremos o estudo da *synderesis* no *Super Sent.* com algumas considerações que a destacam no período de maturação do pensamento de Santo Tomás de Aquino. Quanto à *synderesis* no *De Veritate*, examinaremos a análise mais detalhada que o *Doctor Angelicus* oferece sobre a *synderesis* em todo o seu *corpus*. As discussões principais nesta obra incluem: a natureza da *synderesis* na q. XVI, a. 1; a possibilidade de a *synderesis* cometer um mal moral, na questão q. XVI, a. 2; e a possibilidade

de extinção da *synderesis* em alguns indivíduos, na questão q. XVI, a. 3. Por fim, encerraremos nossas análises sobre a *synderesis* no *De Veritate* com algumas considerações que sintetizam as contribuições de Santo Tomás em seu primeiro período de regência na Universidade de Paris. Quanto à *synderesis* na *Summa Theologiæ*, estaremos diante das reflexões que expressam, como já mencionamos, a maturidade intelectual de Santo Tomás. Examinaremos a discussão sobre a *synderesis* em *STh*., I, q. LXXIX, a. 12, na qual o conceito é situado no contexto da análise das potências da alma. Nesta discussão Santo Tomás, em modo de síntese, afirmará, em relação à natureza da *synderesis*, que ela é, propriamente, um *habitus*; e, em relação às suas propriedades, que ela não pode errar e nem pode ser extinguida, porque se encontra no âmbito dos universais. Por fim, faremos algumas considerações a respeito da *synderesis* na *Summa Theologiæ*, apresentando a evolução do pensamento de Santo Tomás de Aquino.

1 INSTRUMENTOS TEÓRICOS PARA A COMPREENSÃO DO CONCEITO DE *SYNDERESIS*

Ao longo das leituras necessárias para esta nossa pesquisa, encontramo-nos em meio a um solo conceitual complexo, cultivado com o rigor científico característico dos mestres medievais. É nesse contexto que a *synderesis*, enquanto noção fundamental da moral, surge não como um conceito isolado, mas como um ponto de convergência entre a filosofia e a teologia ainda pouco explorado. O que nos impele a desvelar as camadas de significado implícitas no pensamento de Santo Tomás de Aquino, o *Doctor Angelicus*[1], porque elas possuem raízes profundas no arcabouço teórico que antecede esse Mestre medieval e lhe permitem alcançar uma síntese sobre a *synderesis.*

Para adentrarmos neste domínio com a precisão filosófica necessária, torna-se imperativo adotarmos, antes de tudo, uma base sólida acerca dos instrumentos teóricos que são fundamentais para a articulação das reflexões de Santo Tomás de Aquino sobre a *synderesis*, ainda que no prólogo da sua obra da maturidade, a *Summa Theologiæ*, afirme que se propôs a escrevê-la para principiantes[2]. Outrossim, o clássico adágio *ordo inventionis non est ordo expositionis*, ratifica essa necessidade de estabelecermos um mapeamento prévio de conceitos preambulares, pois ao lermos os textos de Santo Tomás e dos pensadores que o precederam, percebemos uma familiaridade com instrumentos teóricos que hoje nos escapa. Isso foi possível perceber principalmente quando nos deparamos com as diferentes teorias acerca do substrato último da *synderesis* que foram elaboradas pelos mestres medievais.

Ora, com relação aos instrumentos teóricos que identificamos como necessários de aprofundamento, elencamos os primeiros princípios *per se nota* ou autoevidentes, o problema do emprego do termo *innatus*, a polaridade potência e ato, e, por fim, os conceitos de *habitus* e virtude. Com esses conceitos preambulares, cujo esforço de aprofundamento tencionamos agora realizar, não apenas desenvolveremos um prelúdio às nossas reflexões que se seguirão ao longo deste estudo, mas um alicerce indispensável para alcançarmos uma compreensão mais

---

[1] Quanto ao título *Doctor Angelicus,* o Papa Bento XVI diz que Santo Tomás de Aquino foi assim denominado "talvez pelas suas virtudes, de modo particular pela sublimidade do pensamento e pureza da vida". BENTO XVI. *Audiência geral:* Santo Tomás de Aquino (02 de junho de 2010). Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20100602.html. Acesso em: 24 nov. 2024.

[2] *Cf. STh*., *Prólogo.*

precisa do Tratado Sobre a *Synderesis*, elaborado por Santo Tomás de Aquino em sua *Summa Theologiæ*. Nesse tratado, o *Doctor Angelicus* define a *synderesis* como o *habitus* dos primeiros princípios da ordem da ação naturalmente *indita* em nós, assim como, citando Aristóteles, o *intellectus principiorum* é o *habitus* dos primeiros princípios da ordem especulativa naturalmente *indita* em nós[3]. Apenas com essa definição que buscamos sintetizar a partir da *responsio magistralis* dada por Santo Tomás, conseguimos identificar parte dos instrumentos teóricos por nós elencados acima que tencionamos agora explorar. Assim sendo, iniciemos, pois, pelos primeiros princípios *per se nota*.

1.1 OS PRIMEIROS PRINCÍPIOS *PER SE NOTA*

Em Aristóteles, estudar os primeiros princípios *per se nota* consiste em conhecer, de maneira científica, a estrutura essencial de toda a realidade ou da verdade ou ainda do verdadeiro[4]. Assim, nesta seção, exploraremos a busca pelo conhecimento da realidade a partir da tradição filosófica da Antiguidade. Inicialmente, examinaremos brevemente o modo pelo qual os primeiros filósofos, como Platão e Aristóteles, concebiam a realidade e como os Sofistas a negligenciavam. Em seguida, nos aprofundaremos na teoria desenvolvida por Aristóteles, explorando o itinerário que ele propõe para se alcançar a *scientia* que se desencadeia no conhecimento dos primeiros princípios *per se nota*. Dentre tais princípios, analisaremos aquele que o Estagirita julga ser o mais perfeito, ou seja, o Princípio de Não-Contradição. Além disso, trataremos da questão de como o homem conhece os primeiros princípios *per se nota*, segundo a filosofia aristotélica, e, já que para Santo Tomás de Aquino a *synderesis* é o *habitus* dos primeiros princípios operativos *per se nota*, exploraremos como ele articula essa teoria aristotélica em suas reflexões. Por fim, exploraremos o problema do uso do termo *innatus* em relação aos primeiros princípios *per se nota* e também ao seu *habitus* no contexto do

---

[3] *Cf. STh.*, I, q. LXXIX, a. 12.

[4] Para saber mais da relação entre conhecimento da verdade, do verdadeiro e da realidade, *cf.* LOBO, Lúcio Souza; PENSAK, O.S.B.M., Marco Antônio. A teoria da verdade segundo Santo Tomás de Aquino: uma leitura atenta a partir do *De Veritate* e da *Summa Theologiæ. Coletânea – Revista de Filosofia e Teologia,* Rio de Janeiro, Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (FSBRJ), vol. 23, n. 46, p. 291-308, 2024.

.

pensamento aristotélico-tomista. Comecemos, pois, com o conhecimento da totalidade da realidade na Antiguidade.

1.1.1 O conhecimento da totalidade da realidade na Antiguidade

Os filósofos da Antiguidade foram chamados por Aristóteles de φυσιόλογοι, isto é, fisiólogos, porque buscavam, em sua ampla maioria, o elemento da φύσις, isto é, da natureza, que seria o primeiro constitutivo de toda a realidade. Tales reivindicava que era a água. Anaximandro o indeterminado, ou o ἄπειρον. Anaxímenes o ar. Heráclito o λόγος, ou o fogo como uma metáfora para significar justamente esse vir-a-ser constante de todas as coisas que são governadas por esse mesmo λόγος, que é a razão. Empédocles a água, o fogo, a terra e o ar. E outros fisiólogos também reivindicaram diferentes elementos, como afirma Aristóteles no Livro A da *Metafísica*[5]. Por buscarem um princípio material, Aristóteles os considera como "filósofos da natureza", mas não como pensadores capazes de tratar com a totalidade da realidade. Assim, restritos ao mundo da matéria, os fisiólogos não perceberam que a realidade se estende para além[6]. Some-se a isso, um outro problema acerca do conhecimento da totalidade da realidade na Antiguidade é aquele relacionado aos Sofistas, um grupo de revolucionários intelectuais gregos do século V a.C. Justamente com tendência à sofisticação, devido à sua atenção concentrada nos problemas do conhecimento, política e justiça, os Sofistas cobravam pelo ensinamento que transmitiam e tinham como características predominantes o ceticismo e o relativismo da verdade absoluta e da realidade. Ora, seguindo esse paradigma, uma vez que a verdade é o que parece ser para o indivíduo que a avalia, não há nada com um valor de verdade absoluta. Para os Sofistas, por exemplo, os primeiros princípios *per se nota* seriam algo comparado a uma visão obsoleta e mitológica que deveria ser substituída. Em resposta a esse cenário, Platão e Aristóteles elaboraram elevadas conjecturas contra o movimento sofístico. O primeiro propriamente cunhou o termo "sofista" para designar esses homens de maneira pejorativa, bem como apresentou Sócrates como o introdutor do aspecto racional do conhecimento para uma investigação equilibrada, recorrendo à definição. O segundo, por sua

---

[5] *Cf. Metaph.*, 983a-984b.
[6] *Cf.* ALMEIDA, Rogério Miranda de. *História da filosofia antiga.* Curitiba: FASBAMPRESS, 2021, p. 29-38.

vez, considerava os Sofistas como homens que ganhava dinheiro por meio de uma falsa sabedoria da realidade[7]. Em síntese, os sofistas não eram buscadores da verdade, como Sócrates, eles pretendiam ser os detentores do saber[8].

Embora Platão não apresente teses explícitas sobre os primeiros princípios *per se nota*, é possível verificar algumas questões que lhes remetem na *República*, tais como: o que é o conhecimento? O que é a realidade? O que é a ilusão? Como nós conhecemos? Ao discutir essas questões, Platão desenvolveu a teoria das Formas em um mundo superior inteligível que teria a realidade por essência, inalcançável no mundo material dos fenômenos e suscetível aos sentidos. Uma alternativa a esta teoria de Platão para explicar a realidade foi desenvolvida justamente por um de seus discípulos, Aristóteles. Além de ser um crítico da teoria de seu mestre, Aristóteles discute extensivamente em suas obras sobre as ἀρχαί, isto é, os princípios como meios que auxiliam o homem na compreensão da totalidade da realidade. Propriamente, Aristóteles apresenta seis possíveis significados para os ἀρχαί no Livro Δ da *Metafísica*[9]. O Estagirita sustenta essa teoria porque, de maneira geral, é possível, por meio da razão, rastrear a origem da causa de tais princípios[10]. Diante disso, podemos nos perguntar, mas, afinal, como Aristóteles articula essa sua teoria?

1.1.2 A teoria aristotélica do conhecimento da totalidade da realidade

Segundo Terence Irwin, Aristóteles, ao compor as suas obras filosóficas, empenhou-se na investigação dos primeiros princípios *per se nota*, evidenciando-os em uma profunda relação com o conhecimento da realidade. Essa relação se manifesta por meio da própria definição de "primeiro princípio", que, conforme identificado por Irwin, na obra *Metafísica* de Aristóteles, refere-se ao "fundamento primordial a partir do qual uma coisa é conhecida"[11]. Complementando essa definição, nas considerações iniciais da *Física*, o Estagirita argumenta

---

[7] *Cf.* UGOBI-ONYEMERE, I.H.M., Mary Christine. *The Knowledge of the First Principles in Saint Thomas Aquinas*. Bern: Peter Lang, 2015, p. 5-8.
[8] *Cf.* DELL'ACQUA, Cristina. *La formula di Socrate:* conosci te stesso e diventa chi sei. Milano: Mondadori, 2023, p. 25.
[9] *Cf. Metaph.*, 1012b-1013a.
[10] *Cf.* UGOBI-ONYEMERE, I.H.M., *op. cit.*, p. 8-17.
[11] *Metaph.*, 1013a. Tradução nossa da língua italiana.

que, para apreendermos os primeiros princípios, devemos partir daquilo que é menos claro e mais evidente para nós, e avançarmos em direção ao que é mais claro e manifesto por natureza[12]. Esse método pode parecer confuso em um primeiro momento, mas nós podemos esclarecê-lo ao explicarmos o porquê de Aristóteles adotá-lo. Com efeito, na concepção do Estagirita, para conhecermos algo, devemos iniciar pelo conjunto de opiniões previamente aceito sobre esse algo. É somente ao final do processo de inquirição desse algo que os princípios que emergem e que, por sua própria natureza, serão reconhecidos como anteriores aos pontos de partida, isto é, do conjunto de opiniões inicialmente aceito[13]. Mas, diante disso, podemos nos perguntar: é somente isso que um primeiro princípio pode incluir?

De acordo com Irwin, os primeiros princípios, segundo Aristóteles, podem incluir tanto opiniões e proposições quanto entidades não linguísticas, não psicológicas e não proposicionais. Isso significa, em outras palavras, a implicação da existência de *entes* como primeiros princípios, na medida em que explicam outros fenômenos e na medida em que o nosso entendimento da realidade que se impõe a nós necessita do conhecimento dessas relações explicativas. O Estagirita se refere tanto às proposições quanto aos *entes* aos quais essas proposições se referem, porque são as relações entre os *entes* não proposicionais na realidade que conduzem a um primeiro princípio proposicional, o que significa dizer que um primeiro princípio é a causa de fatos externos às nossas opiniões. Mas é preciso atenção, pois não podem ser consideradas quaisquer opiniões para sustentarmos que conhecemos um primeiro princípio. Isto é, apenas possuímos opiniões verdadeiras sobre as relações verdadeiras enquanto as descrevemos independentes de nossas opiniões pessoais. Em síntese, apenas ao possuirmos verdadeira *scientia* sobre algo é que alcançamos os primeiros princípios proposicionais objetivos, os quais descrevem os primeiros princípios não proposicionais de uma realidade objetiva[14]. E como, no Livro Γ da *Metafísica*, Aristóteles propõe que o estudo dos primeiros princípios e das primeiras causas constitui a *scientia* mais elevada[15], ela mesma é, portanto, de natureza universal, podendo ser definida como a "filosofia primeira" ou a "*scientia* do *ens* enquanto *ens*"[16], isto é, a *scientia* em sentido forte que nos permite conhecer verdadeiramente

---

[12] *Cf. Phys.* 184a.
[13] *Cf.* IRWIN, Terence. *Aristotle's First Principles.* Oxford: Oxford University Press, 1988, p. 3-4.
[14] *Ibid*.
[15] *Cf. Metaph.*, 981b-982a.
[16] Normalmente, a Metafísica é definida classicamente como a "ciência do ser enquanto ser", mas equivocadamente, porque ela deve ser compreendida, de forma mais precisa, como a "ciência do ente enquanto ente". Vejamos. No Livro Γ da *Metafísica*, lemos que a Metafísica é a ciência do τὸ ὂν ᾗ ὂν, e não do εἰμί ou εἶναι, que significa "ser" em língua grega. Precisamente, o termo ὂν é o particípio presente neutro do verbo εἰμί

o *ens* em si[17]. Mas como saber se as opiniões que temos são verdadeiras e nos conduzem à *scientia?*

1.1.3 O itinerário proposto por Aristóteles para se chegar à *scientia*

Pois bem, longe de defendermos dogmaticamente uma simplificação da realidade, uma vez buscamos estar em ordem à Sabedoria, precisamos percorrer o itinerário que Aristóteles revelou no conjunto das suas obras para chegarmos à verdadeira *scientia*. Primeiramente, temos que admitir a existência de níveis de conhecimento. Esses níveis de conhecimento seguem, por sua vez, os graus ou tipos de discurso que Aristóteles opera, a saber, o *discurso poético*, o *discurso retórico*, o *discurso dialético* e o *discurso filosófico* ou *científico*[18]. Vejamos cada um deles. A *poética* é o discurso artístico em geral, no sentido de belas artes. O seu papel com vistas ao conhecimento é o de sugerir a verdade, ou melhor, de apresentar as possibilidades de verdade existentes. O discurso *retórico* está um grau acima do poético, pois é o tipo de discurso que faz suspeitar a verdade e busca convencer o ouvinte por meio da plausibilidade daquilo que é exposto. O terceiro nível de discurso é o *dialético*, em seu sentido clássico. Esse discurso consiste em recolher as opiniões dos mais reconhecidos conhecedores de algo e permite alcançar o conhecimento provável. Em outras palavras, é pela confiabilidade que se tem em determinada *auctoritas* que julgamos receber dela a verdade. Porém, ainda que esse discurso seja um bom encaminhamento, ao menos para o início de uma investigação, ele não é perfeito, pois, como dissemos, é apenas provável[19]. Por fim, o discurso *filosófico* ou *científico* é o mais elevado nível, é o perfeito, pois permite conhecer algo com a certeza e o rigor, ou seja, possibilita o alcance da verdadeira *scientia*[20]. Para alçarmos tal nível de discurso, temos à disposição dois procedimentos: o indutivo e o dedutivo. No primeiro, temos como ponto de

---

(ser), que em língua latina foi traduzido pela palavra *ens*. Isso é particularmente importante na filosofia de Santo Tomás de Aquino, pois é o ponto em que ele corrige e supera Aristóteles, particularmente no seu *Super Metaph.,* lec. V, 9, fazendo uma distinção entre os termos *esse* e *ens*, isto é, entre "ser" e "ente". Para o Aquinate, "ente" é aquilo que existe ou tem "ser", enquanto o "ser" é a suma atualidade do "ente", o que significa dizer que a própria forma é potência com respeito ao "ser".

[17] *Cf. Metaph*., 1003a.

[18] *Cf. Super APo*., I, 1.

[19] Para essas considerações, confira as obras estéticas de Aristóteles: *Poetica,* 1447b, e *Rhetorica,* 1354a; e também o escrito lógico: *Topica,* 100b.

[20] Aristóteles discute os diferentes tipos de ciência e seus objetos na Livro A da *Metaph*., 980a-993a.

partida a regularidade dos fenômenos, isto é, as várias experiências repetidas e ambientadas nas mesmas circunstâncias que, ao apresentarem sempre os mesmos resultados, permitem-nos estabelecer uma lei. Contudo, o procedimento indutivo possui dois problemas. O primeiro é que, por mais manifestada que seja a repetibilidade de um determinado fenômeno, nunca se poderá estender à experiência de todos os casos possíveis. O segundo problema é que não se pode excluir a possibilidade lógica de que determinada experiência se dê com outros resultados[21]. Para Aristóteles, o método dedutivo é o procedimento, em sentido estrito, do discurso *filosófico* que constitui a verdadeira *scientia*, pois permite extrair as conclusões necessárias a partir das premissas. Tudo isso, obviamente, seguindo as regras do silogismo[22].

Como vimos, para que fazermos qualquer *scientia*, precisamos nos fundamentar em princípios. Agora, considerando que Aristóteles está no âmbito da Metafísica, vimos que ela tem como objeto os primeiros princípios, pois nos ajudam não apenas a conhecer uma *scientia* específica, mas sim a alcançar a verdadeira *scientia*, pois os primeiros princípios se aplicam a todas as *scientiæ* particulares. Entretanto, entre os primeiros princípios, existem os aqueles que são *per se nota*, isto é, autoevidentes, que, diferentemente do que vimos até então, são imediatamente reconhecidos como verdadeiros por qualquer homem, sem necessidade, por exemplo, de uma dedução. É o caso, por exemplo, do primeiro princípio *per se nota* chamado de Princípio de Não-Contradição que agora passamos a explorar.

1.1.4 O Princípio de Não-Contradição em Aristóteles

Entre os principais primeiros princípios *per se nota* destacados por Aristóteles, o Princípio de Não-Contradição ocupa uma posição central. Ao seu parecer, esse princípio é o mais seguro porque "é impossível que o mesmo atributo, ao mesmo tempo, pertença e não pertença ao mesmo objeto e na mesma relação"[23]. Apesar de termos sustentado mais acima que o método dedutivo permite alcançar a *scientia*, curiosamente o Princípio de Não-Contradição não é a ele suscetível. Vejamos. Isso se dá obviamente porque qualquer tentativa de demonstrar o Princípio de Não-Contradição pela dedução implicaria em uma circularidade lógica, uma vez

---

[21] *Cf. APo.,* 71a-72b.
[22] *Ibid*.
[23] *Metaph*., 1005b. Tradução nossa da língua italiana.

que ele próprio é pré-requisito para qualquer raciocínio dedutivo. É bem verdade também que Aristóteles não se preocupou em provar tal princípio, mas sim em garantir a sua indubitabilidade por meio de uma demonstração refutativa[24]. Tal demonstração, como se sabe, pode ocorrer ou por *reductio ad absurdum* ou de maneira performativa. Em ambos os casos, não é uma prova completa tal qual uma demonstração construtiva ou positiva fornece, mas ela torna evidente que a posição dos que negam determinado axioma é insustentável. Para ilustrarmos isso, analisemos o contexto do modo performativo. Para negar o Princípio de Não-Contradição é preciso se expressar de maneira determinada, mas, paradoxalmente, isso só é possível por meio da aceitação desse princípio. Para Aristóteles, portanto, o Princípio de Não-Contradição é imprescindível "por quem quer *conhecer* qualquer coisa"[25]. Não se trata de *conhecer* no âmbito das crenças subjetivas, experiências e perspectivas sobre as coisas, mas sim sobre as coisas em si, sobre a realidade em si, porque a realidade não é contraditória, ela é o que é, ela se impõe a nós. Ora, a contradição se limita apenas ao âmbito do dizer, pois segundo Aristóteles, a partir do Livro Γ da *Metafísica*, "é impossível que a mesma coisa, em um determinado tempo pertença e não pertença a uma mesma coisa, segundo o mesmo aspecto", assim como "é impossível a quem quer que seja crer que uma mesma coisa seja e não seja" e ainda que "não é possível que os contrários subsistam juntos em um idêntico sujeito"[26]. Isso parece resolver o problema, mas uma afirmação ainda mais forte do Estagirita pode ser encontrada no *De Interpretatione*, a saber: "o necessário e o não necessário são os primeiros princípios de que tudo é ser ou não ser, e deveríamos considerar os outros como decorrentes desse"[27]. Assim sendo, o Princípio de Não-Contradição estabelece o fundamento para a distinção entre o que é conhecido como evidente e o que requer uma operação anterior. Certo, o Princípio de Não-Contradição é o mais seguro para Aristóteles, mas ele também considera o Princípio do Terceiro Excluído, como um primeiro princípio *per se nota.* Esse princípio nos diz

---

[24] *Cf.* COHEN, S. Marc; REEVE, C. D. C. Aristotle's Metaphysics. *In:* ZALTA, Edward N. (org.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Winter 2021. [*s.l.*]: Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2021. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/aristotle-metaphysics/. Acesso em: 20 maio. 2024.

[25] *Metaph*., 1005b. Tradução nossa da língua italiana. Itálico nosso.

[26] *Ibid*. Tradução nossa da língua italiana.

[27] ARISTÓTELES. *De Interpretatione,* 23a*. In:* ARISTÓTELES. Categoriæ *and* De Interpretatione. Oxford: Oxford University Press, 1963. Tradução nossa da língua inglesa. Diferentemente do que apresentamos na nota n.º 16, acerca da Metafísica ser a *scientia* do *ens* enquanto *ens*, no texto em língua grega do *De Interpretatione*, lemos: "καὶ ἔστι δὴ ἀρχὴ ἴσως τὸ ἀναγκαῖον καὶ μὴ ἀναγκαῖον πάντων ἢ *εἶναι* ἢ μὴ *εἶναι*, καὶ τὰ ἄλλα ὡς τούτοις ἀκολουθοῦντα ἐπισκοπεῖν δεῖ", ou seja, Aristóteles está tratando aqui do "ser" e não do "ente". Itálicos nossos. Para o texto em língua grega, *cf.* ARISTÓTELES. *De Interpretatione,* 23a. *In:* ARISTÓTELES. *Organon. Categorie, De Interpretatione, Analitici Primi, Analitici Secondi, Topici, Confutazioni Sofistiche.* Milano: Bompiani, 2016.

que "não é possível que entre os dois contraditórios haja um termo médio, mas é necessário ou afirmar ou negar, de um mesmo objeto, um dos contraditórios, seja qual for"[28]. Diante disso, podemos nos perguntar: como o homem conhece esses primeiros princípios *per se nota*?

1.1.5 O conhecimento dos primeiros princípios *per se nota* segundo Aristóteles

Nos *Primeiros Analíticos*, Aristóteles critica a doutrina platônica das ἀνάμνησις, isto é, reminiscências, a qual sustenta a existência de conhecimentos inatos, isto é, que antecedem à experiência no homem e, em última instância, trata do conhecimento da totalidade realidade. Aristóteles, pois, recorrendo à passagem na qual Sócrates, respondendo ao paradoxo dos universais em diálogo com Mênon, afirma sobre um conhecimento anterior em nós que suscita a rememoração das realidades sensíveis como uma certa recompensa. Contra isso, o Estagirita categoricamente declara que nunca acontece de conhecermos as προεπίστασθαι, isto é, as realidades particulares anteriores, porque elas somente são conhecidas em seu exato momento, no qual há um movimento imediato de *indução* ao universal[29]. Ora, nós sabemos que isso acontece não porque há um novo despertar do nosso conhecimento latente do universal, mas simplesmente porque sabemos que conhecemos algumas coisas imediatamente[30]. Para David Ross, apesar de Aristóteles tecer essa crítica a partir do uso do termo ἀνάμνησις no Mênon, isso não significa que haja nessa passagem uma conexão com a doutrina das Ideias de Platão. Diferentemente do que acontece no Fédon, no qual o uso do termo ἀνάμνησις por Platão é feito propriamente para tratar de tal doutrina[31]. Joseph Ratzinger, por exemplo, afirma que a *conscientia* possui dois níveis, um ontológico, que é a *synderesis*; e outro de julgamento que é

---

[28] *Metaph*., 1011b. Tradução nossa da língua italiana.

[29] No Livro A da *Ethica Nicomachea,* ao se referir aos primeiros princípios, Aristóteles afirma que alguns são conhecidos pelo método indutivo, outros por meio da sensação, outros por meio de algum *habitus* e alguns em um modo e outros em um outro modo. Sobre isso, a edição a qual estamos fazendo uso traz uma nota referenciando, em partes, a tradução francesa da *Ethica Nicomachea* feita por Jules Tricot, que agora passamos a traduzir: "Aristóteles, com esta afirmação, estabelece uma diferença entre o conhecimento intuitivo dos princípios das *scientiæ*, que não têm causa antecedente, e o conhecimento demonstrativo por meio da causa e do termo médio. A apreensão dos princípios (especialmente de ordem moral) ocorre por meio da indução, da percepção sensível ou do *habitus*, mas fica excluída toda demonstração propriamente dita. Quanto à indução (ἐπᾰγωγή), que nos permite conhecer o universal a partir do particular em que o universal está potencialmente contido. *Cf. APr.* 68b; *APo.,* 72b, 81b e 100a; *EN.,* 1098b; e *Topica*, 105a e 108b.

[30] *Cf. APr*., 67a.

[31] *Cf.* ROSS, William David. *Plato's Theory of Ideas.* Oxford: Oxford University Press, 1963, p. 22.

a *conscientia* mais propriamente. Ao explicar sobre o primeiro nível, Ratzinger passa a utilizar o termo ἀνάμνησις, justificando que esse conceito platônico é linguisticamente mais claro que *synderesis* porque se alinha com o sentido expresso na Epístola de São Paulo Apóstolo aos Romanos[32], amplamente desenvolvido por São Basílio Magno em suas regras monásticas, quando fala sobre a centelha do amor divino escondida em nós; e por Santo Agostinho de Hipona que diz que nunca poderíamos julgar que uma coisa é melhor que outra se não tivéssemos em nós uma memória original do bem e do verdadeiro que foi implantada em nós. Ainda segundo Ratzinger, a ἀνάμνησις não é um saber conceitualmente articulado ou um repositório de conteúdos acessíveis, mas sim um sentido interior que permite recordar, de modo que aquele a quem ela se dirige, se não estiver voltado para si mesmo, ouve seu eco de dentro[33]. Com efeito, essas reflexões de Ratzinger, como ele mesmo diz, não têm o objetivo de discutir o termo *synderesis* filosoficamente, principalmente quando passa a preferir o uso da palavra ἀνάμνησις, mas elas unem, sob certo aspecto, a doutrina platônica das ideias inatas e a doutrina aristotélico-tomista de que os primeiros princípios foram naturalmente *indita* no homem. Certo. Retomando a afirmação do Aristóteles acerca do movimento de *indução* ao universal imediato que o intelecto realiza, ela não é resolvida nos *Analytica Priora*, uma vez que a preocupação do Estagirita era a de resolver em que sentido é possível crer e não crer na mesma coisa. Ele desenvolve melhor essa ideia nos *Analytica Posteriora*, obra na qual se aprofundou sobre duas questões. Enquanto a primeira dessas questões é acerca de como se dá o conhecimento dos primeiros princípios *per se nota*, a segunda é sobre por qual *habitus* esse conhecimento se dá[34]. E é exatamente isso que agora passamos a explorar.

Efetivamente, Aristóteles inicia a sua exposição nos *Analytica Posteriora* acerca da demonstração da *scientia* pura e simples obtida por meio de um silogismo científico formado por proposições verdadeiras. Isso se dá, obviamente, porque, como Aristóteles diz, no Livro A da *Metafísica*, e Santo Tomás de Aquino recorda, no *De Unitate Intellectus contra Averroistas*: o homem deseja naturalmente saber a verdade e da mesma maneira refutar o erro[35]. Em outras palavras, isso quer dizer que o objeto da *scientia* é o verdadeiro porque não se pode fazer *scientia* do falso. Essas proposições, além de verdadeiras, precisam ser primeiras e imediatas e

---

[32] *Cf. Rm* II, 14-15.
[33] *Cf.* RATZINGER, Joseph. Conscience and truth. *In:* SMITH, Russell (ed.). *Catholic Conscience:* Foundation and Formation. Braintree: The Pope John XXI Medical-Moral Research and Education Center, 1991, p. 7-27.
[34] Nos *APo*., 99b-100b, Aristóteles expõe o objetivo tanto desta obra quanto recorda aquele dos *APr.*
[35] *Cf. Metaph.*, 980a. *Cf.* SANCTI THOMÆ AQUINATIS. *A unidade do intelecto contra os averroístas.* Lisboa: Edições 70, 1999, I, 1.

devem ser mais conhecidas e anteriores, segundo a natureza, em relação à conclusão, bem como, ser causa dessa própria conclusão[36]. Ao fim e a cabo, a *scientia* só pode existir a partir de princípios necessários, o que significa dizer que para conhecermos algo verdadeiramente, o conhecimento dos primeiros princípios *per se nota* é fundamental[37]. Como vimos, Aristóteles não admite a doutrina platônica das reminiscências. Por isso, ele sustenta, ao final dos *Analytica Posteriora*, que é necessário que exista em todos os animais uma "δύναμιν σύμφυτον κριτικήν"[38], isto é, uma potência judicativa *conatural*, que chamamos de sentido. Enquanto em alguns animais essa potência é restrita apenas ao sentido em si, em outros ela existe com uma certa permanência. Isso significa que aquilo que é apreendido pelos sentidos de forma habitual, ou seja, em particulares diversos, forma a memória de uma única experiência. A partir dessa única experiência, certos animais, mais particularmente aqueles dotados de razão, isto é, os homens, podem, pelo processo de abstração, obter um *uno* sem se referir a um particular específico. Esse *uno* que se dá sem o homem considerar um particular específico é o princípio de arte e *scientia*, ou, como Aristóteles denomina nessa mesma obra, mais adiante, de "primeiro universal na alma"[39]. Assim, o princípio que não infringe o Princípio de Não-Contradição, uma vez que "é impossível que a mesma coisa, em um determinado tempo pertença e não pertença a uma mesma coisa, segundo o mesmo aspecto"[40], é o princípio da *scientia*. Em outras palavras, de acordo com Aristóteles, o homem conhece os primeiros princípios *per se nota* pela sua própria capacidade imediata de *indução* mediante a universalização, que é realizada primordialmente pelo *intellectus*[41] por meio da potência cogitativa, mas também, de algum

---

[36] *Cf. APo.,* 71b-72a.
[37] *Ibid.,* 74b.
[38] *Ibid.,* 99b.
[39] *Ibid.,* 100a.
[40] *Metaph*., 1005b. Tradução nossa da língua italiana.
[41] O conceito de *intellectus* é polissêmico em Santo Tomás de Aquino. De acordo com Roy J. Deferrari, e Ir. Mary Inviolata Barry, são possíveis dez significados diferentes. Vejamos brevemente cada um deles: a) Uma substância imaterial inteligente, o νοῦς ou o λογιστικόν de Aristóteles, sinônimo de *substantia*, *separata*, *angelus*, *intelligentia* e *ratio*, o oposto de *corpus*. b) *Razão*, *intelecto* no sentido de uma faculdade, isto é, de uma faculdade de percepção, tanto de uma faculdade orgânica ou sensível quanto de uma faculdade inorgânica ou de uma faculdade de percepção transcendental, sinônimo de *sensus*, raramente usado por Santo Tomás nesse sentido. c) *Razão*, *intelecto* no sentido de uma faculdade imaterial e inorgânica de conhecimento, sinônimo de *ratio*, o oposto de *sensus*. d) *Atividade da razão, conhecimento intelectual,* também sinônimo de *intelligentia* e *ratio*. e) *Intuição, intelecto* no sentido de uma faculdade intuitiva transcendental de conhecimento ou de uma faculdade espiritual de contemplação, que chega à verdade de forma não discursiva, direta e imediata, sinônimo de *oculus intellectualis seu spiritualis*, o oposto de *ratio*. f) *discernimento intelectual dos primeiros princípios per se nota* no sentido de um discernimento habitual, direto e assentimento aos mais altos princípios do conhecimento, por isso também chamado de *intellectus principiorum*, o νοῦς τῶν ἀρχῶν de Aristóteles, o oposto, por um lado, de *ars*, *prudentia*, *sapientia* e *scientia*, e, por outro lado, de *ratio* e *synderesis*. g) *Discernimento intelectual, discernimento,* isto é, conhecimento intelectual imediato, sinônimo de *intelligentia*, o oposto de *ratio* e *scientia*. h) *Entendimento, entendimento intelectual,* sinônimo de *intelligentia*. i) *Representação intelectual,*

modo, pela sensibilidade, pois é sabido que animais brutos possuem a potência estimativa que, ainda que não ultrapasse a universalização no nível material, tem algum grau de universalização, pois, ainda que de maneira inópia, os animais brutos apreendem algum *phantasma*, obviamente, não tão rico quanto ao *phantasma* da cogitativa[42]. Reforçando. Para Aristóteles, a sensibilidade, que está presente também nos animais irracionais, já é capaz de notar, de algum modo, a similaridade entre os particulares[43]. Considerando essa discussão, David Ross observa que, para o Estagirita, seria estranho se possuíssemos, desde o nascimento, um estado mental superior ao da *scientia*, sem sabermos disso. Da mesma forma, é difícil compreendermos como nós poderíamos conhecer tal estado sem um conhecimento prévio. Ao fim e a cabo, Ross argumenta que devemos ter, desde o nascimento, uma faculdade de apreensão que, embora não superior ao conhecimento por demonstração e ao conhecimento dos primeiros princípios *per se nota*, possibilita que, mesmo o objeto da percepção seja sempre um particular, é o universal presente no particular que é percebido e que apreende a totalidade do cognoscível[44].

Aristóteles, então prossegue para a segunda questão que se propôs a responder no início, isto é, acerca do *habitus* que conhece os primeiros princípios *per se nota*. Primeiramente o Estagirita identifica a existência de quatro *habitus* que são acerca da διάνοια[45], isto é, do

---

representação transcendental, sinônimo de *ratio*. j) *Significação, sentido, significado,* sinônimo de *ratio*, *sensus*, *significatio*, *virtus*, *vis*. Para saber os casos nos quais o conceito de *intellectus* pode ser aplicado em referência a cada um desses significados, *cf.* INTELLECTUS. *In:* DEFERRARI, Roy J.; BARRY, Mary Inviolata. *A Lexicon of St. Thomas Aquinas based on* The Summa Theologica *and selected passages of his other works.* Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1948, p. 576-580. Tradução nossa.

[42] *Cf. STh.,* I, q. LXXVIII, a. 4. Neste artigo, Santo Tomás de Aquino distingue as potências sensitivas internas ou sentidos internos. Tomando a teoria de Avicena, mas procedendo com uma subtilização, o Aquinate afirma em sua *responsio* que existem quatro potências sensitivas internas que os animais possuem: o *senso comum*; a *imaginação*; a *estimativa*; e a *memória*. Entretanto, no homem, em particular, a *estimativa* é chamada de *cogitativa* ou *razão particular.*

[43] *Cf. APo.,* 100a-100b.

[44] *Cf.* ROSS, William David. Introduction*,* p. 85. *In:* ARISTÓTELES. *Prior and Posterior Analytics.* Oxford: Oxford University Press, 1957.

[45] Em *APo.,* 100b, Aristóteles diferencia os termos διάνοια e νοῦς. Vejamos: "Ἐπεὶ δὲ τῶν περὶ τὴν *διάνοιαν* ἕξεων αἷς ἀληθεύομεν αἱ μὲν ἀεὶ ἀληθεῖς εἰσιν, αἱ δὲ ἐπιδέχονται τὸ ψεῦδος, οἷον δόξα καὶ λογισμός, ἀληθῆ δ' ἀεὶ ἐπιστήμη καὶ *νοῦς*, καὶ οὐδὲν ἐπιστήμης ἀκριβέστερον ἄλλο γένος ἢ *νοῦς*, αἱ δ' ἀρχαὶ τῶν ἀποδείξεων γνωριμώτεραι, ἐπιστήμη δ' ἅπασα μετὰ λόγου ἐστί, τῶν ἀρχῶν ἐπιστήμη μὲν οὐκ ἂν εἴη, ἐπεὶ δ' οὐδὲν ἀληθέστερον ἐνδέχεται εἶναι ἐπιστήμης ἢ *νοῦν*, *νοῦς* ἂν εἴη τῶν ἀρχῶν, ἔκ τε τούτων σκοποῦσι καὶ ὅτι ἀποδείξεως ἀρχὴ οὐκ ἀπόδειξις, ὥστ' οὐδ' ἐπιστήμης ἐπιστήμη. εἰ οὖν μηδὲν ἄλλο παρ' ἐπιστήμην γένος ἔχομεν ἀληθές, *νοῦς* ἂν εἴη ἐπιστήμης ἀρχή. καὶ ἡ μὲν ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς εἴη ἄν, ἡ δὲ πᾶσα ὁμοίως ἔχει πρὸς τὸ πᾶν πρᾶγμα". Itálicos nossos. Para o texto em língua grega, *cf.* ARISTÓTELES. *Analitici Primi,* 100b. *In:* ARISTÓTELES. *Organon. Categorie, De Interpretatione, Analitici Primi, Analitici Secondi, Topici, Confutazioni Sofistiche.* Milano: Bompiani, 2016. Nos *Super APo*. de Santo Tomás de Aquino, temos a seguinte versão do texto acima em língua latina: "Quoniam autem eorum qui circa *intellectum* habituum, quibus uerum dicimus, alii quidem semper ueri sunt, alii autem recipiunt falsitatem, ut opinio et ratio, uera autem semper sciencia et *intellectus*, et nullum sciencia certius aliud genus quam *intellectus*, principia autem demonstrationum

pensamento discursivo, pelos quais se diz o verdadeiro: a opinião, o raciocínio, a *scientia* e o νοῦς ou *intellectus*. Vejamos cada um deles. A opinião e o raciocínio são *habitus* do pensamento discursivo que comportam o verdadeiro, mas, às vezes, podem comportar também o falso. Isso significa que tanto a opinião como o raciocínio não podem ser considerados para a resolução do problema, já que os primeiros princípios *per se nota* comportam apenas o verdadeiro. A *scientia* e o *intellectus* são *habitus* do pensamento discursivo sempre verdadeiros. Entretanto, considerando que toda *scientia* é acompanhada de uma demonstração, isto é, de um raciocínio, e dado que os princípios da demonstração são mais conhecidos que a conclusão, não há neles *scientia*, caso contrário seriam demonstráveis. Assim, em sentido mais preciso e absoluto, o *habitus* acerca do pensamento discursivo, cuja única forma de conhecimento pode ser mais verdadeira que a *scientia*, é o *intellectus*. Ao fim e a cabo, para Aristóteles, o *intellectus* é o *habitus* dos primeiros princípios *per se nota* do conhecimento acerca do pensamento discursivo que apreende tais princípios e, consequentemente, conhece-os em um momento imediato de *indução* ao universal, devido a uma potência judicativa *conatural*, que chamamos de sentido[46]. Certo, parece-nos que essas concepções aristotélicas são o instrumental suficiente mínimo para agora explorarmos as reflexões de Santo Tomás de Aquino acerca dos primeiros princípios *per se nota*.

1.1.6 O termo *principium* em Santo Tomás de Aquino

Santo Tomás de Aquino conhecia a concepção aristotélica do conhecimento dos primeiros princípios estudamos, principalmente porque ele mesmo comentou os *Analytica Posteriora*[47] de Aristóteles. Com efeito, o *Doctor Angelicus* não é apenas um depositário das

---

notiora, sciencia autem omnis cum ratione est, principiorum sciencia quidem non utique erit. Quoniam autem nichil uerius contingit esse sciencia aut *intellectu*, *intellectus* utique erit principiorum ex hiis considerantibus. – Et quia demonstrationis principium non demonstratio, quare neque sciencie sciencia. Si igitur nullum aliud genus preter scienciam habemus uerum, *intellectus* utique erit sciencie principium, et hoc quidem principium principii utique erit, hoc autem omne similiter se habet ad omnem rem". Itálicos nossos. A partir da edição brasileira dos *Super APo*. de Santo Tomás, portanto, é possível identificar o termo *intellectus* tanto para significar διάνοια como νοῦς. Nessa mesma edição, vemos que o tradutor optou por fidelidade à edição latina que tinha em mãos, traduzindo ambos os termos por "intelecto". Agora, neste estudo, com o objetivo de refinamento, principalmente, pelo fato de que o termo *intellectus* é utilizado por Santo Tomás de Aquino de forma elástica, como vimos mais acima, optamos por traduzir διάνοια por "pensamento discursivo" e νοῦς por "intelecto".

[46] *Cf. APo.,* 100b.

[47] *Cf. Super APo.*, II, 20.

ideias do Estagirita na Alta Escolástica. Ele é, por sua vez, o criador de um próprio sistema metafísico baseado no conceito de "ser" em sentido forte, isto é, como ato puro (*esse ut actus*) que estrutura toda a realidade, na qual os primeiros princípios *per se nota* são verdades básicas indispensáveis para conhecê-la. A isso, o filósofo Scott MacDonald afirma que as proposições conhecidas como *per se nota* são os primeiros princípios do conhecimento para Santo Tomás ou ainda, mais exatamente, os fundamentos últimos da *scientia*[48].

Ora, na *Summa Theologiæ*, Santo Tomás de Aquino retoma uma das descrições do termo *principium* dada por Aristóteles no Livro Δ da *Metafísica*[49], dizendo que é "aquilo do qual alguma coisa procede"[50]. Entretanto, mais completa, segundo Gilson, é a definição apresentada pelo Aquinate no *De Veritate*, isto é, como "as primeiras concepções do intelecto, que são conhecidas imediatamente à luz do intelecto agente, pelas espécies abstraídas dos sensíveis"[51]. Certo, com essas definições em mente, também precisamos considerar uma resposta dada para uma objeção na *Summa Theologiæ*, isto é, nós precisamos tomar cuidado para não confundir o termo "princípio" com o termo "causa". Um *princípio* é mais genérico do que uma *causa* que, por sua vez, é mais genérica do que um elemento. Enquanto uma *causa* não faz parte do efeito, um *princípio* pode ser parte integrante daquilo que dele procede. Em outras palavras, um *princípio* é meramente aquilo do qual algo se segue, ao passo que uma *causa* é aquilo do qual algo depende[52].

Nessa esteira, na qual objetivamos primeiramente compreender o significado de *principium* para Santo Tomás, Alasdair MacIntyre afirma que o *Doctor Angelicus* faz uso do termo *principium* para falar de um axioma que fornece uma premissa para um silogismo, mas também para falar de um composto de sujeito e predicado, o que parecem, em língua vulgar, ser dois significados diferentes. Porém, como sublinha o próprio MacIntyre, eles não o são. Vejamos. Quando realmente temos um *principium*, temos que compreendê-lo imediatamente com aquilo que ele significa, isto é, nós só podemos compreender o *principium* quando ele nos

---

[48] *Cf.* MACDONALD, Scott. Theory of knowledge. *In:* KRETZMANN, Norman; STUMP, Eleonore (org.). *The Cambridge Companion to Aquinas.* Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 165.
[49] *Cf. Metaph.*, 1012b-1013a.
[50] *STh.*, I, q. XXXIII, a. 1.
[51] Todas as citações do *De Veritate* em língua latina, foram retiradas de: SANCTI THOMÆ AQUINATIS. Quæstiones Disputatæ De Veritate. *In:* SANCTI THOMÆ AQUINATIS. *Opera omnia.* t. XXII. Roma: Comissio Leonina, 1970; e, em língua portuguesa, da tradução do texto em língua latina em questão que foi elaborada por Maurílio Carmello: SANCTI THOMÆ AQUINATIS. *Questões disputadas sobre a verdade.* Campinas: Ecclesiæ, 2023. *Cf. DV.,* q. XI, a. 1 *apud* GILSON, Étienne. *O Tomismo:* introdução à filosofia de Santo Tomás de Aquino. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2024, p. 290.
[52] *STh.*, I, q. XXXIII, a. 1.

remete àquilo que significa e só podemos compreender aquilo que ele realmente significa de maneira articulada, isto é, por meio da demonstração. Por esse motivo, MacIntyre enfatiza que devemos sempre ter em mente que o termo *principium*, utilizado pelo *Doctor Angelicus* em língua latina, é o equivalente ao termo ἀρχή, em língua grega, que fora empregado por Aristóteles[53]. Mas o que seriam, então, os *primeiros princípios* para Santo Tomás de Aquino?

1.1.7 Os princípios em Santo Tomás de Aquino

Conforme avançamos acima, nós já podemos intuir que nem todos os *princípios* são *primeiros princípios*. Vejamos. Quando consideramos, por exemplo, os princípios da geometria, sabemos que eles não são necessariamente os princípios da medicina. Assim sendo, por estarmos no âmbito da Metafísica, da *scientia* mais universal, precisamos de princípios que sejam desse mesmo domínio e que, em última análise, podem ser aplicados a todos os saberes particulares porque os antecedem na ordem do ser. Ora, se mais acima vimos que Santo Tomás de Aquino define *principium* como aquilo do qual algo procede, temos que necessariamente admitir a existência de uma ordem, pois, do contrário, poderíamos nos perguntar: de onde esse "algo" procede? Essa mesma dúvida foi levantada por Louis-Marie Régis, O.P., em sua obra *Epistemology*, fazendo-o alcançar a definição de "primeiro princípio" como: "um primeiro entre os primeiros em uma determinada ordem"[54]. À primeira vista, essa afirmação parece ser um pleonasmo, no entanto, o Frade Dominicano faz questão de esclarecê-la. Ele sustenta que ela deve ser entendida como: "um conjunto de julgamentos pelos quais o intelecto observa a existência de vínculos necessários entre vários conceitos primários, vínculos que o obrigam a identificá-los na afirmação ou a separá-los pela negação"[55]. Certo, mas por mais que os primeiros princípios *per se nota* sejam os constituintes necessários de todo o conhecimento, uma vez que permitem obter todas as conclusões em uma determinada área do conhecimento, Norman L. Geisler, acrescenta que, eles não fornecem nenhum conteúdo, propriamente dito, de

---

[53] *Cf.* MACINTYRE, Alasdair. *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues.* Milwaukee: Marquette University Press, 1990, p. 3-4.
[54] RÉGIS, O.P., Louis-Marie. *Epistemology.* New York: The Macmillan Company, 1959, p. 378. Tradução nossa.
[55] *Ibid*.

conhecimento, o que, ao nosso parecer, favorece designar a *synderesis* como potência[56]. Porém, Santo Tomás de Aquino afirma que um *principium* pode ser evidente *quanto a si mesmo* e *quanto a nós*. Vejamos. *Quanto a si mesmo*, por exemplo, podemos considerar a existência de Deus. Isto é, para conhecermos tal princípio, necessitamos das demonstrações a partir dos efeitos. *Quanto a nós*, por exemplo, podemos considerar a seguinte afirmação: "qualquer todo é maior que sua parte"[57]. Ou seja, diferentemente do que sugere Geisler, parece que os princípios forneçam um certo conteúdo que nos auxilia a conhecer a realidade.

Para esclarecermos essa questão ainda mais, consideremos o estudo de Santo Tomás de Aquino sobre a definição de "verdade" nas *Quæstiones Disputatæ De Veritate*[58]. O Aquinate apresenta, logo no início, o argumento do objetor, afirmando que: "parece que o *verdadeiro* é totalmente idêntico ao *ens*"[59], isto é, de que existe uma equivalência completa entre o *verum* e o *ens*. Ora, o termo *verum* pode assumir diversas funções, como por exemplo, na afirmação em discussão, ser um adjetivo substantivado no caso nominativo, cuja tradução pode ser considerada como: "o verdadeiro, a verdade, a realidade"[60]. Essas três interpretações estão intrinsicamente ligadas entre si, pois "verdadeiro" é um termo que nada mais tem por significado do estar em conformidade com a "verdade", enquanto que o termo "realidade" é utilizado para significar a característica ou a peculiaridade daquilo que é real, isto é, daquilo que tem existência "verdadeira" e, em última análise, se impõe a nós. Mas retomando o argumento do objetor, Santo Tomás de Aquino considera que os primeiros princípios, assim como são necessários nas demonstrações, também são necessários para investigar o que é uma determinada coisa sem que haja regressão ao infinito[61]. Segundo ele, a realidade presente nas coisas é apreendida pelo intelecto como o que há de mais evidente[62]. Essa realidade apreendida só pode ser o *ens* em si, enquanto que as demais concepções apreendidas são coisas deste mesmo *ens* que se dão por acréscimo[63], pois o *ens*, segundo a razão, tem prioridade sobre tudo

---

[56] *Cf.* GEISLER, Norman L. *Thomas Aquinas:* An Evangelical Appraisal. Grand Rapids: Baker Book House, 1991, p. 72.
[57] *STh.,* I-II, q. XCIV, a. 2; *DV*., q. X, a. 12.
[58] Sobre a teoria da verdade em Santo Tomás de Aquino, *cf.* LOBO, Lúcio Souza; PENSAK, O.S.B.M., Marco Antônio. A teoria da verdade segundo Santo Tomás de Aquino: uma leitura atenta a partir do *De Veritate* e da *Summa Theologiæ. Coletânea – Revista de Filosofia e Teologia,* Rio de Janeiro, Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (FSBRJ), vol. 23, n. 46, p. 291-308, 2024.
[59] Em língua latina: "*Videtur autem quod* verum *sit omnino idem quod ens*". Itálico nosso.
[60] VERUM. *In:* SARAIVA, Francisco Rodrigues dos Santos. *Novissimo diccionario latino-portuguez*. 9. ed. Rio de Janeiro: Garnier, 1927, p. 1269.
[61] *Cf. DV*., q. I, a. 1.
[62] *Ibid*.
[63] *Ibid*.

o mais[64]. Em suma, contrariando o objetor, Santo Tomás de Aquino está afirmando que o verdadeiro não é totalmente idêntico ao *ens*, mas sim um modo de adequar o intelecto ao *ens* para dizer que esse *ens* verdadeiramente existe[65]. No entanto, para não considerar isso um argumento simplista ou falacioso, Gilson alerta que precisamos ter atenção ao sentido adquirido por ele na "ontologia existencial" de Santo Tomás de Aquino. Isto é, a noção de verdadeiro é aplicada ao conhecimento que o pensamento tem sobre os *entes* e não diretamente aos *entes*[66]. Tendo esclarecido que nem todos os princípios são primeiros princípios e que esses últimos nos servem para o conhecimento da verdade, resta-nos agora nos centrarmos sobre os primeiros princípios *per se nota* e a sua origem no pensamento de Santo Tomás de Aquino já que, conforme exploramos anteriormente, eles são o fundamento último da *scientia.*

1.1.8 Os primeiros princípios *per se nota* em Santo Tomás de Aquino

Os primeiros princípios *per se nota* continuam a ser objeto de discussão na história da filosofia, principalmente no que concerne à sua origem. Esta questão reflete em nossa pesquisa, porque, conforme afirma Santo Tomás de Aquino, a *synderesis* é o *habitus* dos primeiros princípios *per se nota* da razão prática e o *intellectus principiorum* é o *habitus* dos primeiros princípios *per se nota* da razão teorética[67]. Porém, ao categorizá-los como naturais, Santo Tomás de Aquino abriu margem para diferentes interpretações entre aqueles que se debruçaram sobre essa questão e que julgamos serem importantes para um melhor entendimento.

Iniciaremos com a interpretação de Giovanni Batista Mondin, que considera que, para Santo Tomás, os primeiros princípios *per se nota* são inatos. Em seguida, exploraremos a perspectiva de Réginald Garrigou-Lagrange, O.P., que sustenta que, para o Aquinate, esses princípios são conhecidos pela experiência, já que o intelecto possível é uma *tabula rasa*; e estudaremos as recentes considerações de Mary Christine Ugobi-Onyemere, I.H.M., que sustenta a posição de Garrigou-Lagrange, enfatizando que Santo Tomás considera realmente o *intellectus* como uma *tabula rasa*, apesar de fazer uso de teorias inatistas para explicá-lo. Por

---

[64] *Cf. STh.,* I, q. V, a. 2.
[65] *Cf. DV*., q. I, a. 1.
[66] *Cf.* GILSON, Étienne. *O Tomismo:* introdução à filosofia de Santo Tomás de Aquino. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2024, p. 310.
[67] *Cf. STh*., I, q. LXXIX, a. 12.

fim, apresentaremos a teoria de Norman L. Geisler que não considera os primeiros princípios *per se nota* como inatos e nem como adquiridos, mas como resultado da segunda operação do intelecto, isto é, dos julgamentos. Comecemos, então, a análise dessas interpretações.

O filósofo italiano Giovanni Battista Mondin, ao conceber sua obra: *La metafisica di S. Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*, afirma, além de diversas generalidades, que em Santo Tomás de Aquino existe um certo tipo de inatidade que lhe é próprio. Ele sustenta essa sua teoria elencando as seguintes citações do Aquinate: (a) "Os primeiros princípios são conhecidos *naturalmente* (*sunt naturaliter cognita*)"[68]. (b) "Toda a investigação das ciências especulativas se reduz a alguns princípios, que o homem não deve aprender ou descobrir (do contrário, procede-se ao infinito), mas que ele conhece *naturalmente* [*sed eorum notitiam naturaliter habet*]. Desse tipo são os princípios indemonstráveis das demonstrações – por exemplo, 'o todo é maior do que as partes' e similares – aos quais se reconduzem todas as demonstrações das *scientiæ*"[69]. (c) "Na própria natureza humana preexistem *naturalmente* os princípios e as demonstrações por si mesmos conhecidos, os quais são sementes de sabedoria, e os princípios de direito natural, os quais são sementes de virtudes morais"[70]. (d) "Pelo *intellectus principiorum* é necessário que o conhecimento seja determinado pelo sentido"[71]. (e) "Esses princípios, *naturalmente* [*naturaliter*] conhecidos, revelam-se ao homem com aquela luz do intelecto agente, que lhe é *natural* [*naturale*]. Com essa luz nada se manifesta a nós senão porque ela torna os *phantasmatas* inteligíveis em ato. Nisso consiste, de fato, o ato do intelecto agente, como se prova no Livro III do *De Anima*. Ora, os *phantasmatas* são captados pelos sentidos e, portanto, o conhecimento dos princípios supracitados tem início no sentido e na memória, como demonstra o Filósofo no final dos *Analytica Posteriora*. Assim, esses princípios não nos levam para além do que podemos conhecer a partir das percepções dos sentidos"[72]. (f) "O conhecimento determinado dos princípios da demonstração é *obtido* a partir dos sentidos e, portanto, para o seu conhecimento não há necessidade de ensino; e nesses princípios o homem tem desde o início um conhecimento implícito de todas as verdades que se seguem"[73].

---

[68] *Super Sent.*, II, d. XXXIX, q. II, a. 2 *apud* MONDIN, Giovanni Battista. *La metafisica di S. Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti.* Bologna: Studio Domenicano, 2002, p. 232. Tradução nossa da língua italiana. Itálico nosso.
[69] *In Bœhtii de Trinitate,* q. VI, a. 4 *apud* MONDIN, *op. cit.*, p. 233. Tradução nossa da língua italiana. Itálicos nossos.
[70] *DV.,* q. XIV, a. 2 *apud* MONDIN, *op. cit*. Tradução nossa da língua italiana. Itálico nosso.
[71] *Super Sent.,* III, d. XXIII, q. III, a. 2 *apud* MONDIN, *op. cit*. Tradução nossa da língua italiana. Itálicos nossos.
[72] *In Bœthii de Trinitate,* q. VI, a. 4 *apud* MONDIN, *op. cit*. Tradução nossa da língua italiana. Itálicos nossos.
[73] *Super Sent.,* III, d. XXV, q. II, a. 1; *cf. Super Sent.*, III, d. XXVII, q. I, a. 1 *apud* MONDIN, *op. cit*. Tradução nossa da língua italiana. Itálico nosso.

Antes de nos debruçarmos sobre o conteúdo dessas citações, podemos identificar que Battista Mondin fundamentou sua teoria a partir das seguintes obras de Santo Tomás de Aquino: *Super Sententiis*, *Super Bœtium De Trinitate* e *De Veritate*. Isso é importante porque significa que o embasamento teórico de Battista Mondin para defender uma inatidade está em obras do início da vida intelectual do *Doctor Angelicus*, nas quais, como se sabe, a compreensão sobre diversas questões ainda estava sendo plasmada. Entretanto, como podemos verificar, Santo Tomás de Aquino não faz uso do termo *innatus* em nenhuma das citações acima elencadas para se referir aos primeiros princípios *per se nota*, mas sim dos termos *natura*, *naturale* ou *naturaliter*. Logo, é evidente que Battista Mondin considera possível o intercâmbio entre os termos, considerando que tais princípios não são conhecidos pela experiência. Isso também é possível compreender porque ao comentar tais citações do Aquinate, o filósofo italiano, de fato, insiste na ideia de inatidade, ainda que afirme que ela é diferente daquela defendida por Santo Agostinho, ao discutir a doutrina da iluminação divina no *De Magistro*[74]. Battista Mondin até tenta amenizar dizendo que se trata de uma inatidade de tipo aristotélico que prevê, além da luz, a contribuição dos sentidos para o conhecimento dos primeiros princípios *per se nota*. Mas, retornando à questão da intercambialidade entre os termos, na nossa perspectiva, o que talvez possa ter influenciado Battista Mondin a admitir tal possibilidade, é o que Santo Tomás diz um pouco antes de afirmar que: "Pelo *intellectus principiorum* é necessário que o conhecimento seja determinado pelo sentido"[75]. Vejamos. Ao ser confrontado com um argumento sobre a fé ser um *habitus* adquirido ou infuso, o *Doctor Angelicus* responde dizendo que:

> [...] o *habitus* infuso é semelhante ao *habitus inato*: porque assim como o *habitus natural* é dado na criação, o infuso é dado na reparação. No entanto, o *habitus natural*, como o *intellectus principiorum*, necessita que o conhecimento seja determinado pelo sentido, o que o adquirido não necessita: porque enquanto é adquirido, recebe determinação pelo ato[76].

---

[74] Para saber mais sobre a doutrina da iluminação divina em Santo Agostinho de Hipona, *cf.* SANCTI AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS. *De Magistro. In:* SANCTI AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS. *Contra Academicos, De Beata Vita, De Ordine, De Magistro, De Libero Arbitrio*. Pars II, 2. Turnholti: Brepols, 1970.

[75] *Super Sent.,* III, d. XXIII, q. III, a. 2 *apud* MONDIN, Giovanni Battista. *La metafisica di S. Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti.* Bologna: Studio Domenicano, 2002, p. 233. Tradução nossa da língua italiana. Itálicos nossos.

[76] Itálicos nossos. Tradução nossa de: "*[...] habitus infusus similis est habitui* innato: *quia sicut* naturalis *habitus datur in creatione, ita infusus in reparatione.* Naturalis *autem habitus, sicut intellectus principiorum, indiget ut cognitio determinetur per sensum, quo acquisitus non indiget: quia dum acquiritur, per actum determinationem recipit*". *Super Sent*., III, d. XXIII, q. III, a. 2.

Ao lermos essa passagem, é possível saber que Battista Mondin tinha conhecimento do texto completo da resposta, mas preferiu utilizar apenas uma parte dela ao elencar citações para justificar sua teoria. Ora, não podemos também negar que temos diante dos nossos olhos um intercâmbio entre os termos *naturalis* e *innatus* em Santo Tomás para sinalizar uma oposição ao termo *infusus*. Porém, como já dissemos, Battista Mondin não faz uso da parte fundamental que poderia auxiliar na construção de seu argumento. Ademais, por fazer parte do *Super Sententiis* de Santo Tomás, ainda não podemos exigir o mais alto grau de precisão terminológica em suas reflexões. Não obstante, como tivemos o cuidado de mencionar, essa citação é uma resposta a uma determinada objeção e não a *solutio* de Santo Tomás, o que, com todas as ressalvas necessárias, tem uma menor importância. Não é que estamos afirmando que Santo Tomás seja menos preciso nas respostas às objeções do que na *solutio*, mas é essa última que possui o conteúdo mais refinado da ideia que ele defende ao fim e a cabo, pois, como nos recorda Sertillanges, esforçar-se por conciliar doutrinas diversas e até mesmo opostas, que é o que podemos verificar na citação acima, com o objetivo de buscar a verdade, esclarecendo-as e completando umas às outras, é uma característica presente nas obras do *Doctor Angelicus*[77].

Com efeito, a síntese que Battista Mondin constrói a partir das citações por ele mesmo elencadas, culmina que, para Santo Tomás de Aquino, os primeiros princípios *per se nota* não são fruto da experiência, da iluminação ou da intuição, mas sim que eles: "estão presentes como semente no intelecto (*scientiarum semina*) antes mesmo de qualquer experiência, uma vez que a mente só se torna consciente no momento em que recebe o primeiro impacto da experiência sensível"[78]. Em outras palavras, ele está dizendo que os primeiros princípios *per se nota* são inatos para o Aquinate. Ora, ao analisarmos mais uma vez as citações apresentadas por Battista Mondin agora juntamente com a sua síntese, não conseguimos compreender a estrutura do seu argumento e, principalmente, como ele chegou a essa conclusão. Efetivamente, não encontramos nenhuma referência à expressão *scientiarum semina* em qualquer uma das citações elencadas por ele, muito menos nas distinções, questões ou artigos que ele diz que essas citações estão presentes. Portanto, ao nosso parecer, ele está sendo inconsistente na maneira em que articula os conceitos e formula a síntese de sua teoria para justificar uma inatidade em Santo Tomás. Mas, apesar disso, a expressão *scientiarum semina* nos chama à atenção, principalmente

---

[77] *Cf.* SERTILLANGES, Antonin-Dalmace. *A vida intelectual:* seu espírito, suas condições, seus métodos. Campinas: Kírion, 2019, p. 144-145.

[78] MONDIN, Giovanni Battista. *La metafisica di S. Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti.* Bologna: Studio Domenicano, 2002, p. 234. Tradução nossa.

porque, como veremos mais adiante, Santo Tomás afirma que os primeiros princípios *per se nota* da *synderesis* são *indita*, isto é, colocada sobre[79], ou seja, uma maneira que pode ser considerada para dizer que eles são semeados ou plantados no homem por alguém[80].

Uma vez que estamos investigando os locais das citações de Santo Tomás utilizadas por Battista Mondin e já que a expressão *scientiarum semina*, chamou-nos à atenção, antes de avançarmos, cabe-nos dizer nós a encontramos apenas no *De Veritate*[81], exatamente na *solutio* magistral do primeiro artigo da décima primeira questão, quando o Aquinate discute acerca da possibilidade de o homem ensinar e ser chamado de mestre ou se isso é reservado somente a Deus[82]. Aqui, em particular, o *Doctor Angelicus* está tratando da aquisição da *scientia* e afirmando que em nós preexistem algumas *scientiarum semina*, isto é, as primeiras concepções do intelecto que, imediatamente, sob a luz do intelecto agente, são conhecidas pelas espécies abstraídas dos sensíveis e apreendidas pelo intelecto, o que parece fazer uma certa referência a inatidade defendida por Battista Mondin. Porém, ao verificarmos essa mesma questão na *Summa Theologiæ*, deparamo-nos com uma subtilização na qual o Aquinate deixa de fazer uso da expressão *scientiarum semina*[83]. Vejamos. Santo Tomás, pois, afirma que existem diversas opiniões sobre o assunto, mas considera que o intelecto possível da alma humana está em pura potência com relação aos inteligíveis, ou seja, que ele é uma *tabula rasa*[84]. Em seguida, vemos,

---

[79] *Cf.* INDITUS. *In:* SARAIVA, Francisco Rodrigues dos Santos. *Novissimo diccionario latino-portuguez*. 9. ed. Rio de Janeiro: Garnier, 1927, p. 598.

[80] *Cf. STh*., I, q. LXXIX, a. 12.

[81] A partir de uma pesquisa realizada pela ferramenta *on-line* de *AI Text Engine,* disponibilizada pelo Aquinas Institute, Inc.

[82] *Cf. DV.,* q. XI, a. 1.

[83] *Cf. STh.,* I, q. CXVII, a. 1.

[84] Vemos que as expressões *species naturaliter inditas* ou *species innatas* em referência a um conteúdo prévio no *intellectus* são utilizadas como sinônimos por Santo Tomás de Aquino, na *Summa Theologiæ*. Nas *Quæstiones Disputatæ De Anima*, escrita entre os anos 1266-1267, ou seja, na mesma época do Tratado Sobre a *Synderesis*, o Aquinate mantem o termo "*indita*" quando trata do mesmo assunto. Ele diz: "A alma não possui espécies inteligíveis *naturaliter inditas* (tal como se dá nas substâncias intelectuais superiores), pelas quais possa levar-se à sua operação própria, que é o inteligir. A alma humana antes está em potência para as espécies inteligíveis, pois é como uma tabula rasa na qual nada foi escrito". SANCTI THOMÆ AQUINATIS. *Questões disputadas sobre a verdade.* Campinas: Ecclesiæ, 2023, q. VIII. Itálicos nossos. Diferente é em relação à natureza da *synderesis*, a qual ele subtiliza suas reflexões, deixando de afirmar que se trata de uma *potentia cum habitu* que é *innata* no *intellectus*, conforme dito nos *Super Sent.*, II, d. XXIV, q. II, a. 3; passa a afirmar que ela é um *habitus naturalis* no *DV.*, q. XVI, a. 1; e chega na *STh*., I, q. LXXIX, a. 12, dizendo que ela é um *habitus* cujos primeiros princípios *per se nota* são *naturaliter indita*. Isso parece um pouco confuso, mas Daniel Westberg nos ajuda a compreender de um modo melhor. Ele explica que o *Doctor Angelicus* não hesita em expressar clara oposição à teoria platônica da intelecção, porque considera que a base de qualquer conhecimento humano provém da sensibilidade, porque não existem ideias inatas. *Cf.* WESTBERG, Daniel. *Right Practical Reason:* Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas. Oxford: Oxford University Press, 1994, p. 62.

Santo Tomás de Aquino se referindo ao *naturale iudicatorium*[85], que faz com que desde o princípio, *naturalmente*, alguns princípios universais de todas as *scientiæ* sejam conhecidos. Mas enquanto São Boaventura de Bagnoregio diz apenas que essa ideia está em conformidade com Aristóteles e Santo Agostinho, Santo Alberto Magno declarou explicitamente que é no homem que o *naturale iudicatorium* existe. Porém, para não nos alongarmos sobre isso neste momento, já que o nosso objetivo agora é outro, nós dedicaremos mais atenção a questão da *scientiarum semina* e do *naturale iudicatorium* quando examinarmos diretamente os textos de Santo Tomás sobre a *synderesis.* Por isso, retomemos as interpretações acerca dos primeiros princípios *per se nota* nas reflexões de Santo Tomás.

Ao nos debruçarmos sobre a teoria de Réginald Garrigou-Lagrange, O.P. de que para Santo Tomás os primeiros princípios *per se nota* são conhecidos, vemos que ele parte do pressuposto que o *ens* que o nosso *intellectus* apreende por primeiro, o *primo cognitum*[86], não é o *ens* de Deus, nem exatamente o *ens* da coisa apreendida, mas simplesmente o *ens* que existe no mundo dos objetos sensíveis, isto é, a realidade inteligível[87]. No entanto, como se sabe, Garrigou-Lagrange por vezes emprega de forma hesitante os termos *être* e *etant*, isto é, *esse* e *ens*, "ser" e "ente". Por isso, antes de avançarmos no estudo de suas reflexões que acabamos de iniciar, consideremos brevemente a contribuição de Cornelio Fabro, C.S.S.[88], que resolve esta querela que não acometeu apenas Garrigou-Lagrange, O.P., mas muitos outros pensadores na história da filosofia. Efetivamente, o Padre Estigmatino evidenciou a originalidade da doutrina do *actus essendi* para a filosofia que havia sido plasmada por Santo Tomás de Aquino. Mas em que consiste tal doutrina? Pois bem, de maneira geral, são sintetizados nela elementos da filosofia de Aristóteles e Platão, mais precisamente e respectivamente, entre as polaridades potência e ato e a doutrina da participação com o objetivo de afirmar que Deus é o Primeiro *Ens* ou o Ato Puro ou *Ens* por *essentia* incausado – porque somente Deus é o próprio Ser subsistente –, e todos os demais, isto é, as criaturas, são *entes* por participação, pois quanto mais ato e menos potência um *ens* possui, maior é a sua dignidade na ordem do ser. Ora, resgatando essa doutrina, Fabro marca que, para Santo Tomás, o objeto da metafísica não é simplesmente

---

[85] Essa ideia de *naturale iudicatorium* é atribuída por Santo Tomás a São Basílio Magno ou Basílio de Cesareia da Capadócia.

[86] Para saber mais sobre o *primo cognitum*, *cf.* SCHERER, Daniel Corteline. *A raiz antitomista da modernidade filosófica.* Edições Santo Tomás: Formosa, 2018, p. 23-24; 99-102.

[87] *Cf.* GARRIGOU-LAGRANGE, O.P., Réginald. *La synthèse thomiste*. Paris: Desclée De Brouwer et Cie, [1947], p. 61.

[88] *Cf.* FABRO, C.S.S., Cornelio. *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino.* Segni: Editrice del Verbo Incarnato, 2010. (Opere complete, 19), p. 29-32.

o *esse*, mas o *actus essendi*, isto é, o ato de ser, ou ainda a suma atualidade do *ens*. Complementando, Daniel Corteline Scherer explica que ao tomar os conceitos aristotélicos de *esse* e *essentia*, Santo Tomás considerou-os da seguinte maneira: o *esse* é *actus essendi* e a *essentia* é *potentia essendi*, porque a *essentia* participa do *esse*, de maneira imperfeita nas criaturas e de maneira perfeita em Deus, porque somente Ele é *Ipsum Esse*[89]. Reforcemos. O conceito de *essentia*, que nos *entes* compostos inclui a polaridade forma/matéria, é potência em relação ao *esse*, ou seja, é uma potência receptiva do *actus essendi.* Isso significa, em outras palavras, que o existir não é o mesmo que o *esse*, pois o existir decorre do *actus essendi* que Deus dá aos *entes*[90]. Propriamente, nas palavras de Scherer, "o ato de ser é o que há de mais íntimo nos supósitos criados"[91], ainda que não lhes pertença por essência. Vejamos. As criaturas recebem o *actus essendi* em sua essência, ou seja, participam dele em modo transcendental, estático e dinâmico. Entretanto, essa mesma essência também é recebida nos supósitos criados, ou seja, naqueles cuja participação no *actus essendi* se dá de modo predicamental, estático e dinâmico[92]. Ao fim e cabo, cada indivíduo participa de sua essência específica e, por meio dela, participa do ser. Isso significa, na visão de Scherer, "que existe, *fora do ente criado*, um Ato Primeiro, que atua sua *potentia essendi*"[93], porque "Deus é o Ser; tudo o mais *tem ser*, o qual lhe é *participado* por Deus mesmo"[94]. Certo. Feito esse esclarecimento, retomemos a discussão acerca das reflexões de Garrigou-Lagrange.

Considerando, analogicamente, que o nosso intelecto é a mais baixa das inteligências, sabemos que ele apreende a realidade das coisas da mesma forma com que conhecemos algo pelo paladar, pela visão ou qualquer outro sentido. O nosso intelecto, pois, apreende imediatamente a sua oposição ao não-ser que é expressa, conforme exploramos mais acima, pelo primeiro princípio indemonstrável da realidade, o Princípio de Não-Contradição. Garrigou-Lagrange insiste que é dessa maneira que o nosso intelecto ascende ao conhecimento da realidade inteligível e a distingue em relação ao não-ser e que, ainda antes de uma compreensão explícita da distinção entre o eu e o não-eu, o intelecto é capaz de refletir sobre o

---

[89] *Cf.* SCHERER, Daniel Corteline. *A metafísica da revolução:* pressupostos do liberalismo. Formosa: Edições Santo Tomás, 2021, p. 215-216.
[90] *Cf.* SILVEIRA, Carlos Frederico Gurgel Calvet da. Cornelio Fabro, intérprete de Santo Tomás. *Aquinate,* Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, p. 1-14, 2006; e WIPPEL, John F. Cornelio Fabro on the distinction and composition of essence and *esse* in the Metaphysics of Thomas Aquinas. *The Review of Metaphysics,* vol. 68, n. 3, 2015, p. 573-592.
[91] SCHERER, *op. cit.*, p. 249.
[92] *Ibid*.
[93] *Ibid*.
[94] *Id*. *A raiz antitomista da modernidade filosófica.* Formosa: Edições Santo Tomás, 2018, p. 106.

seu próprio ato de conhecimento, alcançando não apenas o conhecimento desse ato, mas também o de seu sujeito pensante e, em seguida, a existência deste e daquele objeto individual pela apreensão dos sentidos. Ao nosso parecer, essa explicação do Frade Dominicano ressoa a teoria aristotélica do intelecto possível ser uma *tabula rasa*[95] e de que se conhece por meio dos sentidos, significando que os primeiros princípios *per se nota* não são inatos ao homem, mas sim conhecidos de um modo espontâneo ou *naturelle* – que ele equipara ao senso comum para uma melhor compreensão – antes de tudo aquilo que propicie um julgamento por meio da razão. De maneira geral, firmando-se na ideia apresentada por Santo Tomás de Aquino na *Summa Theologiæ*[96] a partir do que Aristóteles afirma no Livro Θ da *Metafísica*[97], Garrigou-Lagrange recorda que a primeira ideia que o intelecto apreende, ou melhor, a ideia mais evidente a partir da qual ele resolve todas as outras, é a ideia de *ens.* Ora, ao conhecer essa ideia primordial, o intelecto não pode deixar de conhecer também as suas consequências imediatas, isto é, o primeiro princípio *per se nota*, precisamente do Princípio de Não-Contradição, como lei universal de toda a realidade[98]. A título de conclusão, para Garrigou-Lagrange parece ter-nos auxiliado a compreender a concepção de Santo Tomás de Aquino, revalorando e complementando a solução que havia sido apresentada por Aristóteles; e explicando que quando se diz que o intelecto apreende algo de modo natural, significa dizer de maneira espontânea, sem o uso da razão. Entretanto, na nossa perspectiva, essa teoria trazida por Garrigou-Lagrange, ainda que muito mais sólida em relação a de Battista Mondin, não nos satisfaz completamente, principalmente porque a ideia de que existe inatidade em Santo Tomás de Aquino, principalmente em relação à *synderesis*, é amplamente difundida na literatura e até agora não conseguimos compreender as reais origens, visto que Battista Mondin simplesmente admite o intercâmbio do termo *naturalis* por *innatus*. Por isso, vejamos agora a obra de Mary Christine Ugobi-Onyemere, I.H.M.

A obra *The Knowledge of the First Principles in Saint Thomas Aquinas*, de Mary Christine Ugobi-Onyemere, I.H.M., foi publicada há menos de dez anos e possui um capítulo dedicado ao problema da inatidade na teoria do conhecimento do *Doctor Angelicus* a partir do *habitus principiorum* e do intelecto agente. Na nossa perspectiva, essa religiosa encontra um

---

[95] *Cf.* nota n.º 84.
[96] *Cf. STh.,* I, q. V, a. 2. Santo Tomás de Aquino também sustenta essa teoria no *DV.,* q. I, a. 1, apenas dizendo que a ideia de que o primeiro cognitum foi tomada de Avicena.
[97] *Cf. Metaph.*, 1051a.
[98] *Cf.* GARRIGOU-LAGRANGE, O.P., Réginald. *La synthèse thomiste*. Paris: Desclée De Brouwer et Cie, [1947], p. 61-65.

ponto de convergência para o problema que levantamos. Nós vemos que ela não insiste veementemente na existência de um inatismo em Santo Tomás de Aquino, mas se preocupa em esclarecer que, embora o Aquinate tenha feito uso de elementos de opiniões amplamente conhecidas e com tendência à inatidade, como a platônica e a agostiniana, principalmente com o uso excessivo do termo *natural*, ele manifesta cuidado ao sustentar a posição aristotélica de que o *intellectus* é originalmente uma *tabula rasa.* Essa é, inclusive, segundo Ugobi-Onyemere, uma marca fundamental das reflexões de Santo Tomás de Aquino, principalmente do período de sua maturidade intelectual[99]. A religiosa também declara que ainda que algumas opiniões tenham realmente um caráter inato, elas não implicam a posse de ideias *inditas*, porque a posse de algo indica que esse algo já está em ato, e que, tendo isso em mente, é possível considerar que o primeiro *habitus* é uma pré-disposição natural que se atualiza, embora implicitamente, na medida em que o conhecimento sensível é ativado[100]. Em outras palavras, ao nosso ver, ainda assim é possível verificar que não se pode afirmar uma totalidade da inatidade, pois a atualização só se dá mediante a experiência. Em seguida, a religiosa avança dizendo, quase que como Garrigou-Lagrange, que a fonte ou formação do *habitus* dos primeiros princípios *per se nota* se dá pelo Princípio de Não-Contradição, do qual o intelecto apreende que o *ens non est non-ens* sem a necessidade de fazer um raciocínio. Dessa ideia e partir da discussão de Santo Tomás sobre a existência de *habitus* provenientes da natureza, Ugobi-Onyemere passa a afirmar que, para o *Doctor Angelicus*, a geração de dos primeiros princípios *per se nota* se dá pela própria natureza do intelecto juntamente com as espécies inteligíveis. Mas, particularmente sobre isso, nós podemos consultar a *Summa Theologiæ* diretamente. Vejamos. Com efeito, o Aquinate afirma que existem no homem certos *habitus* naturais que são provenientes em parte da natureza e em parte de algum princípio extrínseco, que acontece de uma maneira nas potências apreensivas e de outra nas potências apetitivas. De modo particular, nas potências apreensivas pode existir um *habitus* natural de modo incoativo, isto é, desde o início, tanto em relação à natureza específica, quanto em relação à natureza do indivíduo. Em relação à natureza específica, Santo Tomás esclarece que o *habitus* natural de modo incoativo se dá por parte da própria alma intelectual, motivo pelo qual o conhecimento dos primeiros princípios *per se nota* é chamado de *habitus* natural que conhece o todo e a parte por meio das espécies inteligíveis

---

[99] *Cf.* UGOBI-ONYEMERE, I.H.M., Mary Christine. *The Knowledge of the First Principles in Saint Thomas Aquinas.* Bern: Peter Lang, 2015, p. 253-254.
[100] *Ibid*.

recebidas dos *phantasmatas*[101]. Ao comentar essa passagem, Ugobi-Onyemere declara, ao fim e a cabo, que a natureza de uma alma, mais exatamente do intelecto agente, é a origem essencial do principal *habitus* dos primeiros princípios *per se nota*, por meio da recepção mínima de um *phantasma* que ativa a natureza do intelecto para conhecer a realidade de acordo com o verdadeiro[102]. Dito isso, vejamos a última das teorias acerca dos primeiros princípios *per se nota* em Santo Tomás que nos propomos a explorar.

O filósofo e teólogo protestante americano, Norman L. Geisler, ao se dedicar ao estudo dos primeiros princípios *per se nota* na obra: *Thomas Aquinas: An Evangelical Appraisal*, apresenta a sua teoria, afirmando que os primeiros princípios *per se nota* surgem de julgamentos e não de apreensões. Ele insiste que os primeiros princípios *per se nota* estão no segundo ato do intelecto e não no primeiro, porque, na sua visão, o intelecto primeiramente precisa apreender a quididade da coisa e daí compreender as suas propriedades, acidentes e tudo o mais. Geisler fundamenta essa sua hipótese a partir da *Summa contra Gentiles* de Santo Tomás de Aquino, uma obra que não havia sido considerada nos estudos de Battista Mondin, Garrigou-Lagrange e Ugobi-Onyemere para tratar desse tema. Precisamente, Geisler traz à baila a discussão de Santo Tomás de Aquino sobre a verdade da razão não ser contrária à verdade da fé cristã, na qual afirma que "o conhecimento dos princípios naturalmente conhecidos nos foi implantado [*inditus*] por Deus: pois o próprio Deus é o autor da nossa natureza"[103] – parece que essa citação possui uma relação direta com a ideia da *scientiarum semina* que vimos mais acima, mas avancemos. Ao se aprofundar em sua teoria, Geisler afirma que o conhecimento intelectual dos primeiros princípios *per se nota* se baseia no julgamento feito sobre os objetos do conhecimento sensível da seguinte maneira. Em primeiro lugar, o intelecto apreende que as coisas são e algo do que são, por meio do sentido e da abstração. Em seguida, por meio do julgamento, o intelecto sabe que o ser é e o não-ser não é – e disso surge o primeiro princípio *per se nota*, ou seja, o Princípio de Não-Contradição[104]. Entretanto, Álvaro Calderón esclarece que não é exatamente que o Princípio de Não-Contradição surge do segundo ato do intelecto, mas sim que ele se funda imediatamente e exclusivamente no *ens*, porque ele está implicado

---

[101] *Cf. STh.,* I-II, q. LI, a. 1.
[102] *Cf.* UGOBI-ONYEMERE, I.H.M., Mary Christine. *The Knowledge of the First Principles in Saint Thomas Aquinas*. Bern: Peter Lang, 2015, p. 255.
[103] "*Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita: cum ipse Deus sit nostræ auctor naturæ*". *ScG*., I, 7.
[104] *Cf.* GEISLER, Norman L. *Thomas Aquinas:* An Evangelical Appraisal. Grand Rapids: Baker Book House, 1991, p. 87.

em todo o juízo do intelecto[105]. Com efeito, conforme pudemos deduzir das teorias que brevemente exploramos, todos os autores, ao se referirem ao conhecimento dos primeiros princípios, dão à devida importância ao Princípio de Não-Contradição, considerando-o como o primeiro e mais importante deles. É verdade que chegamos até a mencionar que Aristóteles se detém sobre o Princípio do Terceiro Excluído, no *De Anima.* Entretanto, nem Aristóteles e nem Santo Tomás de Aquino apresentam explicitamente uma lista dos primeiros princípios *per se nota* em suas obras, mas Geisler buscou realizar essa tarefa em sua obra, ao menos aos mais importantes ao longo do *Corpus Thomisticum*. Vejamos. Além do *Princípio de Não-Contradição* e do *Princípio do Terceiro Excluído*, que já apresentamos suas explicações anteriormente, temos os seguintes: (a) *Princípio de Identidade*, para afirmar, por exemplo, que "o ser é o ser" tendo como objetivo significar a unidade das coisas[106]. (b) *Princípio de Causalidade*, para explicar que tudo o que é capaz de existir ou não existir tem alguma causa, pois considerado em si mesmo é indiferente a qualquer alternativa, e assim tem que haver algo mais que determina que seja e uma vez que não pode haver regressão ao infinito, tem que haver algo necessário, que é a causa de todas as coisas capazes de existir ou não[107]. (c) *Princípio de Finalidade:* "todo *ens* age para o seu fim"[108].

Considerando essas reflexões sobre os primeiros princípios *per se nota* e a maneira pela qual eles são conhecidos, parece-nos adequado aprofundarmos a discussão do problema do uso do termo *innatus* em relação aos próprios primeiros princípios *per se nota* e ao seu *habitus*.

1.1.9 O problema do uso do termo *innatus*

Não é demasiado repetir. Santo Tomás de Aquino, em seu auge intelectual, afirma que a *synderesis* é o *habitus* dos primeiros princípios *per se nota* ordem prática naturalmente *indita*,

---

[105] *Cf.* CALDERÓN, Álvaro. *Umbrales de la filosofia:* cuatro introducciones tomistas. Moreno: El autor, 2011, p. 435.
[106] *Cf. Super Metaph.*, lec. V, 11; lec. VII, 17; *Super Sent.,* I, d. XIX, q. I, a. 1 *apud* GEISLER, Norman L. *Thomas Aquinas:* An Evangelical Appraisal. Grand Rapids: Baker Book House, 1991, p. 73.
[107] *Cf. ScG.,* II, 15 *apud* GEISLER, *op. cit.*, p. 74.
[108] *Cf. De Potentia Dei,* q. II, a. 1; *Super Sent.*, II, d. XXXIV, q. I, a. 3 *apud* GEISLER, *op. cit.*, p. 74. Tradução nossa da língua inglesa. Itálico nosso.

assim como Aristóteles já havia dito que o *intellectus principiorum* é *habitus* dos primeiros princípios *per se nota* da ordem teorética[109]. Como vimos, Battista Mondin considera possível uma intercambialidade entre os termos *innatus* e *naturalis* sem considerar as reflexões do *Doctor Angelicus* presentes na *Summa Theologiæ* sobre a *synderesis.* Mas enquanto ele deixa isso evidente, outros autores simplesmente admitem que existe inatidade em Santo Tomás de Aquino, como se fosse algo próprio de seu arcabouço teórico. Por isso, o que pretendemos nessa seção, pois, é de esclarecer que o uso do termo *innatus*, ao menos nos instrumentos teóricos que tocam diretamente a discussão da *synderesis* é um problema diante da doutrina de que o *intellectus* é uma *tabula rasa*[110].

Algumas pistas para a origem do problema do uso do termo *innatus* em referência à *synderesis* nós encontramos justamente no Tratado sobre a *Synderesis* de Felipe, o Chanceler, que estudaremos mais a diante. Sabe-se que esse foi o primeiro dos tratados medievais que discutiu a questão da essência ou natureza da *synderesis*. Nele, nós vemos que Felipe articula uma das perguntas sobre a natureza da *synderesis* da seguinte maneira: "*Utrum sit potentia anime an habitus aliquis connaturalis a principio ens in anima?*", isto é, se a *synderesis* é uma potência da alma ou um *habitus connaturalis* presente na alma desde o princípio? Curiosamente, na *solutio* magistral para esta questão, Felipe deixa de empregar o termo *connaturalis* que se encontra na própria pergunta e passa a utilizar o termo *innato*. Ele afirma, pois, que a *synderesis* é um *habitus innato* em contraposição àquele *habitus* que pode ser adquirido. Essa intercambialidade de termos, aparentemente, sinônimos, ao nosso ponto de vista, e como já dissemos mais acima, cria um problema em relação à doutrina de que o *intellectus* é *tabula rasa*[111]. Essa doutrina foi desenvolvida por Aristóteles no Livro III do *De Anima* e não admite conteúdos inatos no intelecto do homem. É curioso notar que a troca de um termo pelo outro é frequentemente observada na literatura, inclusive contemporânea. E isso nós poderemos observar conforme formos avançando[112].

Ao recorrermos ao *Lexicon of Saint Thomas Aquinas* de Roy J. Deferrari e Irmã Mary Inviolata Barry, que trata particularmente da *Summa Theologiæ*, obra da maturidade de Santo

---

[109] *Cf. STh.*, I, q. LXXIX, a. 12.
[110] *Cf.* nota n.º 84.
[111] *Ibid*.
[112] Recordemos quando exploramos a teoria de Battista Mondin, quando identificamos que Santo Tomás de Aquino fez um intercâmbio entre os termos *innato* e *naturalis*, porém, apenas nos *Super Sententiis*, no início de sua vida intelectual, isto é, em uma época em que o seu pensamento ainda não estava suficientemente maduro. *Cf.* nota n.º 76.

Tomás, temos que o adjetivo *connaturalis*[113] é utilizado no sentido de *natural* por concordar com a natureza de uma coisa, no nosso caso em questão, com a natureza da alma. Além disso, conforme essa mesma obra, o termo *connaturalis* pode ser utilizado como sinônimo de *naturalis*, assim como o adjetivo particípio *innatus*[114], no entanto, esse último, apenas em oposição a *infusus* e a *adquisitus.* Mas, como Santo Tomás de Aquino afirma que o conhecimento dos primeiros princípios *per se nota* foi, em última instância, *inditus* por Deus, ao recorrermos novamente ao *Lexicon of Saint Thomas Aquinas*, mais particularmente ao termo *inditus*[115], verificamos que ele é utilizado para descrever algo que foi colocado, imposto ou atribuído por alguém, no nosso caso em particular, por Deus. Na *Summa Theologiæ*, por exemplo, nós encontramos, em uma resposta ao objetor, que algumas *species* provém de um influxo da luz divina, quando se afirma que a alma não conhece mediante *species innatas*[116]. Isso significa, ao nosso parecer, que existe uma aproximação maior do termo *inditus* ao termo *infusus*[117], que justamente, como verificado, é o oposto ao termo *innatus*. Porém, nós também encontramos a afirmação do Aquinate de que os anjos conhecem por *species innatas* e pelas razões das coisas existentes no Verbo incriado[118]. Ora, se um dos modos de conhecimento dos anjos é por meio de *species innatas*, o homem, em seu ponto mais elevado também conhece, de algum modo, por *species innatas* em seu *intellectus*. Ademais, ao tratar da união do corpo e da alma no homem, Santo Tomás afirma que o homem não tem um conhecimento naturalmente *indita* da verdade, do mesmo modo que os anjos, porque precisa da ajuda dos sentidos[119]. De resto, ao tratar da teoria de que o *intellectus* é uma *tabula rasa*, valendo-se da *auctoritas* de Aristóteles, Santo Tomás de Aquino diz que o *intellectus* não possui *species naturaliter inditas*[120]. Diante disso, o termo *inditus*, mesmo na *Summa Theologiæ*, pode ser utilizado de modo intercambiável com o termo *innatus*. Contudo, por uma questão de precisão terminológica, a conclusão que extraímos do *Lexicon of Saint Thomas Aquinas*, ao nosso

---

[113] *Cf.* CONNATURALIS. *In:* DEFERRARI, Roy J.; BARRY, Mary Inviolata. *A Lexicon of St. Thomas Aquinas based on* The Summa Theologica *and selected passages of his other works.* Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1948, p. 209.
[114] *Cf.* INNATUS. *In: ibid.*, p. 562.
[115] *Cf.* INDITUS. *In: ibid*., p. 543
[116] *Cf. STh.*, I, q. LXXXIX, a. 1.
[117] Dizemos isso com base na afirmação de que Deus é o responsável em pôr as *species* nos intelectos separados ou anjos. Notemos: "*angeli per species a Deo inditas, res cognoscunt non solum quantum ad naturam universalem*", isto é, os anjos conhecem as coisas por meoo das *species inditas* por Deus, não apenas quanto à natureza universal. *Ibid.*, q. LVII, a. 2.
[118] *Ibid.*, q. LVIII, a. 7.
[119] *Ibid.*, q. LXXVI, a. 5.
[120] *Ibid.*, q. LXXXIV, a. 3.

parecer, esclarece que algo que é *inditus* não é idêntico a algo que é *innatus*. Nesse sentido, é importante notar que as duas traduções brasileiras da *Summa contra Gentiles*, que temos ao nosso dispor, possuem variações, particularmente a respeito do Livro I, 7, onde identificamos o emprego do termo *inditus* em duas ocasiões. O primeiro uso se dá em: "*Hæc tamen quæ ratio naturaliter* indita *habet, huic veritati contraria esse non possunt*", isto é, estas coisas, contudo, que a razão naturalmente *indita* possui, não podem ser contrárias a esta verdade. Já o segundo uso, nós o observamos logo em seguida: "*Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita: cum ipse Deus sit nostræ auctor naturæ*", isto é, o conhecimento dos princípios naturalmente conhecidos nos foi *inditus* por Deus: pois o próprio Deus é o autor da nossa natureza. Uma versão traduz o termo *inditus* do primeiro caso por inato e do segundo por "infundido"[121], a outra versão, por sua vez, traduz o primeiro caso por "postos em si" e depois por "infundido"[122]. A segunda versão da tradução parece ter levado em consideração o problema que identificamos. Ademais, identificamos que na *Editio Leonina* da *Summa Theologiæ*, precisamente nos comentários do Cardeal Caetano[123], há um referimento aos primeiros princípios operativos *per se nota* com o termo *inditus*, sem emprego do termo *innatus*. Diante disso, vejamos agora uma outra consideração sobre essa questão.

Ugobi-Onyemere investiga o uso do termo *innatus* em Santo Tomás de Aquino com o objetivo de examinar a raiz dos *habitus* dos primeiros princípios *per se nota*. Ela começa considerando que, com relação ao conhecimento desses *habitus*, o Aquinate utiliza os termos *natural* e *naturaliter*, mas que esses termos podem induzir à ideia de algo aparentemente *innatus*, o que ela também vê como um problema no bojo do pensamento aristotélico-tomista. Então, para resolver esse problema, ela recorre à hipótese de que para Santo Tomás de Aquino a fonte do *habitus* dos primeiros princípios *per se nota* é o Princípio de Não-Contradição. Segundo a religiosa, como vimos mais acima, tal afirmação é gerada pela própria natureza do *intellectus* juntamente com as *species* inteligíveis, pois, Santo Tomás de Aquino afirma, quando discute sobre os *habitus* provenientes da natureza na *Summa Theologiæ*, que o *habitus* dos primeiros princípios *per se nota* é "*ex ipsa enim natura animæ intellectualis*"[124], isto é, da

---

[121] *Cf.* SANCTI THOMÆ AQUINATIS. *Suma contra os Gentis.* Tradução de Joaquim F. Pereira. São Paulo: Loyola, 2015.
[122] *Cf. Id. Suma contra os Gentis.* vol. 1. Tradução de Dom Odilão Moura, O.S.B., e Dom Ludgero Jaspers, O.S.B.. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes; Sulina; Caxias de Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1990.
[123] *Cf.* No Apêndice F, compilamos e traduzimos o comentário do Cardeal Caetano presente na *Editio Leonina, STh.*, I, q. LXXIX, a. 12.
[124] *Ibid.*, I-II, q. LI, a. 1.

própria natureza da alma intelectual[125]. Ao nos debruçarmos sobre a resposta onde se encontra essa citação trazida à baila pela religiosa, vemos que Santo Tomás de Aquino a desenvolve fazendo um mapeamento da discussão. Ele inicia afirmando que existem no homem certos *habitus* naturais que são provenientes em parte da natureza e em parte de algum princípio extrínseco, que acontece de uma maneira nas potências apreensivas; e de outra maneira nas potências apetitivas. Nas potências apreensivas, particularmente, pode existir um *habitus* natural de modo incoativo, isto é, desde o começo de uma ação, tanto em relação à natureza específica, quanto em relação à natureza do indivíduo. Em relação à natureza específica, esse *habitus* se dá por parte da própria alma intelectual, motivo pelo qual, segundo o Aquinate, o conhecimento dos primeiros princípios *per se nota* é chamado de *habitus* natural que conhece o todo e a parte por meio das *species* inteligíveis recebidas dos *phantasmatas*[126]. Em outras palavras, o *intellectus* é uma *tabula rasa* que precisa de dados para começar a conhecer. Certo, tendo, pois, essas considerações e esse mapeamento em mente, avancemos um pouco mais.

Ora, Dom Odon Lottin, O.S.B., de quem muito nos serviremos no próximo capítulo, ao tecer o seu comentário sobre a questão introduzida por Felipe, caracteriza a *synderesis* ora como um *habitus donné par la nature*, ou seja, um *habitus* dado por natureza, ora como um *habitus inné*[127], ou seja, um *habitus* inato. Ele faz um intercâmbio das expressões cuja raiz, diferentemente daquela que apresentamos mais acima, acerca do *Super Sententiis*, pode estar nas *Quæstiones Disputatæ de Veritate* de Santo Tomás de Aquino. Nessa obra, ao se referir à *synderesis*, o Aquinate diz que não se pode excluir que ela seja um *habitus innatus* quando responde à décima quarta objeção do primeiro artigo da décima sexta questão. Isso poderia resolver toda a discussão, mas, como sabemos, esta obra, assim como o *Super Sententiis*, também não é da maturidade intelectual do *Doctor Angelicus*, uma vez que, no mesmo artigo podemos verificar o emprego de *habitus naturalis* por diversas vezes em referência à *synderesis*, ao invés de utilizar o termo *innatus*[128]. Com efeito, Santo Tomás parece estabelecer uma equivalência entre os termos *naturalis* e *innatus* ao discutir o primeiro modo pelo qual o homem pode ter justiça na solução do terceiro artigo da vigésima oitava questão dessa obra,

---

[125] *Cf.* UGOBI-ONYEMERE, I.H.M., Mary Christine. *The Knowledge of the First Principles in Saint Thomas Aquinas.* Bern: Peter Lang, 2015, p. 255.
[126] *Cf. STh.*, I-II, q. LI, a. 1.
[127] *Cf.* LOTTIN, O.S.B., Odon. Syndérèse et conscience aux XII^{e} et XIII^{e} siècles. *In:* LOTTIN, O.S.B., Odon. *Psychologie et morale aux XII^{e} et XIII^{e} siècles*. t. II. p. I. Louvain: Abbaye du Mont César; Gembloux: Duculot, 1948, p. 139.
[128] *Cf. DV*., q. XVI, a. 1.

dizendo que isso pode se dar de maneira: *naturalem vel innatam*, isto é, natural ou inata[129], mas quando nos transpomos à *Summa Theologiæ*, observamos que nos artigos sobre a *synderesis* e a *conscientia*, ele não usa em momento algum *habitus innatus*, preferindo sempre *habitus naturalis*[130].

No entanto, ao nosso parecer, o problema de utilizar o termo "inato" como sinônimo de "natural" já existia com Felipe, o Chanceler, isto é, muito antes de Santo Tomás escrever o seu Tratado Sobre a *Synderesis* na *Summa Theologiæ.* Esse mesmo problema encontrou um campo fértil nos estudos sobre a *synderesis* nos últimos anos, porque vem sendo cultivado uso do termo "inato" indiscriminadamente, com o objetivo de sustentar uma posição do *Doctor Angelicus* a qual não é a sua última palavra sobre o assunto, mas sim, fruto de um período de maturação e imprecisão terminológica. Vejamos alguns desses casos.

A introdução elaborada para uma edição monolíngue das questões sobre a *synderesis* e a *conscientia* a partir do *De Veritate* menciona explicitamente que a *synderesis* é um *habitus* inato[131]. Nessa esteira, Enir Cigognini endossa tal afirmação referenciando essa obra em sua tese sobre a virtude da prudência e, apoiando-se em Étienne Gilson, ao refletir sobre o *habitus* da intelecção dos primeiros princípios na obra *Le Thomisme*, considera novamente a existência de *habitus* inatos[132]. Contudo, ao verificarmos a passagem referenciada por Cigognini, percebemos que Gilson emprega o termo "inato" com uma certa ressalva, demonstrando possuir a clareza da diferença, embora sutil, mas existente entre os termos *innatus* e *connaturalis*, como vimos acima, afirmando que: "*Certains d'entre eux nous sont, en quelque sorte, naturels et comme innés*"[133], cuja tradução em língua espanhola que fora utilizada por Cigognini em sua tese, é apresentada da seguinte maneira: "*Algunos de ellos nos son naturales y, diríamos, innatos*"[134]. Para nos ajudar ainda mais nesta discussão, encontramos na recente tradução publicada em língua portuguesa assim: "Alguns deles são, de certa maneira, naturais *e como*

---

[129] *Cf. DV*., q. XXVIII, a. 3.
[130] *Cf. STh.*, I, q. LXXIX, a. 12, Tratado sobre a *Synderesis*; e a. 13, Tratado sobre a *Conscientiae.*
[131] *Cf.* FAITANIN, Paulo; VEIGA, Bernardo. *Sobre a obra. In:* SANCTI THOMÆ AQUINATIS. *A sindérese e a consciência. Questões disputadas sobre a verdade. Questões 16 e 17.* São Paulo: Ecclesiæ: 2015.
[132] *Cf.* CIGOGNINI, Enir. *Sobre a prudência infusa em Santo Tomás de Aquino:* uma leitura a partir da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles. 2018. 125 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2018, f. 41.
[133] GILSON, Étienne. *Le Thomisme:* introduction au système de Saint Thomas d'Aquin. Paris: J. Vrin, 1922, p. 211.
[134] *Id*. *El Tomismo:* introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino. Buenos Aires: Desclée, De Brouwer, 1951, p. 361.

que inatos"[135]. O emprego de "e como que" na tradução brasileira para as palavras *et comme* deixa claro que, assim como é perceptível em língua francesa, o termo "natural" não é exatamente equivalente a "inato", sobretudo porque Gilson afirma que o intelecto possível primitivamente é uma *tabula rasa* sobre a qual "não havia ainda nada escrito [e] adquire uma série de determinações que lhe [possibilita] as operações do conhecimento"[136]. Em outras palavras, para Gilson está claro que o *intellectus* precisa receber informações para começar a operar.

Em outro contexto, Albertuni investiga sobre a teoria dos primeiros princípios da razão prática em Santo Tomás de Aquino, particularmente *In Decem Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*. Ao discutir sobre a disposição natural poder acontecer de três modos, dependendo da potência da alma, Albertuni traduz esta citação: "*Primo quidem ex parte rationis, cui naturaliter indita sunt prima principia operabilium humanorum, puta nulli esse nocendum, et similia*", por: "primeiramente, na parte racional são naturalmente inatos os primeiros princípios das ações humanas". Todavia, conforme o texto em língua latina, Santo Tomás de Aquino não faz uso do termo *innatus*, mas sim do advérbio *naturaliter*, o que endossa a manutenção da problemática em torno da afirmação de que a *synderesis* é um *habitus* inato[137].

Camila Ezídio explora a *synderesis* e o conhecimento da lei natural em Santo Tomás de Aquino. Ela argumenta que, embora os primeiros princípios sejam comuns e autoevidentes, eles são inatos na medida em que não são instantaneamente conhecidos por todos homens porque não dependem da iluminação ou revelação divina. Segundo ela, isso se dá justamente pelo contrário, ou seja, é preciso "primeiro que eles sejam 'compreendidos' para que a razão possa estar de acordo com os eles"[138]. Ela enfatiza que a posse da *synderesis* pelo homem se dá pela sua própria natureza que, desde o princípio, está em constante aperfeiçoamento e atualização[139].

Juan Fernando Sellés, por sua vez, não hesita e declara explicitamente que a *synderesis* é um *habitus* inato. Ele explica que a *synderesis* não é o único *habitus* natural, porque o fim

---

[135] GILSON, Étienne. *O Tomismo:* introdução à filosofia de Santo Tomás de Aquino. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2024, p. 344. Itálicos nossos.
[136] *Ibid.,* p. 349-350.
[137] *Cf.* ALBERTUNI, Carlos Alberto. Sindérese, o *intellectus principiorum* da razão prática segundo Tomás de Aquino. *Veritas,* Porto Alegre, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), vol. 56, n. 2, p. 141-164, 2011.
[138] EZÍDIO, Camila. A sindérese e o conhecimento da lei natural em Tomás de Aquino. *Cadernos de Ética e Filosofia Política,* São Paulo, Universidade de São Paulo (USP), v. 1, n. 38, p. 188-198, 2021.
[139] *Ibid*.

último do homem não é prático, ou seja, é necessário um outro *habitus* inato que permita conhecer o ser e, por cima do qual, é necessário que outro *habitus* permita conhecer o seu ser. Disso, ele esclarecer que o *habitus* inato que dá razão a toda operação, atividade e obra é a *synderesis.* O *habitus* inato que conhece o ser é o *intellectus principiorum.* E o *habitus* inato que permite conhecer o seu ser é a sabedoria. Em seguida, valendo-se da *auctoritas* de Santo Tomás, Sellés afirma que tais *habitus* são cognoscitivos e inatos e, desde o início, são atos porque "toda forma e ato pode ser chamada de *habitus*"[140]. Ao verificarmos, Santo Tomás realmente diz isso, contudo, em oposição à privação ou potência pura, para chamar, de certo modo, o intelecto agente também pelo termo *habitus*[141].

Diante dessas perspectivas que endossam uma inatidade em Santo Tomás, precisamos nos aprofundar ainda mais para tentar resolver esse problema. Recordemos que Aristóteles trata do *habitus* dos primeiros princípios *per se nota* da razão teorética, isto é, do *intellectum principiorum*. Analogicamente, Santo Tomás faz uso dessa ideia de Aristóteles para afirmar que a *synderesis* é um *habitus* tal qual o *intellectum principiorum*, no entanto, dos primeiros princípios *per se nota* da razão prática. Por conta disso, resta-nos verificar como Aristóteles considerava esse mesmo *habitus*, isto é, se era, a partir dos conceitos que vimos até agora, a saber: *innatus*, *acquisitus*, *connaturalis*, *naturalis*.

Ao final dos *Analytica Posteriora*, referindo-se ao conhecimento dos primeiros princípios *per se nota* e ao *habitus* que os conhece, o Estagirita diz ser necessário que exista em todos os animais uma: "Ἔχει γὰρ δύναμιν σύμφυτον κριτικήν"[142]. Guilherme de Moerbeke, O.P., traduziu essa oração para a língua latina da seguinte maneira: "*Habent enim potenciam connaturalem iudicatiuam*"[143]. Em tradução livre da língua latina para a língua portuguesa,

---

[140] *ScG.,* II, LXXVIII, 7.

[141] *Cf.* SELLÉS, Juan Fernando. *La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino.* Pamplona: Universidad de Navarra, 1999, p. 194.

[142] ARISTÓTELES. *Analytica Posteriora*, 99b. *In:* ARISTÓTELES. *Organon. Categorie, De Interpretatione, Analitici Primi, Analitici Secondi, Topici, Confutazioni Sofistiche.* Milano: Bompiani, 2016.

[143] O texto em língua latina dessa obra foi elaborado por Guilherme de Moerbeke e está disponível em: SANCTI THOMÆ AQUINATIS. *Opera omnia.* t. I* 2. Editio altera retractata. Roma: Comissio Leonina; Paris: J. Vrin, 1989. É importante sublinharmos sobre a necessidade de consulta à *Editio altera retractata*, porque a edição anterior, publicada pela *Commissio Leonina*, em 1882, apresenta o termo *naturalem* ao invés de *connaturalem*, o que indica, ao nosso parecer, a precisão terminológica necessária para reafirmar que o *habitus* dos primeiros princípios não é algo inato. Vale ressaltar também que, embora a frase de Aristóteles contenha o termo *potentia*, o fato do *intellectus principiorum* e, mais tarde, a *synderesis*, ser um *habitus* e não uma potência e nem uma *potentia cum habitu*, foi estabelecido explicitamente por Santo Tomás de Aquino somente na *Summa Theologiæ*, como veremos mais à frente ao apresentarmos as discussões sobre a natureza da *synderesis.*

podemos considerá-la como: "Eles têm pois uma potência conatural judicativa"[144]. De maneira geral, vemos que Aristóteles usou o termo σύμφυτον, ao qual o Frade Dominicano optou por traduzir como *connaturalem*. Ao nosso primeiro juízo, o termo σύμφυτον parece ser o problema de toda a questão, por isso, vejamos o significado que ele pode possuir. Segundo *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, o termo σύμφυτον pode ser um substantivo neutro e de segunda declinação que possui uma relação com a botânica, o qual também foi empregado por Aristóteles, mas na *Historia Animalium*, quando se referia à uma planta que, em língua portuguesa, é chamada de "confrei"[145]. Porém, no caso em questão, σύμφυτον é claramente empregado pelo Estagirita como um adjetivo que qualifica o substantivo δύναμιν, isto é, potência. Ora, quanto à etimologia do termo σύμφυτον, *The Brill Dictionary of Ancient Greek* direciona o leitor para o termo συμφύω, cujo significado é "crescer junto"[146], que, por sua vez, provém da junção de outros dois termos: σύν e φύω. O termo σύν, segundo o mesmo dicionário, pode significar "junto", "de uma só vez" e "ao mesmo tempo"[147]. Já o termo φύω é descrito com uma lista extensa de significados e exemplos. Consideremos esta lista de modo mais atento. Quando relacionado aos vegetais, φύω significa "produzir", "gerar", "causar o nascimento ou crescimento ou brotamento". Quando relacionado às partes do corpo humano e dos animais, φύω significa "produzir", "emitir", "gerar", "procriar", "dar à luz". Entretanto, em alguns casos, ele também pode ser traduzido por: "ser gerado", "nascer", "aderir a", "juntar a", "anexar a", "agarrar", "ser por natureza", "ser naturalmente inclinado a", "estar a favor de", "ter uma predisposição ou inclinação para", "natural", "estar de acordo com a natureza"...[148].

Certo, ao retomarmos a expressão δύναμιν σύμφυτον κριτικήν, potência conatural judicativa, temos um substantivo e dois adjetivos, respectivamente. O substantivo δύναμιν é do gênero feminino, pertence à terceira declinação e está declinado no caso acusativo singular. O adjetivo σύμφυτον é de primeira classe e biforme e possui a mesma forma para os gêneros feminino e masculino, diferenciando-se no gênero neutro. O adjetivo κριτικήν também é de primeira classe, mas é triforme, pois possui forma distinta para cada um dos gêneros. No caso em análise, ele concorda em gênero, número e caso com o substantivo δύναμιν. Agora,

---

[144] Na tradução do texto de Aristóteles, disponível nos *Super APo.* de Santo Tomás de Aquino, que foi feita por Anselmo Tadeu Ferreira e Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, preferiu-se: "Com efeito, eles têm, como parte de sua natureza, uma potência judicativa". *Cf. Super APo*., II, 20.

[145] *Cf.* ΣΥΜΦΥΤΟΝ. *In:* MONTANARI, Franco. *The Brill Dictionary of Ancient Greek.* Leiden; Boston: Brill, 2015, p. 2015. Tradução nossa da língua inglesa.

[146] *Cf.* ΣΥΜΦΥΩ. *In: ibid*., p. 2015. Tradução nossa da língua inglesa.

[147] *Cf.* ΣΥΝ. *In: ibid*., p. 2016. Tradução nossa da língua inglesa.

[148] *Cf.* ΦΥΩ. *In: ibid.*, p. 2321-2322. Tradução nossa da língua inglesa.

retomando a tradução feita por Guilherme de Moerbeke para a língua latina, isto é, *potenciam connaturalem iudicatiuam*, temos o termo *potenciam* como substantivo do gênero feminino da primeira declinação, no caso acusativo singular. Os adjetivos *iudicatiuam* e *connaturalem* seguem o substantivo e estão flexionados no gênero feminino e no caso acusativo. Ao fim e a cabo, fica esclarecido que o termo σύμφυτον está corretamente empregado no texto de Aristóteles em língua grega, ao qual temos acesso, e que a tradução de Guilherme de Moerbeke para a língua latina parece realmente adequada, pois ele não faz uso do adjetivo *innatus* para se referir à potência judicativa em questão. Ao nosso parecer, com todas as ressalvas que um juízo de valor possui, isso tudo só reforça a grandiosidade e a genialidade de Aristóteles e o seu cuidado de empregar um termo que garante, até certo ponto, a integridade da sua teoria de que o *intellectus* é uma *tabula rasa*. Em tempo, é interessante notar que a versão comentada dos *Analytica Posteriora* de Aristóteles por David Ross não apresenta explicações sobre possíveis nuanças acerca do termo σύμφυτον. Ora, apesar da discussão ser centrada em um termo que qualifica a δύναμιν, a potência, e por muitas vezes a *synderesis* ter sido considerada justamente como uma potência, vemos que isso tudo corrobora ainda mais para o problema da opinião amplamente difundida acerca da *synderesis* ser inata.

No que concerne ao termo "inato", ao menos em filosofia, como se sabe, utilizasse em referência à teoria das reminiscências de Platão, isto é, que existe no homem um conhecimento prévio à experiência[149]. O *The Brill Dictionary of Ancient Greek* registra catorze verbetes em língua grega, nos quais o termo "inato" figura como significado, em maior ou menor grau[150]. Entre esses verbetes, destacam-se, na nossa perspectiva, ἐγγενής[151] e ἐμφυής[152] como os que mais claramente expressam a ideia de "inato". O termo σύμφυτος também apresenta o significado de "inato"; contudo as suas principais conotações se inclinam para "congênito" e "natural". Tendo em vista o que exploramos até o momento, a ampla gama de termos em língua grega que possuem o significado de "inato", e a observação de que alguns autores realmente

---

[149] *Cf.* nota n.º 84.

[150] 1) ἀνεπείσακτος: não introduzido, inato. 2) αυτόφυτος: nascido de si mesmo, espontâneo; natural, inato. 3) ἐγγενής: (b) inato, arraigado, natural, *das coisas.* 4) ἔγκειμαι: ser inato. 5) ἐμφυής: inato. 6) έμφυτος: inerente, inato, natural. 7) ένδιάθετος: presente internamente, inerente na mente, imanente; inato, natural. 8) πανέμφύτος: inato em cada um. 9) πρόληψις: noção ou conceito adquirido de antemão, noção ou conceito inato. 10) σπερμάτικός: (b) *cristão:* seguindo o curso da natureza, natural: λόγοσ σπερμάτικός lei da natureza ou característica inata individual ou princípio inato. 11) συγγενής: *de uma coisa* inata, inerente, natural. 12) συμφυήσ: natural, inato, congênito. 13) σύμφυτος: [a] congênito, natural, inato. 14) σύντροφοσ: (c) habitual, inato, crônico. *Cf.* MONTANARI, Franco. *The Brill Dictionary of Ancient Greek.* Leiden; Boston: Brill, 2015. Tradução nossa da língua inglesa.

[151] *Cf.* ΕΓΓΕΝΗΣ. *In: ibid.*, p. 579.

[152] *Cf.* ΕΜΦΥΗΣ. *In: ibid*., p. 679.

fazem uso dos termos "inato" e "natural" de modo intercambiável – inclusive, o próprio Aquinate, no início de sua vida intelectual –, optamos por não aprofundar a análise semântica de "inato". Além do mais, a subtilização no pensamento de Santo Tomás de Aquino na *Summa contra Gentiles* e na *Summa Theologiæ* em contraste com o *Super Sententiis* e o *De Veritate*, obras em que abandona do uso do termo "inato", corrobora a nosso ver a dispensabilidade de um exame exaustivo desse termo. Convém reforçar: na *Summa contra Gentiles*, o *Doctor Angelicus* afirma que o conhecimento dos primeiros princípios *per se nota* nos foi *inditus*, isto é, implantado. Essa ideia é subtilizada ainda mais na *Summa Theologiæ*, fazendo uso do mesmo termo para se referir tanto à natureza do *habitus* dos primeiros princípios *per se nota* da ordem teorética como aos da ordem prática. Para o conceito oposto a essa ideia de *inditus*, o termo em língua grega seria ἀνεπείσακτος, isto é, aquilo que não foi introduzido ou aquilo que é inato[153]. Dessa forma, parece-nos evidente, principalmente pela precisão de tradução feita por Guilherme de Moerbeke para a língua latina, isto é, que o termo σύμφυτον não pode, em última instância, significar o mesmo que "inato", mas sim *connaturalis* ou, em língua portuguesa mesmo, "conatural". Porém, antes de avançarmos em nosso estudo, façamos algumas considerações.

1.1.10 Algumas considerações

É de se admitir que tenhamos nos prolongado em demasia sobre os *primeiros princípios*, no entanto, a complexidade e a exigência de precisão justificam esse longo percurso. Esse aprofundamento foi fundamental para que tivéssemos a clareza conceitual necessária da natureza dos primeiros princípios *per se nota*, principalmente porque, mais adiante, estudaremos o seu *habitus*. Agora, como indicamos, Santo Tomás de Aquino busca resguardar a doutrina aristotélica da *tabula rasa*, ainda que empregue de maneira intercambiável os termos *inditus* e *innatus* para se referir à existência de *species* no *intellectus*, em oposição à doutrina platônica das Formas. A questão que nos ficou mais clara é que, no *habitus*, como a *synderesis*, existem, a modo de posse (ou a modo de conteúdo, mas não em ato), os primeiros princípios

---

[153] *Cf.* ΑΝΕΠΕΙΣΑΚΤΟΣ. *In:* MONTANARI, Franco. *The Brill Dictionary of Ancient Greek.* Leiden; Boston: Brill, 2015, p. 170.

per se nota, como "devemos fazer o bem e evitar o mal", assim como acontece, conforme um exemplo dado por Santo Tomás nos *Super Sententiis*, no qual afirma que os princípios da geometria, estão na geometria[154]. Agora, considerando que, no pensamento aristotélico, o adjetivo σύμφυτον garante a inexistência de algo inato no *intellectus*, mas também qualifica o termo δύναμιν, isto é, potência, justamente pelo fato de o *intellectus* ser uma potência, convém avançar para o esclarecimento dos conceitos de "potência" e "ato"[155].

1.2 A POTÊNCIA E O ATO

O primeiro grande problema filosófico, como vimos, foi o da matéria com aqueles primeiros filósofos que Aristóteles chamava de fisiólogos. No âmbito metafísico, foi Parmênides (*ca.* 515–*ca.* 440 a.C.), um possível discípulo de Pitágoras[156], que propôs uma das primeiras intuições de envergadura em um poema, isto é, que o ser é e o não ser não é[157]. O problema que decorre dessa afirmação parmenidica é a não existência de uma transição possível

---

[154] *Cf. Super Sent.,* II, d. XXIV, q. II, a. 3.

[155] Como se sabe, foi Aristóteles que estabeleceu os conjuntos de polaridades instrumentais da Metafísica, a saber: matéria/forma, potência/ato, substância ou essência/acidente. Depois dele, foi Santo Tomás de Aquino que incluiu uma nova polaridade, a de essência/*esse* ou ato de ser, como vimos com Cornélio Fabro, C.S.S., mais acima. Martín F. Echavarría descreve os conceitos de "matéria" e "forma" quando discute sobre a naturalização da alma, mais especificamente, sobre o conceito aristotélico-tomista de alma. Ele diz: (a) ὕλη (matéria): "é aquilo *em que* ou *de que* algo (especialmente uma substância) é feito". (b) μορφή (forma): "é o princípio de organização da matéria, que a determina em uma precisa configuração". ECHAVARRÍA, Martín F. *Correntes de psicologia contemporânea.* Rio de Janeiro: Centro Dom Bosco, 2022, p. 503. Assim como Echavarría, mas com todas as ressalvas necessárias, buscaremos sintetizar os demais conceitos com o objetivo de termos uma linha mestra em nossas reflexões. Vejamos, então, como podemos descrever cada um desses conceitos: (a) ὕλη (matéria): "aquilo de que tudo se gera é o que chamamos matéria". *Metaph.*, 1032a. (b) εἶδος ou μορφή (forma): é um princípio de determinação. *Ibid.*, 1033b. (c) δύναμις (potência): princípio ativo ou passivo de ação. *Ibid.*, 1046a. (d) ἐνέργεια (ato): "o existir de algo". *Ibid.*, 1048a; ou ἐντελέχεια (ato): o existir pleno de algo. *Ibid.*, 1065b. (e) οὐσία (substância ou essência): "o ser por excelência". *Ibid.*, 1028a; o substrato primeiro ao qual inerem todas as outras categorias ou a substância considerada naquilo que ela é. *Ibid.*, 1029a. (f) συμβεβηκός (acidente): "o que pertence a uma coisa e pode ser afirmado com verdade da coisa, mas não sempre nem habitualmente"; "todos os atributos que pertencem a cada coisa por si mesma, mas que não entram na essência da coisa". *Ibid.*, 1025a. (g) *essentia* (essência): "é o que a definição significa". *STh.,* I, q. XXIX, a. 3; "a natureza ou essência compreende apenas o que está contido na definição da espécie". *Ibid.*, q. III, a. 3. (h) *esse* (ato de ser): "o *esse* se diz em dois sentidos: primeiro, para significar o ato de ser; segundo, para significar a composição de uma proposição, à qual a mente chega, unindo um predicado a um sujeito". *Ibid.,* I, q. III, a. 4.

[156] *Cf.* ALMEIDA, Rogério Miranda de. *História da filosofia antiga.* Curitiba: FASBAMPRESS, 2021, p. 38-41.

[157] *Cf.* PARMÊNIDES. Fragmento 6. *In:* PARMÊNIDES. *Poema sulla natura:* i frammenti e le testimonianze indirette. 2. ed. Milano: Bompiani, 2004, p. 94-95.

do ser para o não-ser e do não-ser para o ser, ou seja, que o movimento não é algo real[158]. De maneira simples, esta teoria pode ser refutada pela própria impossibilidade de sua manifestação, porém, na ordem metafísica o problema pode ser considerado muito maior, pois como é possível ir do não-ser ao ser e do ser ao não-ser? Como se sabe, essa discussão embaraçou os filósofos da Antiguidade, inclusive Platão, que estabeleceu o mundo das Formas como o mundo da estabilidade do ser. Entretanto, foi Aristóteles que formulou a solução metafísica para esse problema do movimento ou da imutabilidade, a qual veremos mais adiante, ao desenvolver os conceitos de "potência" e "ato", que agora passamos a explorar.

1.2.1 A potência e o ato em Aristóteles

Originalmente, o termo δύναμις, isto é, potência, era apenas utilizado para designar a capacidade para o movimento nas coisas físicas, ou seja, como aquela aptidão de fazer coisas que são observáveis pelos sentidos. Foi Aristóteles, no Livro H da *Metafísica*, que ampliou o seu significado, passando a utilizá-lo também para o ser em geral, isto é, para se referir à capacidade real de algo para o "ato"[159]. Por isso, mais propriamente, o conceito de "potência" não pode ser claramente compreendido se não for acompanhado de seu conceito oposto, ou seja, o conceito de ἐνέργεια ou ἐντελέχεια[160], isto é, "ato".

No Livro Θ da *Metafísica*, o Estagirita procede à distinção existente entre os termos "potência" e "ato"[161]. Vejamos. Ao iniciar as suas considerações sobre a descrição de "potência", Aristóteles apresenta os dois os sentidos principais para os quais tal termo tem a sua aplicabilidade, uma vez que, ao seu ver, muitos são os outros sentidos existentes[162]. Em outras palavras, o Discípulo de Platão sinaliza que "potência" é um termo equívoco do qual,

---

[158] O termo "movimento" aqui não designa apenas o mover-se em sentido local, mas sim qualquer alteração que percebemos pelos acidentes.
[159] *Cf. Metaph.*, 1046a.
[160] Echavarría diz que o termo ἐντελέχεια se trata de um neologismo de Aristóteles. Propriamente, esse termo significa "possuir a perfeição". Ademais, Echavarría explica que: "Como a forma substancial, enquanto ato completivo da natureza, é o fim da geração dos entes naturais, tão logo o ato seja efetivamente alcançado, passa a se chamar enteléquia". ECHAVARRÍA, Martín F. *Correntes de psicologia contemporânea.* Rio de Janeiro: Centro Dom Bosco, 2022, p. 503.
[161] *Cf. Metaph.*, 1046b-1047b.
[162] *Cf.* DYNAMIS. *In:* PETERS, S.J., Francis Edward. *Termos filosóficos gregos: um léxico histórico.* 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974, p. 58-61.

propriamente falando, não se pode fazer *scientia*, justamente porque a *scientia* é própria dos termos unívocos[163]. A esse respeito, Lúcio Souza Lobo afirma que o termo "potência" pode ser aplicado não só às potências, mas também para designar uma alteração que afeta o ser da coisa em modo positivo, isto é, realizando ou aperfeiçoando aquilo que foi afetado, ainda que essa alteração possa ser pela corrupção e pela privação[164]. Ora, quanto ao primeiro sentido do termo "potência", Aristóteles a concebe como aquilo que encerra em si mesmo um "princípio de mudança em outra coisa ou na mesma coisa enquanto outra"[165]. Já no segundo sentido, ele diz que a potência é apreendida em sua relação com o ato, referindo-se à sua capacidade de estar em um estado diferente e mais completo e não propriamente de uma coisa produzir mudança[166]. Diante disso, a Aristóteles, interessa sobremaneira este segundo sentido do termo "potência", porque nele emerge uma relação necessária com o conceito de "ato". Em outras palavras, temos que a "potência" é definida pelo "ato", pois a "potência" está para o "ato" assim como: "quem constrói está para quem pode construir, quem está desperto para quem está dormindo, quem vê para quem está de olhos fechados mas tem a visão, e o que é extraído da matéria para a matéria e o que é elaborado para o que não é elaborado"[167]. Ao fim e a cabo, Aristóteles apresenta que entre a "potência" e o "ato" existe uma relação necessária e que essa, por sua vez, explica a natureza do *ens* e, consequentemente, a própria realidade. Com isso, nós já temos algumas pistas de como ele resolve o problema do movimento ou da imutabilidade em Parmênides. Mas avancemos.

Aristóteles também discute sobre a existência de uma potência ativa e de outra passiva. A potência ativa, ele a descreve como um princípio de mudança, aquilo que muda algo de si mesmo na medida em que é outro, e, inversamente, chama de potência passiva justamente o princípio de mudança passivo pelo qual uma coisa é capaz de sofrer mudanças nela causadas por um outro agente, na medida em que é outro[168]. Aos olhos de Bourke, a ênfase dessa precisão conceitual está no ponto em que, para Aristóteles, a potência ativa nunca age sobre si mesma,

---

[163] Além dos termos equívocos e unívocos, existem os termos análogos que não são totalmente equívocos e nem totalmente unívocos.
[164] *Cf.* LOBO, Lúcio Souza. *Onipotência divina segundo Santo Tomás de Aquino.* 2006. 139 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), 2006, f. 53-54.
[165] *Metaph*., 1046a. Tradução nossa da língua italiana.
[166] *Cf.* COHEN, S. Marc; REEVE, C. D. C. Aristotle's Metaphysics. *In*: ZALTA, Edward N. (org.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Winter 2021. [*s.l.*]: Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2021. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/aristotle-metaphysics/. Acesso em: 03 de maio de 2024.
[167] *Metaph*., 1048a-1048b. Tradução nossa da língua italiana.
[168] *Ibid.*, 1046a.

pois já está completamente em ato, isto é, ela está completa em sua espécie. A potência passiva, por sua vez, nunca age sobre si mesma também, mas por uma razão diferente, isto é, ela é incompleta, imperfeita e requer uma causalidade extrínseca para poder vir ao estado de completude em sua espécie[169]. Mas isso, ainda segundo Bourke, parece estar em conflito com a definição de "vida" apresentada por Aristóteles no Livro II do *De Anima*, ou seja, como uma "a capacidade de *se* nutrir, crescer e definhar"[170], que ele mesmo resolve, pois cada agente capaz do próprio movimento é complexo, porque é dotado tanto de potência ativa como de potência passiva. Quanto à potência ativa, o agente é capaz de iniciar o movimento em outra potência, a passiva, e que, embora pertença à natureza do agente, é diferente da potência ativa. Em outras palavras, isso significa que com a potência ativa, um agente vital age para se mover, com a potência passiva, ele recebe a ação que causou a si mesmo. Assim, um agente complexo, que possui ambas as potências, é capaz de um tipo de perfeição a qual não é encontrada puramente em nenhuma das duas potências. Uma potência ativa não necessita de potência adicional para realizar o seu próprio ato específico. No entanto, ela pode ser privada de realizar por algum impedimento externo, mas assim que esse impedimento é removido, está perfeitamente apta a realizar o seu próprio movimento. Consequentemente, embora uma potência ativa seja o sujeito de uma perfeição quando ela é atualizada em movimento, isso é uma perfeição transitória que não adiciona nada permanente à natureza da potência ativa, ou seja, ela não é aprimorada pelo seu próprio uso. Uma potência passiva, por sua vez, pode apenas receber o movimento de outro agente, pois ela é aperfeiçoada por um movimento ou mudança em si mesma, que é uma *passio* transitória. É apenas no caso, salienta Bourke, de um agente ter ambas as potências que existe a possibilidade de adicionar uma perfeição remanescente no agente depois de ter cessado seu movimento atual. Adquirindo uma perfeição permanente, o agente adquire mais potência, ou melhor, adquire a virtude, a excelência em sentido forte[171]. Mas sobre a virtude, nós estudaremos mais à frente.

Diante dessas considerações, podemos concluir que para Aristóteles, assim como para Parmênides, realmente não é possível um movimento do ser para o não-ser e do não-ser para o ser. Porém, também pudemos verificar que o movimento não se dá desse modo, pois como algo

---

[169] *Cf.* BOURKE, Vernon J. *Habitus as a Perfectant of Potency in the Philosophy of St. Thomas Aquinas.* 1938. 340 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – University of Toronto, Toronto, 1938, f. 6.

[170] *DA.*, 412a. Tradução nossa da língua italiana. Itálico nosso para reforçar o pronome reflexivo "se", isto é, que quem pratica determinada ação também a sofre ao mesmo tempo.

[171] *Cf.* BOURKE, Vernon J. *Habitus as a Perfectant of Potency in the Philosophy of St. Thomas Aquinas.* 1938. 340 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – University of Toronto, Toronto, 1938, f. 6-8.

real poderia deixar de ser? A genialidade do Estagirita está no estabelecimento da concepção de que o movimento ocorre do ser em potência para o ser em ato ou do ser em ato para o ser em potência. Normalmente, o movimento se dá da potência para o ato, mas pode acontecer ao contrário, como explica Aristóteles no Livro α da *Metafísica*, ao discutir acerca das causas. O Estagirita diz que não se pode regredir ao infinito numa cadeia causal e que, portanto, é evidente que exista um ato puro, um motor imóvel ou movente não movido, do qual todas as causas são provenientes, ou seja, de onde o movimento se dá do ato para a potência[172].

Após haver tratado da teoria da "potência" e do "ato" em Aristóteles, convém agora saber como Santo Tomás de Aquino a considerou. Esta necessidade se impõe na medida em que o *Doctor Angelicus*, ao elaborar o seu Tratado Sobre a *Synderesis*, na *Summa Theologiæ*, explicitará que a *synderesis*, essencialmente, é um *habitus* e não uma potência.

1.2.2 A potência e o ato em Santo Tomás de Aquino

É bem verdade que Santo Tomás de Aquino encontra as raízes dos conceitos de "potência" e "ato" na Metafísica aristotélica[173]. De acordo com Bourke, da mesma maneira que o Estagirita fez, a qual relatamos acima, o Aquinate também ampliou o significado do termo "potência" em seu sentido original, isto é, a capacidade para ação que todos os agentes físicos possuem. Já nos *Super Sententiis*[174], Santo Tomás sugeriu que a potência fosse primeiro aplicada à força de um homem, o qual pode fazer qualquer coisa que queira fazer[175]. Entretanto, em um opúsculo de sua juventude, intitulado: *De Principiis Naturæ*, ele busca conceber a sua própria descrição dos conceitos de "potência" e "ato", dizendo: "no que algo pode ser, embora não seja, enquanto outro algo realmente é. Aquilo que pode ser é chamado ser em potência; aquilo que já é, é chamado ser em ato"[176]. Em outras palavras, o *Doctor Angelicus* está

---

[172] *Cf. Metaph.*, 994a-994b.
[173] Santo Tomás de Aquino estuda o conceito de potência em pelo menos cinco obras, a saber: i) *De Principiis Naturæ* (*ca.* 1255); ii) *ScG.* (*ca.* 1259-1265); iii) *Quæstiones Disputatæ* (*ca.* 1265-1266); iv) *STh.* (*ca.* 1265-1273); e v) *Super Metaph.*, (*ca.* 1270-1272).
[174] *Cf. Super Sent.*, I, d. XLII, q. I, a. 1.
[175] *Cf.* BOURKE, Vernon J. *Habitus as a Perfectant of Potency in the Philosophy of St. Thomas Aquinas.* 1938. 340 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – University of Toronto, Toronto, 1938, f. 4.
[176] Tradução nossa de: "*Nota quod quoddam potest esse licet non sit, quoddam vero est. Illud quod potest esse dicitur esse potentia; illud quod iam est, dicitur esse actu*". *De Principiis Natura*, I.

reconhecendo a distinção entre potência e ato e postulando que aquilo que possui a capacidade de existir, ainda que não exista em ato, é considerado "ser em potência", enquanto que aquilo que já se encontra em estado de existência é denominado "ser em ato". Não nos resta dúvida de que a continuidade do pensamento aristotélico é evidente, mas Santo Tomás de Aquino não apenas se apropria dessa terminologia, ele também adota sua própria estrutura conceitual para fundamentar a maneira como interpreta a realidade. Precisamente, o Aquinate discute as noções de "potência" e "ato" nas *Quæstiones Disputatæ*, afirmando:

> [...] que a potência é dita a partir do ato: o ato é duplo: a saber, primeiro, que é a forma; e segundo, que é a operação: e como parece pelo intelecto comum dos homens, o nome ato primeiramente foi atribuído à operação: pois assim quase todos compreendem o ato; em segundo lugar, depois disso foi transferido para a forma, na medida em que a forma é o princípio da operação e o fim. Portanto, da mesma forma, a potência é dupla: uma ativa que corresponde ao ato, que é operação; e a esta primeiramente parece ter sido atribuído o nome de potência: outra é a potência passiva, que corresponde ao primeiro ato, que é a forma, à qual também parece ter sido secundariamente atribuída o nome de potência. Assim como nada sofre senão em razão da potência passiva, nada age senão em razão do ato primeiro, que é a forma. Pois foi dito, que o próprio ato recebeu primeiramente seu nome da ação[177].

Antes de avançarmos ao comentário acerca dessa passagem do *Doctor Angelicus*, consideremos a questão etimológica, que Scherer nos oferece o "ato" e a "potência". Quanto ao primeiro, ele afirma: "*Actus* é o particípio passivo de *agere:* significa o que foi posto em movimento, feito, levado ou conduzido a seu termo"[178]. Referente ao segundo termo, ele diz: "*Potentia*, como *possibilitas*, deriva de *possum* (*potis* adicionado de *esse,* isto é, que pode ser). Seu primeiro significado é ativo: o poder ou a força de pôr o ente em ato. Mas, por extensão, indica a possibilidade passiva de vir a ser algo"[179]. Certo, com esse esclarecimento em mente, prossigamos com a análise da passagem que lemos acima.

---

[177] "*[...] quod potentia dicitur ab actu: actus autem est duplex: scilicet primus, qui est forma; et secundus, qui est operatio: et sicut videtur ex communi hominum intellectu, nomen actus primo fuit attributum operationi: sic enim quasi omnes intelligunt actum; secundo autem exinde fuit translatum ad formam, in quantum forma est principium operationis et finis. Unde et similiter duplex est potentia: una activa cui respondet actus, qui est operatio; et huic primo nomen potentiæ videtur fuisse attributum: alia est potentia passiva, cui respondet actus primus, qui est forma, ad quam similiter videtur secundario nomen potentiæ devolutum. Sicut autem nihil patitur nisi ratione potentiæ passivæ, ita nihil agit nisi ratione actus primi, qui est forma. Dictum est enim, quod ad ipsum primo nomen actus ex actione devenit*". SANCTI THOMÆ AQUINATIS. Quæstiones Disputatæ De Potentia Dei. *In:* SANCTI THOMÆ AQUINATIS. *Quæstiones disputatæ.* t. II. 10. ed. Taurini-Romæ: Marietti, 1965, q. I, a. 1. Tradução nossa.

[178] SCHERER, Daniel Corteline. *A metafísica da revolução:* pressupostos do liberalismo. Formosa: Edições Santo Tomás, 2021, p. 219.

[179] *Ibid*.

Aos olhos de Santo Tomás de Aquino, para se compreender o conceito de "potência", deve-se preliminarmente reconhecer a preeminência do "ato", justamente por aquele motivo da impossibilidade de regressão ao infinito que vimos mais acima. Para o *Doctor Angelicus*, o ato é dividido em dois sentidos. Primariamente, o ato se refere à "forma", que constitui a essência ontológica de um *ens*. Em segundo lugar, o ato indica o *movimento*, que é a manifestação externa dessa essência na práxis. Originariamente, segundo o Aquinate, o termo "ato" foi consignado ao movimento, em consonância com a percepção ordinária e pragmática predominante na cognição humana. Subsequentemente, a nomenclatura foi extrapolada para designar a "forma", em reconhecimento ao seu papel instrumental enquanto princípio e fim do movimento.

À noção de "potência", Santo Tomás de Aquino, assim como Aristóteles, também afirma que ela se desdobra de dois modos, isto é, como potência ativa e potência passiva. A primeira, em alinhamento com o "ato" enquanto movimento, concerne à capacidade de efetuar ações ou exercer influência causal, ou seja, é potência para realizar determinado movimento. Esta modalidade de potência foi primitivamente identificada como tal, reverberando a inclinação humana para valorizar a agência e a eficácia. A segunda, correspondente ao "ato" enquanto forma, remete à capacidade de ser influenciado ou de sofrer a ação de outrem, e foi assim designada em um momento subsequente, em outras palavras, a potência passiva é a capacidade de receber uma certa forma. A interação entre potência ativa e potência passiva é uma constante na dinâmica ontológica, pois nenhum *ens* é sujeito ao movimento sem a presença de uma potência passiva, assim como nenhum ato é possível na ausência de uma forma, que é o primeiro ato. Santo Tomás, de tal modo, avança para uma compreensão de "potência" como a capacidade intrínseca ou latente de um *ens* para se atualizar ou para manifestar uma determinada forma.

Como é possível verificar, Santo Tomás de Aquino não somente discrimina as instâncias de "potência" e "ato", mas também articula como essas noções interagem entre si, refletindo a complexidade da realidade. Em suma, o *Doctor Angelicus* compreende o conceito de "potência" como a capacidade ou possibilidade de realizar algum "ato" ou de manifestar alguma forma de *ens*, pois a potência está intrinsecamente ligada ao conceito de ato na medida em que o ato é o que realiza algo de forma atual, enquanto a potência é o que tem o potencial para se tornar ato.

1.2.3 Algumas considerações

De maneira geral, Gredt, ao interpretar as noções de Aristóteles e Santo Tomás de Aquino, sintetiza-as destacando que: "a potência necessariamente e essencialmente implica uma relação com o ato – é pois a capacidade do ato, o 'ser capaz' para o ato, a ordem (transcendental) para o ato"[180]. Ademais, ele argumenta que o *ens*, ao passo que é dividido essencialmente em *ens* ou *ser incriado* – que é ato puro, uma vez que em Deus ser e essência coincidem, Deus é o próprio ser subsistente, e Santo Tomás também usa a expressão *Ens* Primeiro ou *Ipsum Esse Subsistens*[181], isto é, o Próprio Ser Subsistente –, e entes *criados*, que é composto por potência e ato, a potência e o ato são encontrados em todo predicado, como fora exemplificado pelo Estagirita, pois o ser predicamental é o ser criado[182]. Melhor ainda é a síntese que Scherer nos dá: "afirmar a distinção real entre essência e ser nas criaturas significa dizer que a essência é potência com respeito ao ser, e que o ser é o ato último e por excelência de todo ente. Esse ato é participado às criaturas por Deus, que é Ato Puro"[183].

Propriamente, Santo Tomás de Aquino herda o arcabouço conceitual de Aristóteles, mas não apenas, ele o expande para explicar a realidade como um todo ao reinterpretar a metafísica aristotélica que considerava o *ato* como sinônimo de *existência*, dizendo que, sob o seu olhar filosófico-teológico, a *existência* verdadeiramente difere do *ato de ser*. Essa precisão terminológica em referência ao conceito de "ato", tem as suas implicações no conceito de "potência", pois como vimos, dificilmente se explica um sem recorrer ao outro. Um outro conceito que vemos a necessidade de nos aprofundar para enriquecermos este nosso instrumental é o de *habitus*, pois, como já dissemos, Santo Tomás afirmará que a *synderesis* é o *habitus connaturalis* dos primeiros princípios *per se nota* da ordem prática[184].

---

[180] Tradução nossa de: "*Potentia definitur per actum; nam potentia necessario et essentialiter dicit respectum ad actum – est enim capacitas actus, „posse" ad actum, ordo (transcendentalis) ad actum*". GREDT, O.S.B., Joseph. *Elementa philosophiæ aristotelico-thomisticæ.* 9. ed. vol. 2. Metaphysica – Ethica. Barcelona: Herder, 1951, p. 36. Para as definições do termo "ato" apresentadas por Gredt, consulte a referida obra.

[181] *STh.*, I, q. IV, a. 2.

[182] *Cf.* GREDT, O.S.B., *op. cit.*, p. 36.

[183] SCHERER, Daniel Corteline. *A metafísica da revolução:* pressupostos do liberalismo. Formosa: Edições Santo Tomás, 2021, p. 249.

[184] *Cf. STh.,* I, q. LXXIX, a. 12.

1.3 O *HABITUS*

O conceito de *habitus* desempenha um papel fundamental na filosofia aristotélico-tomista, destacando-se como um termo cuja complexidade semântica desafia traduções que contenham todo o seu significado nas línguas modernas. Ao nosso parecer, isso tem um impacto direto em nosso estudo, principalmente, porque não podemos nos referir à natureza da *synderesis* como comumente utilizamos o termo "hábito". Por isso, nós exploraremos, primeiramente, a questão do uso da palavra *habitus* e, em seguida, as considerações de Aristóteles e de Santo Tomás de Aquino.

1.3.1 O termo *habitus*

O termo em língua latina *habitus* traduz o conceito ἕξις, que fora empregado por Aristóteles em língua grega. No entanto, esse termo, em seu sentido tal qual era para Aristóteles assim como para os pensadores medievais, não é passível de tradução para a língua portuguesa – ainda que tenhamos a palavra "hábito" –, fazendo-nos optar pelo uso de *habitus*. Sendo assim, cabe-nos a pergunta: não parece evidente que "hábito" seja, de fato, uma tradução de *habitus*?

O desuso da língua latina em filosofia e também o abandono das obras de Aristóteles, na Modernidade, começou-se a utilizar o termo *habitus* em línguas vernáculas[185]. À época, em língua inglesa, por exemplo, optou-se por utilizar o termo *habit*. Entretanto, Yves R. Simon, ao comentar essa tradução, radicaliza dizendo que proceder dessa maneira é simplesmente não saber sobre o que se está discutindo. Trazendo à baila o caso de William David Ross que, ao traduzir a *Ethica Nicomachea* para a língua inglesa, traduziu o termo ἕξις por *a state of character*, isto é, "um estado de caráter", Simon diz que ainda assim Ross não conseguiu englobar todo o significado do termo, pois, para Aristóteles, *scientia* e virtude moral são ἕξις, mas se referir à *scientia* como um "um estado de caráter" está longe de ser a melhor solução[186].

---

[185] *Cf.* PETERSON, Gregory R. Introduction. *In:* PETERSON, Gregory R.; SLYKE, James A. Van; SPEZIO, Michael L.; REIMER, Kevin S. (ed.). *Habits in Mind*: Integrating Theology, Philosophy, and the Cognitive Science of Virtue, Emotion, and Character Formation. Leiden: Brill, 2017, p. 6. *Cf.* SIMON, Yves R. *The Definition of Moral Virtue.* New York: Fordham University Press, 1986, p. 55.

[186] *Ibid.*, p. 55-58.

Em tempo, Simon chega a citar que, para significar o termo ἕξις em língua francesa, no final do século XVII, foi utilizada a palavra *ayance*, derivada de *ayant* – o particípio presente do verbo *avoir*, isto é, ter. Entretanto, segundo ele, essa palavra desapareceu, não sendo possível encontrá-la, inclusive, nos dicionários[187]. Em português, essa palavra francesa, na nossa perspectiva, seguindo uma lógica similar, poderia assumir o neologismo "ajância", mas deixemos esse senso inventivo de lado, ao menos por este momento, e sigamos com as nossas reflexões. Digamos que nesta mesma linha de pensamento, Martín F. Echavarría, ao desenvolver suas reflexões sobre o caráter do homem, comenta que a escola behaviorista foi a responsável por deformar totalmente o significado clássico do termo *habitus* e que isso, também aconteceu com os termos "ética", "virtude" e "prudência", por exemplo[188].

De um modo um pouco mais moderado, Gregory R. Peterson diz que ao lermos em Aristóteles o termo *habitus* em língua vernácula[189], ao invés de fazermos do termo em língua latina, pode até ser compreensível, mas é errado, porque não é possível ter todo o significado que o termo ἕξις originalmente possui[190]. Esclarecendo de uma maneira ainda melhor a ideia de Simon, Peterson diz que, ao usarmos o termo em língua vernácula, estamos nos referindo às propensões para a ação assim como o termo original, em partes, quer significar, mas, ao contrário do sentido moderno, os *habitus* não são entendidos apenas como o resultado de uma repetição mecânica ou automática sem o uso da razão. Esses estados são, segundo ele, claramente emocionais, e, de fato, uma das virtudes centrais de Aristóteles, a temperança, refere-se explicitamente ao controle da ira. Contudo, os *habitus* também são cognitivos e, o mais importante, na concepção de Aristóteles, é que um ato que reflete que o *habitus* está conformado às vontades e desejos mais profundos do homem, e não contra eles. A repetição associada aos hábitos, no entanto, tem um papel em como um *habitus* é adquirido, pois para o Estagirita, o ato repetitivo é um meio para adquirir virtudes. O fato disso envolver ato repetitivo é uma razão plausível para pensar nas virtudes como hábitos no sentido moderno. Entretanto, ficou evidente que não o são[191]. Propriamente, quanto ao sentido moderno do termo "hábito",

---

[187] SIMON, Yves R. *The Definition of Moral Virtue.* New York: Fordham University Press, 1986, p. 56.
[188] *Cf.* ECHAVARRÍA, Martín F. *A práxis da psicologia e seus níveis epistemológicos segundo Santo Tomás de Aquino.* Rio de Janeiro: Centro Dom Bosco, 2021, p. 179.
[189] Gregory Peterson está se referindo ao termo *habit* em língua inglesa, mas facilmente podemos transpor essa ideia para a língua portuguesa, com o termo "hábito".
[190] *Cf.* PETERSON, Gregory R. Introduction. *In:* PETERSON, Gregory R.; SLYKE, James A. Van; SPEZIO, Michael L.; REIMER, Kevin S. (ed.). *Habits in Mind*: Integrating Theology, Philosophy, and the Cognitive Science of Virtue, Emotion, and Character Formation. Leiden: Brill, 2017, p. 6.
[191] *Ibid*.

Peterson recorda que os estoicos, que objetivavam a ἀταραξία, isto é, a verdadeira felicidade, também o tinham, pois consideravam as emoções como pensamentos errôneos, porque causam sofrimentos e envolvem falsas crenças sobre o que é realmente importante. No caso dos estoicos, os maus hábitos de pensamento devem ser eliminados pelo cultivo de bons. Assim, fica claro, que devido à insistência do pensamento moderno em eliminar toda a herança aristotélica recebida pelos pensadores medievais, culminou, até hoje, no significado da palavra "hábito"[192]. Realizadas essas breves considerações acerca do uso do termo *habitus*, seguindo a maneira que estamos desenvolvendo, vejamos, primeiramente como Aristóteles discute sobre esse termo.

1.3.2 O *habitus* em Aristóteles

O *Corpus Aristotelicum* possui diversas passagens nas quais é possível verificar o uso do conceito de *habitus* ou, mais propriamente, de ἕξις. Na *Metafísica*, Aristóteles descreve o *habitus* como uma disposição pela qual algo ou alguém está justamente bem ou mal disposto em si mesmo ou em relação à outra coisa[193]. Nas *Categorias*, ele diferencia os termos διάθεσις, isto é, disposição, e ἕξις, afirmando que esse último está mais firmemente enraizado quando comparado ao primeiro e que a *scientia* e a virtude são exemplos disso[194], ou seja, ao passo que *habitus* é algo estável e que pode ser definido como uma qualidade absoluta[195] referente a uma determinada coisa[196], *dispositio*, ou "disposição", é algo que pode ser alterado mais facilmente. Quanto aos exemplos dados por Aristóteles, ele explica que quando adquirimos *scientia* de algo, isso parece ser uma coisa permanente em nós, difícil de ser alterada; ocorrendo o mesmo com a virtude, que é uma qualidade que dificilmente pode ser mudada[197]. Dom Thiago Sinibaldi explica que o *habitus* que constitui a categoria aristotélica se distingue do *habitus* entendido como espécie de qualidade, porque a veste ou o indumento não é, propriamente, um *habitus*,

---

[192] *Cf.* PETERSON, Gregory R. Introduction. *In:* PETERSON, Gregory R.; SLYKE, James A. Van; SPEZIO, Michael L.; REIMER, Kevin S. (ed.). *Habits in Mind*: Integrating Theology, Philosophy, and the Cognitive Science of Virtue, Emotion, and Character Formation. Leiden: Brill, 2017, p. 6.
[193] *Cf. Metaph*., 1022b.
[194] *Cf. Cat.,* 8b.
[195] *Ibid.,* 6b.
[196] *Ibid.,* 11a.
[197] *Ibid.,* 8b.

mas antes a causa de que resulta a categoria. Essa categoria acidental, por essência, significa a adaptação ou a aderência de uma substância a outra, o que significa dizer que ela exige duas substâncias, embora permaneça como uma única categoria no conjunto das dez categorias de Aristóteles[198]. No *De Anima*, por sua vez, lidando particularmente com os *habitus* intelectuais, o Estagirita diz que eles são o resultado de uma mudança de qualidade[199]. E, na *Ethica Nicomachea*, o Estagirita define as virtudes como *habitus* louváveis[200] e que os *habitus* são difíceis de serem alterados porque são similares à natureza[201]. Sobre isso, fazendo uso das palavras de Eveno de Paros, Aristóteles afirma que o *habitus* opera como uma segunda natureza[202]. Echavarría retoma essa mesma ideia dizendo que "o *habitus* se transforma em uma segunda natureza" e que, por ser natural, "faz com que os atos sejam mais voluntários"[203]. Agora, sobre o conceito de "natureza", no Livro Δ da *Metafísica*, Aristóteles deixa claro que se trata de um termo polissêmico[204]. No entanto, ao interpretar a passagem do Estagirita, Lúcio Souza Lobo chega à seguinte definição: "a natureza é um princípio intrínseco de movimento e permanência primeiramente de algo em si mesmo e *per se*"[205]. Não é o caso de nos aprofundarmos sobre o conceito de "natureza" agora, mas dada a afirmação pela qual Aristóteles se vale, ao nosso parecer, é plausível tê-la como um instrumento de esclarecimento até mesmo porque, a partir de agora, ele mesmo passa a se dedicar ao estudo da virtude.

Ora, em sua maioria, os pensadores medievais eram teólogos, o que significa dizer que seus esforços estavam particularmente centrados em produzir relatos sistemáticos destinados a resolver as várias tensões nas obras de Aristóteles e a explicar uma série de doutrinas teológicas, como a doutrina das virtudes teologais, do livre-arbítrio e até mesmo o mistério da Encarnação. Apesar de partirem do mesmo ponto filosófico de Aristóteles, os medievais, no entanto, tinham uma grande diversidade de posições, dentre as quais o *habitus* era considerado como uma ferramenta conceitual da qual nenhum deles prescindiria ao discutir sobre o homem e os fatores determinantes de suas ações, sejam eles virtuosos, viciosos ou moralmente neutros. Opções

---

[198] *Cf.* SINIBALDI, Dom Thiago. *Elementos de filosofia:* ontologia e cosmologia. v. 2. Florianópolis: Editora Instituto Santo Agostinho, 2021, p. 316-317, nota n.º 2.
[199] *Cf. DA*., 417a.
[200] *Cf. EN.*, 1103a.
[201] *Ibid.,* 1152a.
[202] *Ibid*.
[203] ECHAVARRÍA, Martín F. *A práxis da psicologia e seus níveis epistemológicos segundo Santo Tomás de Aquino.* Rio de Janeiro: Centro Dom Bosco, 2021, p. 180.
[204] *Metaph.*, 1014b-1015a.
[205] O Prof. Dr. Lúcio Souza Lobo apresentou esta definição de "natureza" ao comentar o Livro Δ da *Metafísica* durante o curso de *Tópicos Especiais em Metafísica I*, na Universidade Federal do Paraná, em 11 nov. 2024.

filosóficas amplamente divergentes foram defendidas sobre esses tópicos, no entanto, a visão majoritária é que o *habitus* desempenha um papel essencial no processo de tomada de decisão e, portanto, também em como os atos corporais externos ocorrem. Nesse sentido, os pensadores medievais realizaram diversos empreendimentos sobre o conceito de *habitus*, tais como a necessidade teórica de postulá-los, a sua natureza, a sua contribuição causal para os atos intrínsecos e extrínsecos, como e por que eles podem aumentar e ser corrompidos e o que faz sua unidade quando podem ter múltiplos objetos e trabalhar em conjunto.

De fato, há muitos tipos de *habitus*, como *habitus* intelectuais, que constituem nosso conhecimento, *habitus* em nossas faculdades sensitivas, que nos permitem sentir e controlar melhor nossas paixões, e até *habitus* no corpo, pelos quais nossos órgãos retêm a capacidade de realizar o que frequentemente realizam. Para Aristóteles, a alma é o princípio da vida no corpo[206]. Uma potência ou faculdade da alma pode ser definida como uma parte da alma que realiza ou provoca um certo tipo de ato. Nos livros II e III do *De Anima*, o Estagirita descreve a alma como tendo três faculdades principais que pertencem a uma faixa cada vez mais restrita de seres vivos: *nutrição*, que diz respeito a todas as criaturas animadas; *percepção*, que diz respeito apenas aos animais; e a *razão*, que pertence apenas aos homens. A razão, em particular, está relacionada com a vida cognitiva da alma, da qual, ao nosso ver, a nossa hipótese poderá ser solucionada, pois é nessa potência que está o primeiro *habitus* aquele que, segundo a teoria aristotélica, recebe as primeiras impressões da realidade por meio dos sentidos dos quais tudo o mais passa a poder ser conhecido, isto é, o *habitus* dos primeiros princípios da demonstração. Posteriormente, como veremos, Santo Tomás de Aquino, na *Summa Theologiæ*, ampliará essa visão aristotélica explicando que o *intellectus principiorum* é o *habitus* dos primeiros princípios da razão teórica ou especulativa e que a *synderesis* é o *habitus* dos primeiros princípios da razão prática, ocupando-se da sua natureza e de suas características explicitamente, mas não da sua origem[207].

---

[206] *Cf. DA*., 415b.
[207] *Cf. STh*., I, q. LXXIX, a. 12.

1.3.3 O *habitus* em Santo Tomás de Aquino

Como se sabe, Santo Tomás de Aquino tomou o conceito de *habitus* da filosofia de Aristóteles. Contudo, ao desenvolver suas reflexões sobre esse tema, ele também se revela como um tributário da tradição agostiniana[208]. Quanto à influência aristotélica que o *Doctor Angelicus* recebeu, como vimos, há aquela contida nas *Categorias*, isto é, como uma qualidade para significar uma disposição acidental que dificilmente pode ser alterada, como por exemplo, a saúde, a *scientia* e a virtude[209]. Em relação à influência recebida da tradição agostiniana, isso ressalta aos olhos porque Santo Agostinho de Hipona não apresenta um estudo sobre o *habitus* em modo sistemático. Entretanto, isso é fundamental para a forma como os pensadores medievais lidavam com o problema, uma vez que lhes é característica a tensão entre *ratio* e *auctoritas* para validação e disseminação da *scientia*[210]. Propriamente, segundo Isabelle Bochet, Santo Agostinho tinha conhecimento da definição que Aristóteles ofereceu nas *Categorias*, pois a parafraseia nas *De diversis quæstionibus octoginta tribos*, dizendo: "Em todos os seus sentidos, como essa palavra é derivada do verbo "ter" (*habere*), fica claro que falamos de *habitus* para nos referirmos àquilo que é acidental a algo (*accidit alicui*) de tal forma que poderia muito bem não o ter"[211]. A partir dessa definição, segundo Bochet, Santo Agostinho se vale do conceito de *habitus* principalmente em referência a Jesus Cristo que se humilha voluntariamente ao se diminuir à natureza humana na condição de servo, a quem São Paulo Apóstolo, no Hino Cristológico da Epístola aos *Filipenses*, diz estar "*habitu inventus ut homo*"[212], isto é, Jesus Cristo está à semelhança dos homens[213]. Entretanto, ao fim e a cabo, essa contribuição de Bochet é bastante limitada, segundo o nosso parecer, pois não possui uma

---

[208] *Cf. STh.*, I-II, q. XLIX.
[209] *Cf. Cat*., 8b.
[210] *Cf.* ALMEIDA, Rogério Miranda de. A relação fé e ciência no século XIII e o papel das universidades. *Reflexão*, Campinas, Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas), n. 40, n. 2, p.179-191, 2015; e KENNY, Anthony; PINBORG, Jan. Medieval Scholastic Literature. *In:* KRETZMANN, Norman. KENNY, Anthony; PINBORG, Jan (ed). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy:* from the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100-1600. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p. 11-42.
[211] SANCTI AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS. *De diversis quæstionibus octoginta tribos,* q. LXXIII, *apud* BOCHET, Isabelle. *Habitus* according to Augustine: Philosophical Tradition and Biblical Exegesis. *In:* FAUCHER, Nicolas; ROQUES, Magali (ed.). *The Ontology, Psychology and Axiology of Habits* (Habitus) *in Medieval Philosophy*. Cham: Springer, 2018, p. 48. Tradução nossa da língua inglesa.
[212] *Fil* II, 7.
[213] *Cf.* BOCHET, *op. cit.*, p. 48;64.

conexão evidente com o conceito de *habitus* em si. Feitas essas considerações sobre as influências recebidas pelo Aquinate, vejamos como ele discute a questão do *habitus.*

Ora, em Santo Tomás de Aquino, o termo *habitus* é estudado com breves exposições sobre sua a natureza em praticamente todas as suas grandes obras[214], mas é principalmente na *Summa Theologiæ* que há um aprofundamento ao longo de diversas questões[215]. Porém, mesmo na *Summa Theologiæ*, Santo Tomás não o utiliza em um único sentido. Vejamos. Ao consultarmos, primeiramente, o *Lexicon of Saint Thomas Aquinas*, identificamos que na *Summa Theologiæ* existem seis significados diferentes para o termo *habitus*. Quanto ao primeiro significado, *habitus* diz respeito ao ato de vestir, ou até mesmo a um vestuário ou roupa. Quanto ao segundo significado, temos o verbo ter, em sentido de posse, isto é, ter uma forma ou ter um ato. Ele acentua que esse sentido é sinônimo do termo *habere* que Aristóteles utiliza para um dos chamados pós-predicamentos, que mais exatamente é o oposto de *defectus*, *negatio* e *privatio*. Já o terceiro significado diz respeito ao ato de vestir, usar, vestido, revestido, sendo igualmente um sinônimo de *habere*, mas desta vez como uma das dez categorias de Aristóteles. No que diz respeito ao quarto significado, *habitus* é utilizado, segundo o sentido próprio da palavra, isto é, um tipo de qualidade predicamental na medida em que é uma modificação da substância que não se altera facilmente. Nesse sentido, *habitus* é oposto à mera disposição, pois uma disposição se altera facilmente. Para ficar ainda mais claro esse significado, ele diz que *habitus* é uma modificação da natureza, como a saúde, ou, mais comumente, de alguma potência que a torna mais pronta para agir bem ou mal. Tanto o *habitus* quanto a disposição são, por sua vez, opostos à *potentia*. O quinto significado para o termo *habitus* apresentado é em um sentido mais restrito da palavra, isto é, peculiaridade, inclinação, aptidão de uma coisa para algo, sinônimo de *dispositio*, *habilitas* e *habitudo*. Por fim, o último significado apresentado para o termo *habitus* é no sentido figurado da palavra, ou seja, o objeto de um *habitus*[216]. Ora, essas definições de *habitus* para Santo Tomás auxiliam na compreensão do conceito, mas ainda, propriamente, não resolvem àquilo que tencionamos a esclarecer, isto é, como um *habitus* pode ser dos primeiros princípios *per se nota*. Cabe-nos, então, aprofundarmo-nos um pouco mais.

---

[214] *Cf.* BOURKE, Vernon J. *Habitus as a Perfectant of Potency in the Philosophy of St. Thomas Aquinas.* 1938. 340 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – University of Toronto, Toronto, 1938, f. i-iii.
[215] *Cf. STh*., I-II, q. XLIX-LIV.
[216] *Cf.* HABITUS. *In:* DEFERRARI, Roy J.; BARRY, Mary Inviolata. *A Lexicon of St. Thomas Aquinas based on* The Summa Theologica *and selected passages of his other works.* Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1948, p. 477-478.

Na obra *A raiz antitomista da modernidade filosófica*, Scherer investiga o conceito de *habitus* com o intuito de compreender a Ciência Moral no pensamento tomista. Essa contribuição de Scherer nos é importante neste momento, particularmente porque ela se trata de um mapeamento do *habitus*. Ele partir da definição encontrada nas *Categorias* de Aristóteles, na qual é afirmada que o *habitus* é para designar a "disposição estável de um *ens*" ou, mais exatamente, o μεσότης, isto é, o meio-termo existente entre o *ato* e a *potência*; e também da consideração que o *habitus* é uma das quatro subespécies do predicamento "qualidade". Quando avança para Santo Tomás de Aquino, Scherer afirma que o *Doctor Angelicus* está na esteira de Aristóteles, pois toma o *habitus* como um ato imperfeito situado entre o ato e a potência ou, em outras palavras, como o "perfectivo da potência", isto é, aquilo que leva a potência à plenitude[217]. Em outras palavras, ainda que não se aprofunde muito sobre o tema, Jordán Abud faz a seguinte afirmação: a realidade do *habitus* é que ele vincula as potências cognitivas, isto é, imaginação, memória, intelecto; com os seus atos, isto é, pensamento, evocação, apreensão, raciocínio[218]. Ademais, Scherer nos fornece ainda outras informações sobre os *habitus*, dizendo que eles podem ser divididos entre *entitativos* e *operativos*. Os *habitus entitativos* são aqueles relativos ao *ens* em si, que Scherer, ao defini-los, acrescenta um grifo para o termo "naturais". Notemos. *Habitus entitativos* "são movimentos *naturais* das várias potências do *ens*, inscritos na forma entitativa do *ens*. Seu sujeito pode ser o corpo, a alma sensitiva ou a alma intelectiva". Já os *habitus operativos* são aqueles *habitus* que podem ser adquiridos, pois correspondem aos vícios e às virtudes, cujo sujeito é sempre a alma intelectiva ou a mente. No caso da mente, Scherer ainda acrescenta que ela inclui tanto a *inteligência*[219] quanto a *vontade* como potências e que essas, consequentemente, desdobram-se em dois tipos de virtude, a saber: as *intelectuais* e as *morais*. As virtudes intelectuais são especulativas e práticas. Já as virtudes *morais* são as virtudes cardeais – fé, esperança e caridade –, e as virtudes teologais – prudência, justiça, coragem e fortaleza –, das quais o sujeito das primeiras é a *inteligência* e o sujeito das segundas é a *vontade*[220]. Apesar deste mapeamento fornecer um arcabouço esclarecedor, como é possível perceber, por conta do próprio objetivo

---

[217] *Cf.* SCHERER, Daniel Corteline. *A raiz antitomista da modernidade filosófica.* Formosa: Edições Santo Tomás, 2018, p. 74-75.
[218] *Cf.* ABUD, Jordán. *Temores insanos:* escrúpulos e transtorno obsessivo-compulsivo. Rio de Janeiro: Centro Dom Bosco, 2023, p. 58.
[219] Vemos aqui a diligência do autor ao empregar o termo "inteligência", uma vez que Santo Tomás faz uso de *intellectus* de forma polissêmica. *Cf.* nota n.º 41.
[220] *Cf.* SCHERER, *op. cit.*, p. 75.

de seu empreendimento, Scherer não se preocupa em um aprofundamento maior acerca da natureza do *habitus.* Isso nos leva a avançar um pouco mais.

Étienne Gilson, cuja obra: *O Tomismo: introdução à filosofia de Santo Tomás de Aquino*, recebeu uma versão em língua portuguesa mais de 100 anos após o seu lançamento original em língua francesa, dedica uma atenção especial aos *habitus* quando trata dos atos humanos[221]. Nesta parte de sua obra, Gilson está preocupado em compreender a natureza dos *habitus*, porque, como ele mesmo diz, uma vez compreendido isso, compreende-se também a natureza das virtudes que, como acabamos de explorar com Scherer, são *habitus.* Com efeito, cada homem, segundo Gilson, é afetado, no sentido de πάθος, em suas ações por disposições permanentes que lhe são próprias, das quais as principais são os *habitus.* Esses *habitus* se inscrevem em cada homem deixando uma marca ao longo de toda a sua história de vida. Isso se dá da seguinte maneira. Pois bem, quando o *habitus* é compreendido como uma qualidade, devemos saber que afeta e modifica na medida em que se acrescenta à substância. No caso particular do homem, isso significa que ele mesmo, em relação à sua própria natureza, é afetado e modificado de maneira boa ou má. Agora, no que tange ao desenvolvimento de um *habitus*, Gilson afirma que isso se dá somente se uma determinada condição for cumprida. E essa condição é a seguinte: "a existência de um sujeito que esteja em potência para múltiplas determinações diferentes e em quem múltiplos princípios diferentes possam se combinar para reproduzir uma dessas determinações". Ao considerarmos essa afirmação, certamente devemos voltar o nosso olhar para Aristóteles que, no Livro III do *De Anima*, sustenta a ideia de que o intelecto é potencialmente todas as coisas. Entretanto, ao reinterpretar essa passagem, Gilson afirma que somente a alma, mais particularmente a alma humana, pode ser o verdadeiro sujeito dos *habitus*, pois somente ela cumpre a condição acima descrita, porque possui diversas potências. Com isso, Gilson conclui dizendo que é no interior da alma humana que os *habitus* ganham terreno para se desenvolver, mas mais propriamente no intelecto e não nas potências em si, uma vez que essas estão voltadas apenas para os seus atos. Ora, por serem permitidos somente pela potencialidade, os *habitus* devem estar situados no intelecto possível, que é o responsável por eles e que, segundo o Estagirita, é potencialmente todas as coisas. Agora, recordando o esclarecimento que fizemos com Scherer logo acima acerca dos *habitus operativos* e *entitativos*, Gilson, da mesma maneira, refere-se aos primeiros como adquiridos,

---

[221] *Cf.* GILSON, Étienne. *O Tomismo: introdução à filosofia de Santo Tomás de Aquino.* São Paulo: WMF Martins Fontes, 2024, 341-345.

mas aos segundos como que "de certa maneira, *naturais* e como que inatos"[222]. Ao passo que Scherer grifa o termo "naturais" para se referir aos *habitus* entitativos, vemos que Gilson acrescenta a conjunção coordenativa "e" para afirmar que eles são "como que inatos", o que significa que eles não são propriamente "inatos" e corrobora com o que estudamos quando discutimos acerca do problema da inatidade na filosofia aristotélico-tomista. A respeito disso, Gilson esclarece que os *habitus* são instrumentos que o intelecto deu a si mesmo porque ele "devia necessariamente adquiri-los a fim de satisfazer às condições requeridas pela natureza própria da sua operação"[223]. Ora, quanto ao *habitus* do *intellectus* dos primeiros princípios *per se nota* – o *intellectus principiorum* –, Gilson afirma que nesse *habitus* tudo se passa como se o intelecto tivesse nascido com uma disposição natural para conhecê-los desde o primeiro impacto com a sensibilidade. Em outras palavras, um primeiro princípio *per se nota* já é o suficiente para convencer o intelecto de forma definitiva sem a necessidade de avanço para a sua segunda operação, isto é, o juízo.

1.3.4 Algumas considerações

É de se concordar que o conceito de *habitus* em Aristóteles e Santo Tomás de Aquino se revela fundamental para uma compreensão mais profunda e adequada dos atos humanos, tanto daqueles pertencentes à ordem cognitiva quanto àqueles de ordem moral. Como vimos, Aristóteles introduz o conceito de *habitus* como uma qualidade, como uma disposição estável e duradoura. Santo Tomás, por sua vez, também utiliza o termo de forma polissêmica, tendo, ao menos na *Summa Theologiæ*, utilizado com sentidos diferentes. Entretanto, o Aquinate desenvolve as suas próprias reflexões e acrescenta ao *habitus* a ideia de que ele é um ato imperfeito ou, mais exatamente, algo que leva a potência à plenitude. Isso, ao nosso ver, reflete a ideia que, em certa medida, os *habitus*, por significarem também posse, jutamente possuem algum conteúdo que, no nosso caso, são os primeiros princípios *per se nota.* Entretanto, uma questão ainda não foi resolvida, precisamente aquela referente à origem dos *habitus* dos primeiros princípios *per se nota*, pois ainda não estamos convencidos de que afirmar que se

---

[222] GILSON, Étienne. *O Tomismo: introdução à filosofia de Santo Tomás de Aquino.* São Paulo: WMF Martins Fontes, 2024, p. 344. Itálico nosso.
[223] *Ibid*.

trata de algo *natural* ou como que inato ou ainda que é ativado por meio da primeira experiência com o sensível necessariamente não a explicam. No caso das virtudes, é dessa maneira que também o movimento se dá, mas principalmente pela repetição dos atos que aperfeiçoam determinado *habitus*, conforme passaremos agora a explorar.

1.4 A VIRTUDE

O estudo do conceito de "virtude" em Aristóteles e Santo Tomás de Aquino constitui um diálogo importante entre a Antiguidade e o Medievo. Em Aristóteles, de maneira geral, a virtude é tratada como a excelência moral, um *habitus* adquirido pela repetição de atos racionais e moderados que culmina εὐδαιμονία, isto é, o fim último do homem. Já em Santo Tomás de Aquino, a virtude é aprofundada e sistematizada como um *habitus* operativo bom do homem, cujo fim último é a *beatitude*. Com isso em mente, a partir de agora exploraremos as nuanças do termo "virtude" em ambos os pensadores, para compreendermos a sua relação com o *habitus* dos primeiros princípios da razão prática, isto é, a *synderesis*. Comecemos, pois, com as intuições de Aristóteles.

1.4.1 A virtude em Aristóteles

Na Antiguidade, Aristóteles segue Sócrates e Platão ao considerar a ἀρετή, isto é, virtude, para uma vida bem vivida. Ora, ao passo que Platão se valeu do método o dedutivo, *a priori*, ou ainda método da introspecção para alcançar o conhecimento, Aristóteles fez uso do método indutivo, *a posteriori.* Quanto ao método de Platão, nós podemos verificá-lo no Livro IV da *República*, quando ele introduz a divisão tripartite da alma em parte superior, inferior e θυμός[224]. Por meio do método *a priori*, para Platão, o rei-filósofo é aquele capaz de contemplar

---

[224] *Cf.* PLATÃO. *Repubblica*. Milano: Bompiani, 2009, 438d-440a. Quanto às três partes da alma: a primeira é tida como a parte racional, ou seja, aquela que calcula, aquela que reflete; a segunda é a parte irracional, ou seja, aquela parte apetitiva, dos instintos; a terceira parte, chamada de θυμός, é aquela que une as outras duas partes e, ao mesmo tempo, não é racional e nem irracional, mas ainda assim pertence tanto a uma quanto a outra. Em

os τύποι, os paradigmas, e aplicá-los na πόλις, o que, em outras palavras, significa ser virtuoso. Já o método utilizado por Aristóteles, é essencialmente empírico, indutivo, no qual o governante deve observar todos os indivíduos, não cada um individualmente, evidentemente, mas de todos os cidadãos, de maneira geral, e assim observando, ele pode aplicar as virtudes, fazendo com que a πόλις se desenvolva e prospere integralmente na medida em que observa[225].

Pela sua acurada observação dos fatos e das relações na πόλις, o Estagirita busca estabelecer um equilíbrio entre as virtudes e as paixões. Se, com Platão, a vida intelectual, moral e política se dão de maneira harmoniosa e possibilitam com que, por meio da filosofia, se possa alcançar a ἀρετή e a capacidade de governar a πόλις, seu discípulo considera mais objetivamente e empiricamente as relações e os papéis que cada cidadão cumpre na πόλις. O bem moral que o homem pode alcançar por meio de seus atos voluntários e involuntários não possui em Aristóteles a relação com a *Ideia de Bem* de seu mestre, ou seja, Aristóteles, assim como Platão, considera as virtudes éticas como habilidades racionais, emocionais e sociais complexas, mas rejeita a ideia que para o homem ser completamente virtuoso é preciso adquirir, por meio de um treinamento em ciências, matemática e filosofia, uma compreensão do que é o Bem[226]. Na *Ethica Nicomachea*, Aristóteles vê, de fato, o λόγος ou a razão como sendo aquele ponto cardeal, por meio do qual, o homem pauta as suas ações e, assim, atinge o seu τέλος. Este fim último é a sua a εὐδαιμονία.

Ao considerar a questão da moral em Aristóteles, temos, antes de tudo, que destacar a sua originalidade antropológica com relação ao mestre. À diferença de Platão, ele vê o homem como um composto essencial de corpo e alma, ou de matéria e forma. Isto quer dizer que no pensamento do Estagirita, a centralidade do homem é a φύσις, porquanto é a φύσις o substrato essencial a partir do qual o homem desenvolve as suas potencialidades, por meio da razão. Daí também podemos melhor entender a questão da tripartição da alma e toda a ênfase que ele coloca sobre a parte racional da alma e sobre o conhecimento que dela deriva. Na verdade, isto se verifica também em Platão. Observe-se, porém, como vimos mais acima, que ao invés de falar da επιθυμία, Platão coloca o θυμός como o elemento intermediário que liga a parte racional e irracional. Assim como o mestre, Aristóteles também apresenta o homem com traços

---

tempo, esta passagem é aquela mesma que foi comentada por São Jerônimo e que contribuiu para a elaboração do Tratado Sobre a *Synderesis*. Nós nos aprofundaremos sobre essa passagem já no início do próximo capítulo.

[225] *Cf.* KRAUT, Richard. Aristotle's Ethics. *In*: ZALTA, Edward N.; NODELMAN, Uri (orgs.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Fall 2022. [*s.l.*]: Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2022. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/aristotle-ethics/. Acesso em: 13 nov. 2024.

[226] *Ibid.*

eminentemente significativos da concepção clássica grega, ou seja, o homem como um ser ético-político.[227] Neste sentido, no pensamento aristotélico, a ética e a política são consideradas, na arquitetura dos saberes, as *scientiæ* da πράξις que possuem o seu τέλος na εὐδαιμονία. Mas isto só pode dar-se por meio da conduta do homem: a ética se revela na πράξις e no agir humanos; a política se manifesta como uma πράξις centrada nas próprias relações do agir humano dentro da πόλις[228].

Com efeito, ao tratar propriamente da virtude, Aristóteles afirma que existem dois tipos, isto é, as virtudes dianoéticas e as virtudes éticas[229]. As virtudes dianoéticas dizem mais exatamente respeito ao intelecto, pois se envolvem com a parte racional da alma. Estas virtudes dizem mais exatamente respeito à sabedoria teorética e à sabedoria prática que levam o homem ao *Sumo Bem*[230]. Já as virtudes éticas são aquelas da parte irracional da alma, mas que ainda assim são capazes de seguir a razão. Elas se referem mais propriamente ao que depende do homem no seu agir voluntário: a amizade, a liberalidade, a magnanimidade *etc*.

A partir disso, o Estagirita analisa a questão dos *habitus* considerados dignos de louvor, chamando-os de virtudes na medida em que há uma transposição para o campo moral – o campo prático da coisa –, ou seja, para aquela capacidade que adquire o homem de realizar os atos morais, tornando-os, por assim dizer, habituais. Eles terminam por se revelar como uma disposição, quase que natural, no homem[231]. Isto leva o homem a atingir, na medida do possível, a perfeição, pois as virtudes intelectuais são geradas por meio da experiência ao longo do tempo[232]. Por conseguinte, a excelência moral se dá por meio da repetição dos nossos atos. Porém, o Estagirita nos adverte que, a partir de uma regra justa, estes atos devem ser dosados de maneira equilibrada, isto é, nem muito de mais nem muito de menos. É o que ele chama de μεσότης[233]. Trata-se, propriamente, de uma espécie de meio-termo, de ponto intermediário que se aplica principalmente no que se refere à σωφροσύνη e à ἀνδρεία, proporcionando uma distância dos extremos: falta ou excesso. Na perspectiva de Aristóteles, o homem se torna virtuoso na medida em que realiza, da melhor maneira possível, o seu papel na πόλις e nas relações inter-humanas que nela se desenvolvem. Os atos humanos podem também ser frutos

---

[227] *Cf*. VAZ, S.J., Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica.* 8. ed. v. 1. São Paulo: Loyola, 2006, p. 34-38.
[228] *Id*., *Escritos de Filosofia IV:* introdução à ética filosófica, 1. 7. ed. São Paulo: Loyola, 2015, p. 117.
[229] *Cf. EN.,* 1103a.
[230] *Cf. EN.,* 1139a.
[231] Como vimos mais acima, Aristóteles chama esta disposição de ἕξις e Santo Tomás de Aquino de *habitus.*
[232] *Cf. EN.,* 1103a-1103b.
[233] *Ibid.,* 1106a.

de más ações, apontando para o fato de que se deixa o prazer tomar conta do agir. No entanto, Aristóteles também faz a ressalva de que as más ações podem também acontecer por causa do sofrimento[234]. Ao fim e a cabo, a doutrina do meio-termo de Aristóteles pode ser considerada a partir de duas teses. A primeira é que toda virtude é um estado que fica entre dois extremos, um de excesso e outro de deficiência. A segunda é que sempre que um homem virtuoso escolhe realizar um ato virtuoso, ele pode ser descrito como almejando um ato que é, de alguma forma ou de outra, intermediário entre alternativas que ele rejeita, sendo, por assim dizer, essa tese de acordo com Kraut, inaplicável ou pouco esclarecedora em algumas situações. Entretanto, quando se tem o καλός em vista, ainda que seja difícil determiná-lo, isso satisfaz a objeção que se levanta para essa segunda tese[235].

A virtude entendida assim como excelência moral, tem seus pressupostos em ações que são praticadas em vista de uma escolha. Isto significa dizer que o homem executa suas ações por meio da razão, ou seja, de uma reflexão acerca das circunstâncias e do resultado que ele procura obter. Todavia, há de se destacar que estas ações podem ser classificadas como involuntárias e voluntárias. Neste sentido, todo ato que é feito por ignorância ou compulsão é não-voluntário, pois o indivíduo não agiu de maneira consciente. No que diz respeito a um ato praticado por ignorância, ele pode ser escusado quando o indivíduo está envolvido num complexo de prescrições e de leis do qual ele não é obrigado a conhecer todos os detalhes. Quando, porém, a lei é universal, ele é obrigado a conhecê-la. Há, porém, casos em que o indivíduo, por exemplo, agiu mal sob o efeito do álcool. Neste caso, ele pode ser escusado na medida em que estava sob os efeitos do álcool, ou seja, ele errou *em* ignorância. Por outro lado, ele não é escusado na medida em que errou *por* ignorância, pois ele devia saber que, ao beber em demasia, poderia praticar um ato reprovável. Os atos voluntários, por sua vez, são aqueles nos quais o indivíduo conhece as circunstâncias particulares de sua ação, ou seja, ele sabe o que está fazendo[236].

A questão acerca da προαίρεσις, isto é, da escolha faz parte dos atos voluntários. Mas esta escolha deve passar por uma deliberação, pois é uma escolha racional sobre a qual o homem irá deliberar em que medida ela deve ser finalmente aceita ou recusada. Isso, para Aristóteles, está condizente com a questão da escusa ou não-escusa, justificativa ou não-justificativa,

---

[234] *Cf. EN.,* 1104a-1104b.
[235] *Cf.* KRAUT, Richard. Aristotle's Ethics. *In*: ZALTA, Edward N.; NODELMAN, Uri (orgs.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Fall 2022. [*s.l.*]: Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2022. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/aristotle-ethics/. Acesso em: 13 nov. 2024.
[236] *Cf. EN.*, 1109b-1111b.

porquanto se trata de um ato voluntário sobre o qual o indivíduo deliberou e que, por conseguinte, ele não terá a justificativa de dizer que praticou o mal por ignorância. Isto pode ter acontecido por algum desvirtuamento da ação, mas, mesmo assim, o homem é responsável pelas suas ações, sejam elas boas ou más[237]. Por isso, Aristóteles tende a aprofundar a questão das virtudes e dos vícios que condicionam a responsabilidade do indivíduo pelos seus atos, enfatizando a necessidade do equilíbrio, do μεσότης, ao qual Aristóteles atribui tanta importância para a vida ética da πόλις. Isto quer dizer que o papel da ἀρετή consiste em equilibrar os desejos do próprio homem para que não haja excesso nem falta. Com isso em mente, resta-nos agora, explorar como Santo Tomás de Aquino considera esse tema da virtude.

1.4.2 A virtude em Santo Tomás de Aquino

Santo Tomás de Aquino, na *Summa Theologiæ*, discute o tema da virtude, em quatro artigos, após tratar do *habitus*. No enunciado da questão o *Doctor Angelicus* já diz que se deve considerar os bons *habitus* em especial, isto é, as virtudes. A partir disso, ele elenca as discussões necessárias, sendo que nas três primeiras delas discute sobre a virtude ser um *habitus* operativo bom e, na quarta, mais propriamente, sobre a definição de virtude[238]. Ora, fica certo que para Santo Tomás de Aquino, evocando a *auctoritas* de Aristóteles que diz, nas *Categorias*, como vimos mais acima, que a *scientia* e a virtude são *habitus*. A virtude, mais exatamente, segundo o Aquinate, é uma perfeição da potência em relação ao seu próprio ato, que é o seu fim[239]. Essa consideração acerca de ser uma perfeição da potência, ele também retoma ao discutir se a virtude é um *habitus* operativo. Propriamente, ele a explica dizendo que, pelo fato de a alma ser a forma do corpo, a virtude implica em uma ordenação operativa, isto é, voltada para a ação[240]. Por fim, antes de se dedicar à definição de virtude, mais uma vez Santo Tomás retoma em sua *solutio* magistral a consideração acerca da virtude ser uma perfeição da potência, objetivando saber agora se ela é um *habitus* operativo bom. Ele afirma, então, que a virtude é

---

[237] *Cf. EN.,* 1109b-1114b.
[238] *Cf. STh.,* I-II, q. LXV.
[239] *Ibid.*, a. 1.
[240] *Ibid.*, a. 2.

um *habitus* operativo bom, de maneira geral, porque a máxima perfeição que uma potência pode alcançar deve ser algo necessariamente bom, uma vez que o mal é algo imperfeito[241].

Ora, quanto à definição de virtude, Santo Tomás de Aquino a toma de Santo Agostinho de Hipona, que no Livro II do *De Libero Arbitrio*, diz que: "a virtude é uma boa qualidade da mente [ou espírito], pela qual se vive retamente, da qual ninguém faz mal uso, e que Deus opera em nós, sem nós"[242]. Segundo o *Doctor Angelicus*, essa definição elaborada pelo Bispo de Hipona é perfeita, pois é possível verificar as suas quatro causas: formal, material, final e eficiente. Vejamos. Quanto à causa formal, que basicamente diz respeito à forma que a matéria tem, ela é alcançada somando o "gênero próximo" à "diferença específica"[243]. Isto é, o gênero próximo da virtude é o *habitus*, que no texto de Santo Agostinho está escrito como "qualidade", e a diferença específica é o "bem". Logo, a virtude é um *habitus* bom. Referente à causa material, Santo Tomás explica que a virtude propriamente não tem uma matéria, mas se refere a uma matéria e que, por isso, deve-se considera essa mesma matéria que, no caso, é o sujeito. Quanto à causa final, isto é, em referência ao bem que se busca, ele argumenta que pela virtude ser um *habitus* operativo sempre voltado para o bem, a sua causa final é o próprio bem que se busca. Quanto à causa eficiente, isto é, sobre quem opera a virtude, Santo Tomás explica que é Deus. Ele faz isso para sustentar a ideia de que a virtude, propriamente, é de Deus, pois nós podemos adquirir certas virtudes por meio dos nossos atos[244].

Ora, dentre os diversos tipos de definição reconhecidos por Santo Tomás de Aquino e seus contemporâneos, segundo Thomas M. Osborne Jr., o mais importante deles diz respeito a justamente esse que foi utilizado mais acima, isto é, coloca a *specie* que deve ser definida em seu gênero mais próximo. Cada gênero intermediário é uma *specie* para outro gênero, até que, em última instância, chaga-se em uma das dez categorias de Aristóteles, que é composta de substância e nove acidentes. No caso em discussão, Osborne explica que as virtudes são *habitus*, que são acidentes que estão sob o gênero da qualidade; e aproveita para esclarecer que as potências são acidentes que são articulados a órgãos que são partes substanciais das substâncias, como por exemplo, a potência da visão que é unida ao olho e a partes do cérebro, e os homens, em particular, são substâncias completas. Nesse sentido, a respeito da definição de virtude tomada por Santo Tomás, Osborne sintetiza dizendo que uma virtude se distingue de muitos

---

[241] *Cf. STh.,* I-II, q. LXV, a. 3.
[242] *Ibid.*, a. 4.
[243] *Ibid*.
[244] *Ibid.*

outros *habitus* por ser um *habitus* operativo. Ela é inerente às potências racionais[245], ou de alguma forma sujeita à razão, como o intelecto, a vontade e os apetites sensoriais, que são potências cujos atos são paixões. Um *habitus* operativo de alguma forma causa operações. Essas operações podem ser em dois sentidos. Em *sensu lato*, são ações. Em *stricto sensu* são atividades vivas que de alguma forma permanecem nos agentes, como ver, ouvir e as atividades peculiarmente humanas de pensar e querer. Os *habitus* operativos são necessários por causa da indeterminação da razão humana, e eles não podem estar presentes em animais não racionais. Operações humanas típicas são provar um teorema matemático, devolver um item emprestado e roubar. Uma virtude se distingue de um vício por ser um bom *habitus* operativo, porque é uma fonte de boas operações, que tornam o agente bom. Ao fim e a cabo, uma virtude é um *habitus* que perfecciona uma potência humana para uma boa ação[246].

Diante disso, a virtude moral prudência se destaca no pensamento de Santo Tomás de Aquino, pois segundo Echavarría é ela quem perfecciona o intelecto para ordenar as paixões e condutas do homem[247]. Como já havíamos mencionado acima, o conceito de *prudentia*, assim como o de *habitus*, o de "virtude" e muitos outros, recebeu um sentido pejorativo a partir da Modernidade, tanto que Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe assevera que "qualquer pessoa que tenha lido a *Ética* de Aristóteles e, além disso, estudado a filosofia moral moderna, certamente percebeu os grandes contrastes entre ambas. Os conceitos que ocupam posição de destaque entre os modernos parecem estar ausentes, ou pelo menos ocultos ou relegados a um plano secundário, em Aristóteles"[248]. No entanto, Josef Pieper escreve um tratado com o objetivo de recuperar o sentido original. Ele afirma que o homem moderno sente estranheza ao ouvir sobre a primazia ou superioridade da virtude da prudência entre todas as virtudes. Ao falar em primazia, Pieper obviamente está falando em uma hierarquização, em uma ordem necessária e real, e não uma sequência meramente ocasional. Explicando que as outras três virtudes cardeais, isto é, a justiça, a fortaleza e a temperança só atingem a sua perfeição quando se baseiam na prudência, Pieper imprime nela a *vollendete Können*, isto é, o poder perfeito ou

---

[245] Sobre as potências racionais, *cf. Metaph.*, 1046b.
[246] *Cf.* OSBORNE, JR., Thomas M. *Thomas Aquinas on Virtue.* Cambridge: Cambridge University Press, 2022, p. 11-12.
[247] *Cf.* ECHAVARRÍA, Martín F. *A práxis da psicologia e seus níveis epistemológicos segundo Santo Tomás de Aquino.* Rio de Janeiro: Centro Dom Bosco, 2021, p. 296.
[248] ANSCOMBE, Gertrude Elizabeth Margaret. Modern Moral Philosophy. *Philosophy,* London, Royal Institute of Philosophy, vol. 33, n. 124, p. 1-19, 1958. Tradução nossa.

o ser capaz perfeito por meio do qual o fim último pode ser atingido[249]. Esse fim último das virtudes morais, segundo Santo Tomás de Aquino, é o bem humano que só pode ser atingido se a prudência dispõe o que se ordena a esse fim, uma vez que não é papel dela instituir tal fim[250]. Echavarría explica que pela prudência a operação acontece do seguinte modo: o conhecimento universal, que é dos *habitus* da *synderesis* e da *scientia* prática, é aplicado ao particular, que é apresentado pelo sentido interno, perfeccionando, assim, o intelecto e fazendo com que a conclusão do silogismo seja a produção ou a inibição de determinado ato[251]. Com esse arcabouço sobre o conceito de "virtude" em Aristóteles e Santo Tomás, cabe-nos agora apresentar algumas considerações.

1.4.3 Algumas considerações

Após o que foi dito, evidencia-se que o conceito de "virtude" é um importante instrumento teórico para a compreensão do conceito de *synderesis.* Percebemos uma continuidade em Santo Tomás de Aquino daquilo que foi concebido originalmente por Aristóteles. Entretanto, parece-nos que enquanto Estagirita está exclusivamente no plano empírico, voltando-se para a realização da εὐδαιμονία como fim último da expressão da natureza ética e política do homem na πόλις, o *Doctor Angelicus* eleva este conceito, sistematizando-o e vinculando-o à visão beatífica. Em síntese, a definição dada por Santo Agostinho de Hipona para o conceito de "virtude" auxilia o Aquinate a descrevê-la como um *habitus* operativo bom. Ora, diante de todos esses instrumentais levantados, cabe-nos, pois, avançarmos para uma contextualização histórico-filosófica da *synderesis*, iniciando com aquilo que se tem como o ponto de partida do uso do termo, chegando até os tratados elaborados pelos mestres medievais que antecederam Santo Tomás de Aquino.

---

[249] *Cf.* PIEPER, Josef. *Traktat über die Klugheit.* Leipzig: Jakob Hegner, 1937, p. 13-22. Esse Tratado Sobre a Prudência foi republicado em língua portuguesa como parte de uma coletânea que inclui os tratados dedicados às demais virtudes cardeais, bem como às três virtudes teologais, na seguinte publicação: PIEPER, Josef. *Virtudes fundamentais.* São Paulo: Cultor de Livros, 2018.
[250] *Cf. STh.*, II-II, q. XLVII, a. 6.
[251] *Cf.* ECHAVARRÍA, *op. cit.*, p. 298-299.

2 UMA CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICO-FILOSÓFICA DA *SYNDERESIS*

A Alta Escolástica, notadamente nos séculos XII e XIII, é um período caracterizado pelo acesso ampliado às obras de Aristóteles, pela recepção de Dionísio Areopagita e pelo nascimento das Ordens mendicantes[252]. Nesse contexto, observamos o surgimento da discussão em torno da *synderesis*, principalmente por influência dos diversos comentários aos *Libri Quattuor Sententiarum*, ou simplesmente, *Sententiæ* de Pedro Lombardo (1100–1160), o *Magister Sententiarum*, principalmente após o IV Concílio de Latrão, em 1215, ter confirmado como doutrina da Igreja uma das proposições acerca da essência divina de Pedro Lombardo[253]; e também pela influência que o *Magister* Franciscano, Alexandre de Hales, exerceu ao utilizar tal obra como texto fundamental em seus ensinamentos, na Universidade de Paris, entre os anos de 1223 e 1227[254]. Conforme Bento XVI, essa obra de Pedro Lombardo foi objeto de estudo dos maiores teólogos do século XIII, como Santo Alberto Magno, São Boaventura de Bagnoregio e Santo Tomás de Aquino. Propriamente, eles iniciaram a sua vida acadêmica comentando e enriquecendo as *Sententiæ* com as suas próprias reflexões. Essa obra de Pedro Lombardo foi tão importante, que se tornou o livro padrão de todas as escolas de teologia no Ocidente até o século XVI[255]. Foi com tais comentários que se começou a considerar o texto da

---

[252] *Cf.* BEGASSE DE DHAEM, S.J., Amaury. *Misterium Christi:* cristologia e soteriologia trinitaria. Assisi: Cittadella Editrice, 2021, p. 424.

[253] "Nos autem, sacro approbante Concilio, credimus et confitemur cum *Petro Lombardo*, quod una quædam summa res est, incomprehensibilis quidem et ineffabilis, quæ veraciter est Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus; tres simul personæ, ac singillatim quælibet earundem: et ideo in Deo solummodo Trinitas est, non quaternitas; quia quælibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia seu natura divina: quæ sola est universorum principium, præter quod aliud inveniri non potest: et illa res non est generans, neque genita, nec procedens, sed est Pater, qui generat, et Filius, qui gignitur, et Spiritus Sanctus, qui procedit: ut distinctiones sint in personis, et unitas in natura". "Nós, com a aprovação do sagrado Concílio, cremos e confessamos, com *Pedro Lombardo*, que existe alguma única realidade suprema incompreensível e inefável, a qual é verdadeiramente Pai, Filho e Espírito Santo, as três pessoas juntamente e cada uma delas singularmente. Em Deus, portanto, só há Trindade, não quaternidade, pois que cada uma das três pessoas é aquela realidade, isto é, substância, essência ou natureza divina, que sozinha é princípio de todas as coisas, e fora da qual não se encontra nenhum outro <princípio>. Ela não gera, não é gerada, não procede, mas é o Pai que gera, o Filho que é gerado, o Espírito Santo que procede; de tal modo, as distinções estão nas pessoas, a unidade na natureza". IV CONCÍLIO DE LATRÃO. *In:* DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral da Igreja Católica.* São Paulo: Loyola; Paulinas, 2006, n. 804. Itálicos nossos.

[254] *Cf.* TORRELL, O.P., Jean-Pierre. *Saint Thomas Aquinas:* The Person and His Work. 3. ed. vol. 1. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2023, p. 48.

[255] *Cf.* BENTO XVI. *Audiência geral:* Pedro Lombardo (30 de dezembro de 2009). Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20091230.html. Acesso em: 30 jun. 2024. Sobre o itinerário formativo dessa época, nós o exploraremos quando começarmos a estudar a *synderesis* em Santo Tomás de Aquino.

Glossa[256] de São Jerônimo sobre uma possível quarta parte da alma que está acima e além das demais, a qual os gregos chamaram de συντήρησιν e que ele afirma ser a *scintilla conscientiæ*. Dessa maneira, as questões acerca da *synderesis*, ainda sem ter propriamente esse nome, foram formuladas, primeiramente sobre as suas propriedades e, posteriormente, sobre a sua natureza. Esse processo permitiu que elas se consolidassem e se transpusessem ao ambiente da Universidade, que estava se formando nessa época, principalmente sob a forma de *Quæstiones* e *Summas*[257]. Embora não tivesse predominado o discurso filosófico-teológico ao longo dessa época, a *synderesis* adquiriu uma proeminência e uma sofisticação especulativa notável que se deu de maneira muito rápida, devido aos esforços sistemáticos dos pensadores medievais[258].

Diante desse pano de fundo, neste capítulo, temos o objetivo de explorar o contexto histórico-filosófico da *synderesis* da seguinte forma. Primeiramente, considerando os prelúdios do termo *synderesis*, mais exatamente o texto da *Glossa* de São Jerônimo sobre a Profecia de *Ezequiel*, seguido pelo estudo do processo de recepção dos escritos dos Padres da Igreja, das Sagradas Escrituras e das determinações conciliares no pensamento medieval latino e como a expressão *scintilla conscientiæ* contribuiu para a formulação termo *synderesis*. Em segundo lugar, estudaremos como se deram as primeiras especulações sobre a *synderesis*, principalmente no que tange às suas propriedades. Em terceiro lugar, estudaremos não apenas as propriedades da *synderesis*, mas principalmente a sua natureza, porque somente após isso é que o Tratado Sobre a *Synderesis* foi devidamente formulado. Em quarto lugar, exploraremos como os grandes mestres medievais anteriores a Santo Tomás de Aquino, mais exatamente São Boaventura de Bagnoregio e Santo Alberto Magno, reelaboraram, revalorizaram e aprofundaram a discussão sobre a *synderesis* com o desenvolvimento de duas correntes diferentes de pensamento. Por fim, apresentaremos algumas considerações em modo de conclusão deste capítulo.

Convém, no entanto, antes de avançarmos, mencionar que a compilação dos manuscritos medievais pertinentes à *synderesis* que exploraremos para atingir o nosso objetivo, assim como o ordenamento de seu desenvolvimento histórico, foram documentados de maneira sistemática na metade do século XX, pelo monge beneditino belga Dom Odon Lottin, O.S.B.,

---

[256] Optamos por manter o termo *glossa* em língua latina, conforme utilizado por Santo Tomás de Aquino na *STh*., I, q. LXXIX, a. 12.

[257] *Cf.* LOTTIN, O.S.B., Odon. Syndérèse et conscience aux XII^{e} et XIII^{e} siècles. *In:* LOTTIN, O.S.B., Odon. *Psychologie et morale aux XII^{e} et XIII^{e} siècles*. t. II. p. I. Louvain: Abbaye du Mont César; Gembloux: Duculot, 1948, p. 103.

[258] *Ibid*.

(1880–1965), na primeira parte do segundo tomo de sua obra intitulada: *Psychologie et morale aux XII^e^ et XIII^e^ siècles*, publicada em 1948[259]. Esse trabalho de Dom Lottin é frequentemente citado por diversos pesquisadores como o estudo clássico sobre a *synderesis*. Uma aclamação justificada pela robustez de todo o esforço realizado por ele que não se resume apenas a uma mera compilação de manuscritos, mas que adicionalmente contribui para o desenvolvimento contemporâneo da filosofia e da teologia[260]. Não pretendemos transcrever nesta pesquisa as reflexões de Dom Lottin tais quais elas se encontram em sua obra, porém, sentimo-nos impelidos de, por vezes, trazê-las à baila, devido às nuanças que ele descobriu ao longo de seu empreendimento e que contribuem para um melhor esclarecimento. Entretanto, o nosso principal interesse nessa obra está no acesso aos textos dos manuscritos que ele compilou e manteve em língua latina que servirão de base para o desenvolvimento de parte deste capítulo. Realizadas pois essas considerações preliminares, a questão que agora nos cabe é: como se deu o advento do uso do termo *synderesis* no pensamento medieval?

2.1 A GÊNESE DO TERMO *SYNDERESIS*

A existência de um vínculo complementar entre *sabedoria pagã* e *sabedoria cristã*, *razão* e *fé*, *filosofia* e *teologia*, ou ainda, Atenas e Jerusalém, remonta a uma tradição intelectual enraizada na Antiguidade e no Medievo. Figuras proeminentes como Clemente de Alexandria, Santo Agostinho de Hipona, Santo Anselmo de Aosta e Santo Tomás de Aquino, harmonizaram

---

[259] *Cf.* LOTTIN, O.S.B., Odon. Syndérèse et conscience aux XII^e^ et XIII^e^ siècles. *In:* LOTTIN, O.S.B., Odon. *Psychologie et morale aux XII^e^ et XIII^e^ siècles*. t. II. p. I. Louvain: Abbaye du Mont César; Gembloux: Duculot, 1948, p. 103.

[260] *Cf.* ALBERTUNI, Carlos Alberto. *O conceito de sindérese na moral de Tomás de Aquino*. 2006. 256 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006; FAUCHER, Nicolas; ROQUES, Magali. The Many Virtues of Second Nature: Habitus in Latin Medieval Philosophy. *In:* FAUCHER, Nicolas; ROQUES, Magali (ed.). *The Ontology, Psychology and Axiology of Habits* (Habitus) *in Medieval Philosophy*. Cham: Springer, 2018, p. 1-23; FLANNERY, S.J., Kevin L. Synderesis, Conscientia, and Human Rights. *In:* ANGLER, Rom; BENSON, Iain T.; RETTER, Mark D. (ed.). *The Cambridge Handbook of Natural Law and Human Rights*. Cambridge: Cambridge University Press, 2023, p. 61-73; HOFFMANN, Tobias. Conscience and Synderesis. *In:* DAVIES, Braian; STUMP, Eleonore (ed.). *The Oxford Handbook of Aquinas*. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 255-264; POTTS, Timothy C. *Conscience in Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980; VAZ, S.J., Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de filosofia IV:* introdução à ética filosófica, 1. 7. ed. São Paulo: Loyola, 2015.

essas esferas do saber aparentemente paradoxais[261]. Com o objetivo de conhecer e de transmitir a novidade cristã, esses pensadores fizeram uso de conceitos da filosofia helenística para salvaguardar a Revelação[262]. Nesse contexto de complementariedade entre a sabedoria emanada das Sagradas Escrituras e aquela derivada da tradição filosófica grega, exatamente na Antiguidade Tardia, um período em que a doutrina católica ainda estava sendo plasmada[263], temos a *Glossa* escrita por São Jerônimo (*ca.* 347–420), um presbítero de Estridão. Nesta obra, mais particularmente no *Commentariorum in Ezechielem*, encontramos uma pedra angular para o estudo do advento do termo *synderesis* no arcabouço conceitual do pensamento medieval com elementos da filosofia platônica e da divina Revelação. Segundo Gerhard Ludwig Müller, a aceitação de termos filosóficos pelos Padres da Igreja foi quase sempre acompanhada por uma profunda reinterpretação do seu conteúdo conceitual, principalmente porque eles tinham clara consciência de estarem normativamente ligados às Sagradas Escrituras, à confissão de fé e às regras de fé, ou seja, a norma de formação de conceitos tida por eles era o conteúdo da fé, e não o contrário[264].

Após termos introduzidos essa perspectiva do nosso estudo, agora devemos precisar algumas observações quanto ao método, ou seja, sobre o caminho que tencionamos percorrer ao longo desta seção. Primeiramente, iniciaremos com a tradução do texto fundamental da *Glossa* do Presbítero de Estridão, acompanhado de algumas de nossas considerações para nos auxiliar na compreensão, principalmente na medida em que avançarmos, das primeiras especulações que foram feitas acerca das propriedades da *synderesis*. Em segundo lugar, apresentaremos, de maneira breve, o processo de recepção do período patrístico no pensamento

---

[261] Para saber mais sobre as relações entre *sabedoria cristã* e *sabedoria pagã*, fé e razão, teologia e filosofia, ao longo da tradição cristã, *cf.* ALMEIDA, Rogério Miranda de. Teologia, filosofia e ciência. *Veritas,* Porto Alegre, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), vol. 59, n. 3, p. 450-468, 2014.

[262] *Cf.* BEGASSE DE DHAEM, S.J., Amaury. *Misterium Christi:* cristologia e soteriologia trinitaria. Assisi: Cittadella Editrice, 2021, p. 28-29.

[263] A primeira vez em que um texto eclesial normativo aparece com o emprego de palavras não apenas provenientes das Sagradas Escrituras, mas da filosofia grega, é com a definição do Símbolo de Niceia, em 325. Esse símbolo é considerado como o ato de nascimento da linguagem dogmática na Igreja. *Cf.* SESBOÜÉ, S.J., Bernard. La divinità del Figlio e dello Spirito Santo (secolo IV). *In:* SESBOÜÉ, S.J., Bernard; WOLINSKI, Joseph. *Storia del dogma, I.* Il Dio della salvezza. I-VIII secolo. Dio, la Trinità, il Cristo, l'economia della salvezza. Casale Monferrato: PIEMME, 1996, p. 224. Sobre a proximidade dos Padres Capadócios (São Basílio Magno, São Gregório Nazianzeno e São Gregório de Nissa) com a filosofia grega e a sua a contribuição para a elaboração do Símbolo Niceno-Constantinopolitano, *cf.* LETENSKI, Irineu; PENSAK, O.S.B.M., Marco Antônio. Os Padres Capadócios e o conceito de *persona:* uma contribuição para o Símbolo Niceno-Constantinopolitano. *Basilíade – Revista de Filosofia,* Curitiba, Faculdade São Basílio Magno (FASBAM), vol. 4, n. 7, p. 39-51, 2021.

[264] *Cf.* MÜLLER, Gerhard Ludwig. *Dogmática católica:* teoria e prática da teologia. Petrópolis: Vozes, 2015, p. 40-41.

medieval latino, por meio da *compilação exegética*, do *questionamento dialético*, da *sistematização conciliadora* e da *reelaboração sintética* realizada pelos mestres medievais. Por fim, exploraremos como a expressão *scintilla conscientiæ*, empregada por São Jerônimo, culminou com a consolidação e a estabilização do uso do termo *synderesis*. Comecemos então com a apresentação do texto considerado como a pedra angular para o estudo da *synderesis*.

2.1.1 O texto da *Glossa* de São Jerônimo

É sabido que os pensadores medievais receberam uma influência que provinha da doutrina da alma composta de uma estrutura tripartite introduzida por Platão no Livro IV da *República*[265]. Essa doutrina platônica foi incorporada à tradição intelectual cristã já no *Tratado Sobre os Primeiros Princípios* de Orígenes (*ca.* 185–253)[266], e na *Præparatio Evangelica*, a primeira parte da *Demonstratio Evangelica* de Eusébio de Cesareia (260–339)[267]. Muito provavelmente, essas evidências influenciaram na elaboração da *Glossa* das Sagradas Escrituras atribuída a São Jerônimo, precisamente quando ele comenta a visão que o profeta Ezequiel tivera às margens do Rio Cobar[268], dizendo:

Plerique, juxta Platonem, rationale animæ, et irascitivum, et concupiscitivum, quod ille λογικὸν et θυμικὸν et ἐπιθυμητικὸν vocat, ad hominem, et leonem ac vitulum referunt: rationem et cognitionem, et mentem, et consilium, eamdemque virtutem atque sapientiam in cerebri arce ponentes: feritatem vero et iracundiam atque violentiam in leone, quæ consistat in felle. Porro libidinem, luxuriam, et omnium voluptatum cupidinem in jecore, id est, in vitulo qui terræ operibus hæreat.	Muitos, seguindo Platão, atribuem à alma humana o racional, o irascível e o concupiscível, que ele chama de λογικόν, θυμικόν e ἐπιθυμητικὸν, referindo-se ao Homem, ao Leão e ao Touro, respectivamente: a razão e cognição, e mente, e conselho, bem como a virtude e ainda a sabedoria são colocadas na fortaleza do cérebro; enquanto a ferocidade e a ira e ainda a violência no Leão, que está associado à bílis. Além disso, a luxúria, a lascívia e o desejo por todos os prazeres no fígado, isto é, em associação ao Touro que se prende aos trabalhos da terra.

---

[265] *Cf.* PLATÃO. *Repubblica*. Milano: Bompiani, 2009, 438d-440a.
[266] *Cf.* ORIGENIS. *On First Principles.* vol. II. Oxford: Oxford University Press, 2017, 3.4.1.
[267] *Cf.* EUSEBIUS. *Præparatio evangelica.* p. I. Oxford: The Clarendon Press, 1903, XI, 1.
[268] *Cf. Ez* I, 7.

Quartamque ponunt quæ super hæc et extra hæc tria est, quam Græci vocant συντήρησιν, quæ scintilla conscientiæ 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 Aquilæ 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).	Eles estabelecem também uma quarta parte que está acima e além dessas três, a qual os gregos chamam de συντήρησιν, a *scintilla conscientiæ* que também estava no peito de Caim mesmo após de ter sido expulso do paraíso, não extingue, e pela qual, derrotados pelos prazeres, ou pela fúria, e às vezes até enganados por uma falsa aparência de razão, sentimo-nos pecadores. Esta parte é propriamente atribuída à Águia, não se misturando com as outras três, mas corrigindo-as dos erros, a qual, às vezes, lemos nas Escrituras ser chamada de espírito, que intercede por nós com gemidos inexprimíveis (*Rm* VIII, 26).
Nemo enim scit ea quæ hominis sunt, nisi spiritus qui in eo est (I*Cor*. II, 11). Quem et Paulus ad Thessalonicenses 11 scribens, cum anima et corpore servari integrum deprecatur (I*Thess*. V).	Pois ninguém conhece as coisas do homem, exceto o espírito que nele está (I*Cor* II, 11). E Paulo, escrevendo aos Tessalonicenses, implora para que esse mesmo espírito seja preservado íntegro juntamente com a alma e o corpo (I*Tes* V, 23).
Et tamen hanc quoque ipsam conscientiam, juxta illud quod in *Proverbiis* scriptum est: Impius cum venerit in profundum peccatorum, contemnit (*Prov*. XVIII, 13): cernimus præcipitari apud quosdam et suum locum amittere, qui ne pudorem quidem et verecundiam habent in delictis, et merentur audire: Facies meretricis facta est tibi, noluisti [*Al.* nescis] erubescere (*Jerem*. III, 3).	E ainda, essa mesma *conscientiae*, conforme o que está escrito em *Provérbios*: O ímpio, quando se aprofunda no pecado, despreza (*Pr* XVIII, 3): vemos se precipitar em alguns e perder seu lugar, aqueles que nem sequer têm vergonha ou pudor em seus delitos, e merecem ouvir: Tua face se tornou a de uma meretriz, recusaste [*Al.* não sabes] ter vergonha (*Jr* III, 3)[269]

Em linhas gerais, é possível observar nesse texto de São Jerônimo o estabelecimento de uma correspondência entre cada parte da alma – racional, irascível e concupiscível, denominadas por Platão como λογικόν, θυμικόν e επιθυμητικόν, – e cada um dos seres viventes, ou tetramorfos, revelados na Profecia de *Ezequiel*, respectivamente, o Homem, o Leão e o Touro. Após, o Presbítero de Estridão introduz o conceito de συντήρησιν em língua grega, isto é, preservação[270], propondo-o em analogia ao quarto ser vivente da profecia, isto é, à Águia, e também, subsequentemente, cunha a expressão *scintilla conscientiæ*, isto é, centelha de consciência, que pode ser interpretada, segundo o filósofo e teólogo alemão Georg Leonhard Rabus, tanto em sentido negativo quanto positivo. Em sentido negativo, por se referir ao "resto da *conscientia*"; em sentido positivo, por ser a "luz" que ainda permanece[271]. Essa Águia, que sobrevoa os demais seres viventes, seria então a quarta parte da alma, aquela que corrigiria os

---

[269] SANCTI EUSEBII HIERONYMI STRIDONENSIS PRESBYTERI. Commentariorum in *Ezechielem* Prophetam Libri Quatuordecim, 10A-11C, I, 7. *In:* SANCTI EUSEBII HIERONYMI STRIDONENSIS PRESBYTERI. *Opera omnia.* t. V. Paris: J.-P. Migne, 1884. Tradução nossa. De agora em diante: São Jerônimo, *Commentarii in Ezechielem*.

[270] *Cf.* ΣΥΝΤΗΡΗΣΙΝ. *In:* MONTANARI, Franco. *The Brill Dictionary of Ancient Greek.* Leiden; Boston: Brill, 2015, p. 2053. Tradução nossa do seguinte termo em língua inglesa: *preservation*.

[271] *Cf.* RABUS, Georg Leonhard. Zur Synderesis der Scholastiker. *Zeitschrift für kirchlichen Wissenschaft,* Leipzig, n. 9, p. 384-391, 1888.

erros das outras três, ou ainda melhor, aquilo que seria irredutível a qualquer uma das três partes da alma e que não fora extinguido mesmo em Caim, após ter sido expulso do paraíso. De resto, após declarar isso que ora apresentamos, São Jerônimo também estabelece uma equivalência entre a *scintilla conscientiæ* e o que as Sagradas Escrituras chamam de espírito, mencionando que o homem que se aprofunda no pecado deixa de ter essa *conscientia*[272].

Diante desse nosso breve comentário sobre o texto considerado como pedra angular da *synderesis*, nós já podemos intuir os problemas que serão objeto de especulação na Alta Idade Média, como aquele acerca da *scintilla conscientiæ* errar ou não, aquele sobre ela se extinguir ou não em *quosdam*[273], e ainda aquele outro sobre a sua natureza, principalmente devido às equivalências de conceitos. No entanto, esse texto do Presbítero de Estridão começará a ser discutido cerca de trezentos anos após São Rabano Mauro (*ca.* 784–856), abade beneditino de Fulda e depois arcebispo de Mainz, retomá-lo em seu *Commentariorum in Ezechielem*, no século IX, por volta do ano 842, e ter sido amplamente difundido[274]. Segundo Bento XVI, São Rabano Mauro, por vezes chamado de *Præceptor Germaniæ*, isto é, Preceptor da Alemanha, comentou diversos textos das Sagradas Escrituras durante a época carolíngia, sabendo manter o contato com as grandes culturas dos antigos sábios e dos Padres cristãos e contribuindo para que a cultura intelectual cristã florescesse nos séculos posteriores[275]. Assim, a retomada do texto de São Jerônimo pelo *Præceptor Germaniæ* muito possivelmente influenciou outros pensadores a adotarem-no no desenvolvimento das primeiras especulações teológicas sobre a *synderesis*, entretanto, como dissemos, isso não se deu imediatamente, mas cerca de trezentos anos mais tarde, por volta do ano 1100. Considerando então que o texto fundamental foi escrito por São Jerônimo na Antiguidade Tardia e difundido por São Rabano Mauro na Idade Média, antes de

---

[272] De acordo com Carlos Alberto Albertuni, a equivalência entre os termos *conscientia* e συντήρησιν evidencia a existência de um problema conceitual na *Glossa* de Jerônimo. *Cf.* ALBERTUNI, Carlos Alberto. *O conceito de sindérese na moral de Tomás de Aquino.* 2006. 256 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006, f. 23. Tal questão fará com que os mestres medievais dediquem consideráveis esforços que culminaram na concepção de dois tratados diferentes, um sobre a *conscientia* e outro sobre a *synderesis,* que servirão para desembaraçar essa noção de equivalência que nós estudaremos mais adiante, propriamente quando analisarmos os textos de São Boaventura de Bagnoregio e Santo Alberto Magno.

[273] São Jerônimo faz uso do termo *quosdam*, um pronome indefinido simplesmente utilizado para se referir a supósitos criados não especificados. No entanto, na nossa perspectiva, ele o utiliza para se referir à extinção da *synderesis* tanto nos homens condenados quanto em Satanás e nos demais demônios.

[274] *Cf.* LOTTIN, O.S.B., Odon. Syndérèse et conscience aux XII^{e} et XIII^{e} siècles.. *In:* LOTTIN, O.S.B., Odon. *Psychologie et morale aux XII^{e} et XIII^{e} siècles*. t. II. p. I. Louvain: Abbaye du Mont César; Gembloux: Duculot, 1948, p. 104.

[275] *Cf.* BENTO XVI. *Audiência geral:* Rabano Mauro (03 de junho de 2009). Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20090603.html. Acesso em: 19 jun. 2024.

adentramos no domínio do texto em si, precisamos esclarecer, ao menos em linhas gerais, sobre como se deu o processo de recepção do período patrístico pelos pensadores medievais.

2.1.2 A recepção do período patrístico pelos pensadores medievais latinos

O desenvolvimento intelectual alcançado pelos Padres da Igreja que culminou na Idade Média, segundo Echavarría, constitui-se como o resultado de uma amálgama extensa e subtilizada de fontes e experiências. Tal riqueza de influências permitiu a efetivação de um trabalho entre os pensadores medievais em que a compilação e a análise crítica dos textos provindos da *sabedoria cristã*, da *sabedoria pagã* e das Sagradas Escrituras foram fundamentais. Essa convergência de saberes de diversas fontes revela não somente a complexidade e a profundidade do legado deixado pelos Padres da Igreja, mas o instrumental fundamental para o florescimento da tradição intelectual católica durante a Idade Média. Uma das figuras mais notáveis responsáveis por isso foi Santo Alberto Magno, pois se aprofundou acerca de todas as ciências de seu tempo e facilitou a assimilação de Aristóteles[276].

Enquanto no Oriente, dentro do Império Bizantino, a transmissão da herança dos Padres da Igreja, sobretudo os gregos, evoluiu sem notáveis contrastes após São João Damasceno (675–749), o Ocidente latino passou por um processo de recepção muito complexo e inovador para a época, conforme explica Amaury Begasse de Dhaem, S.J., em sua obra *Misterium Christi*[277]. Esse processo de recepção, segundo ele, desdobrou-se em quatro fases que, cronologicamente e em partes, estão entrelaçadas, a saber: a *compilação exegética*, o *questionamento dialético*, a *sistematização conciliadora* e a *reelaboração sintética*[278]. Passemos a tratar, de maneira abrangente, de cada uma delas para que compreendamos tal processo de recepção do período patrístico no pensamento medieval latino.

---

[276] *Cf.* ECHAVARRÍA, Martín F. *A práxis da psicologia e seus níveis epistemológicos segundo Santo Tomás de Aquino.* Rio de Janeiro: Centro Dom Bosco, 2021, p. 47-49.
[277] BEGASSE DE DHAEM, S.J., Amaury. *Misterium Christi:* cristologia e soteriologia trinitaria. Assisi: Cittadella Editrice, 2021.
[278] *Ibid.*, p. 413.

a) A *compilação exegética.*

A *compilação exegética* ocorreu porque as Sagradas Escrituras eram lidas na linha interpretativa dos Padres da Igreja ou dos mestres subsequentes. Na prática da Bíblia glosada, o texto ocupa a posição central e é flanqueado por comentários entre as linhas na *Glossa* interlinear, ou ao redor, como é o caso da *Glossa* marginal. Esses comentários abarcam desde questões de crítica textual e de filologia até explicações dos sentidos espirituais, passando pela verificação do sentido literal. Os glosadores, embora com uma intenção sistemática, compilam essas interpretações sem se preocupar com as discrepâncias existentes entre elas ou com o contexto mais amplo da obra na qual estão inseridas. A pertinência da referência é justificada unicamente pelo versículo bíblico comentado, que resulta, como sublinha Begasse de Dhaem, em uma exegese transmitida ao medievo latino em modo fragmentado[279].

b) O *questionamento dialético.*

O *questionamento dialético* da herança dos Padres da Igreja começou com Pedro Abelardo (1070–1142) e sua obra: *Sic et non*[280]. Mas antes de prosseguirmos com a explicação de Begasse de Dhaem sobre esta fase, precisamos sublinhar que essa obra de Pedro Abelardo nos mostra que o respeito reverencial não apenas molda parte da estrutura do pensamento teológico-filosófico medieval com a inserção da *auctoritas*, isto é, de um argumento de autoridade, mas também estabelece uma metodologia de validação e disseminação da ciência a partir da tensão existente entre *ratio* e *auctoritas*. Esse último elemento visa dirimir, de maneira cuidadosa, por meio do uso da razão e da lógica, as questões e objeções suscitadas pela leitura das Sagradas Escrituras, dos textos dos Padres da Igreja e de outras autoridades teológicas e filosóficas, bem como das determinações conciliares. A *auctoritas*, portanto, não deve ser aceita de forma acrítica, mas sim submetida ao escrutínio da razão, principalmente porque tal método enfatiza primordialmente a busca pela verdade para o avanço do conhecimento[281]. Assim,

---

[279] BEGASSE DE DHAEM, S.J., Amaury. *Misterium Christi:* cristologia e soteriologia trinitaria. Assisi: Cittadella Editrice, 2021, p. 413-414.
[280] PETRI ABÆLARDI. *Sic et non.* Chicago: The University of Chicago Press, 1977.
[281] *Cf.* ALMEIDA, Rogério Miranda de. A relação fé e ciência no século XIII e o papel das universidades. *Reflexão*, Campinas, Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas), n. 40, n. 2, p.179-191, 2015; CRUZ, Juan Cruz. Voluntad de gozo. *In:* SANCTI THOMÆ AQUINATIS. *Comentario a las* Sentencias *de Pedro Lombardo*. vol I/1. Pamplona: Ediciones Universid de Navarra, EUNSA, 2002, p. 17-68; KENNY, Anthony; PINBORG, Jan. Medieval Scholastic Literature. *In:* KRETZMANN, Norman. KENNY, Anthony; PINBORG,

segundo Begasse de Dhaem, há um progresso frente as compilações realizadas nas *Glossæ* com o método institucionalizado por Pedro Abelardo, pois, dessa forma, passa-se não apenas a acolher a herança dos Padres da Igreja, mas também a agir como árbitro da validade das afirmações por eles realizadas[282]. Em tempo, é importante sinalizarmos dois aspectos. O primeiro é que, de acordo com Régine Pernoud, o sistema entrevisto por Pedro Abelardo só foi levado a termo um século e meio mais tarde por Santo Alberto Magno e Santo Tomás de Aquino e que seria um erro de ótica ver nele um sistema predominante no século XIII, mas justamente ao contrário, pois teve o efeito de um corpo estranho que se tentou expulsar na época[283]. O segundo é que, principalmente após a Revolução Protestante de 1517, com o Concílio de Trento (1545–1563), ficou ainda mais evidente que o pensamento católico é profundamente enraizado no princípio *et-et* (também chamado de *et catholicus*), que é caracterizado pela complementariedade, e não no *aut-aut*, que, por sua vez, é um princípio que caracteriza a escolha[284].

c) A *sistematização conciliadora*.

A *sistematização conciliadora*, por sua vez, ocorre pelas *Sententiæ* de Pedro Lombardo (1100–1160), obra na qual são compiladas e organizadas de maneira sistemática as afirmações dos Padres da Igreja ou dos Mestre medievais. Basicamente, ele busca apresentar

---

Jan (ed). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy:* from the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100-1600. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p. 11-42.

[282] *Cf.* BEGASSE DE DHAEM, S.J., Amaury. *Misterium Christi:* cristologia e soteriologia trinitaria. Assisi: Cittadella Editrice, 2021, p. 414.

[283] *Cf.* PERNOUD, Régine. *Idade Média:* o que não nos ensinaram. 2. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1994, p. 166.

[284] O *et-et,* diferentemente do *aut-aut*, é sempre imbuído de uma *lectio difficilior* que requer a construção de uma síntese correta em muitos níveis: entre Sagrada Escritura e Tradição, entre fé e obras, entre o natural e o sobrenatural, entre a criação e a Revelação, entre o supósito e a comunidade, entre o mundo e a Igreja... sempre fazendo as distinções necessárias, mas sem separar nem contrastar os vários elementos em tensão e os vários níveis existentes entre eles. O *et-et*, na nossa perspectiva, está mais enraizado junto ao Concílio Ecumênico de Calcedônia, no qual os Padres encontraram a seguinte fórmula sobre as duas naturezas de Jesus Cristo: "o Senhor nosso Jesus Cristo, perfeito na sua divindade e perfeito na sua humanidade, verdadeiro Deus e verdadeiro homem <composto> de alma racional e de corpo, consubstancial ao Pai segundo a divindade e consubstancial a nós segundo a humanidade, semelhante em tudo a nós, menos no pecado [*cf. Hb* IV, 15], gerado do Pai antes dos séculos segundo a divindade e, nestes últimos dias, em prol de nós e de nossa salvação, <gerado> de Maria, a virgem, a Deípara, segundo a humanidade; um só e o mesmo Cristo, Filho, Senhor, unigênito, reconhecido em duas naturezas sem mistura, sem mudança, sem divisão, sem separação, não sendo de modo algum anulada a diferença das naturezas por causa da sua união, mas, pelo contrário, salvaguardada a propriedade de cada uma das naturezas e concorrendo numa só pessoa e numa só hipóstase; não dividido ou separado em duas pessoas, mas um único e o mesmo Filho, unigênito, Deus Verbo, o Senhor Jesus Cristo". *Cf.* CONCÍLIO DE CALCEDÔNIA. *In:* DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral da Igreja Católica.* São Paulo: Loyola; Paulinas, 2006, n. 301-302.

as várias opiniões sobre um determinado assunto, de acordo com o princípio da interpretação reverencial, realizando uma conciliação entre elas ao invés de arbitrar, sempre com o objetivo de expressar a verdade[285].

d) A *reelaboração sintética.*

Por fim, a *reelaboração sintética* decorre principalmente de dois fatores. O primeiro é o nascimento das universidades, no século XIII[286], que contribui para a criação de novos instrumentos pedagógicos e gêneros literários, como o *Super Sententiis*, as *Quæstiones Disputatæ* e as *Summæ*, e para a transformação de outros, como o *Comentário às Sagradas Escrituras*. Reelaboradas dentro do trabalho dialético do *Magister*, as Sagradas Escrituras e a herança dos Padres da Igreja, tornam-se um depósito de argumentos para sustentar ou refutar uma determinada tese inserida na síntese. O segundo fator, por sua vez, reside no aumento das fontes devido às novas traduções e à abertura de arquivos, particularmente sobre o conhecimento das determinações conciliares e da patrística grega, cujos maiores influxos, a partir do século XII, foram Dionísio Areopagita e São João Damasceno[287].

Pois bem, conhecido o texto angular sobre a *synderesis* e tendo uma certa familiaridade com processo de recepção do período patrístico operado pelos pensadores medievais, não podemos senão levantar agora a seguinte questão: como se deu o início do uso do termo *synderesis*?

2.1.3 Da *Glossa* de São Jerônimo ao termo *synderesis*

A expressão *scintilla conscientiæ* e a palavra originalmente empregada por São Jerônimo, que o texto da *Glossa* sugere ter sido συντήρησιν, foram consideradas por ele como

---

[285] *Cf.* BEGASSE DE DHAEM, S.J., Amaury. *Misterium Christi:* cristologia e soteriologia trinitaria. Assisi: Cittadella Editrice, 2021, p. 415.

[286] Para aprofundamento sobre o nascimento das universidades, *cf.* GILSON, Étienne. *A filosofia na Idade Média.* São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 482-494; SARANYANA, Josep-Ignasi. *La filosofía medieval:* Desde sus orígenes patrísticos hasta la Escolástica barroca. 2. ed. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, EUNSA, 2007, p. 230-232.

[287] *Cf.* BEGASSE DE DHAEM, S.J., *op. cit.*, p. 417.

equivalentes para se referir à quarta parte da alma. Ambas representam um marco preliminar que influenciou a formulação do termo *synderesis* pelos medievais e o seu uso como uma metáfora para designar a própria *conscientia*[288]. Porém, quanto ao conceito propriamente dito de *conscientia*, ainda que São Jerônimo o empregue nitidamente em sua *Glossa*, ele pertencerá a um tratado próprio que será elaborado pelos pensadores medievais somente após a concepção do Tratado Sobre a *Synderesis*. Com esse introito, cabe-nos esclarecer duas questões: primeiramente, a equivalência conceitual feita pelo Presbítero de Estridão entre a expressão *scintilla conscientiæ* e a palavra originalmente empregada para designar a quarta parte da alma, e, em segundo lugar, como se deu o surgimento do termo *synderesis*, já que ele não está de modo explícito no texto da *Glossa*.

Efetivamente, essas duas questões que objetivamos explorar se entrelaçam de tal maneira que, na nossa perspectiva, não podem ser explicadas de forma isolada, mas sim unificada. Assim sendo, prosseguiremos da seguinte maneira para esclarecê-las. Inicialmente, apresentaremos os textos que primeiro trataram sobre a *rationis scintillula*, isto é, a centelha de razão, seguidos do primeiro emprego do texto da *Glossa* de São Jerônimo em referência a essa *rationis scintillula*, assim como da primeira ocorrência do termo *synderesis* que se tem registro até os dias de hoje. Em seguida, examinaremos as variantes do termo συντήρησιν nos manuscritos reunidos por Dom Lottin. Após, apresentaremos as teorias que discutem a origem do termo *synderesis*, bem como aquelas que sustentam que houve uma substituição da palavra *syneidesis* na literatura medieval. Por fim, apresentaremos as obras e os pensadores que consagraram o uso do termo *synderesis*. Prossigamos, agora, à discussão.

Um dos primeiros medievais que empregou a expressão *rationis scintillula* foi João de Salisbury (1120–1180), bispo de Chartres, em sua obra *Policraticvs*, escrita por volta de 1159[289]. Ele a usa uma única vez em referência à passagem do Livro do *Deuteronômio*[290], na

---

[288] *Cf.* WEBB, Clement Charles Julian. Sobre sindérese. *In:* LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia.* 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 1025-1026.

[289] *Cf.* O'DALY, Irene. *John of Salisbury and The Medieval Roman Renaissance.* Manchester: Manchester University Press, 2018, p. 82. É digno de nota que, nesta obra, além de O'Daly assinalar que esta é a única ocorrência da expressão *rationis scintillula* por João de Salisbury, ela também a caracteriza como uma fórmula de origem estoica, que carrega o significado de uma "bondade natural superior, inata e específica ao homem". Para além da qualidade inata destacada por O'Daly, a atribuição da expressão aos estoicos chama a atenção, pois não encontramos essa afirmação em outras fontes da literatura e ela também não oferece mais informações. O que sabemos, de fato é que, segundo Crowe, Cícero, que é considerado um eclético, já havia empregado o termo *scintilla* para falar das "centelhas de virtude" nas crianças, no *De Finibus. Cf.* CROWE, Michael B. The Term *Synderesis* and the Scholastics. *Irish Theological Quarterly,* St. Patrick's Pontifical University, vol. 23, n. 2, p. 151-164, 1956.

[290] *Cf. Dt* XXXII,15-17.

qual os israelitas sacrificaram seus filhos aos demônios e falsos deuses, e, assim, extinguiram a sua *rationis scintillula*. Entretanto, João de Salisbury não se aprofunda propriamente acerca da expressão, ele apenas a introduz em meio a uma discussão sobre autoindulgência e luxúria[291]. De acordo com Dom Lottin, é possível identificar a expressão *rationis scintillula* entre os escritos da escola de Anselmo de Laon, também no século XII, da qual João de Salisbury pode ter recebido influência, mas o Monge Beneditino não nos oferece mais detalhes sobre isso. Nesses escritos, a expressão foi introduzida mais exatamente em uma discussão sobre os auxílios à humanidade após o pecado original, significando a luz da lei natural, cuja resplandecência havia sido obscurecida justamente pela Queda do Homem[292]. Essa mesma teoria, segundo Dom Lottin, pode ser encontrada em um dos primeiros comentários sobre o *Decretum Gratiani* ou *Concordia discordantium canonum*[293], atribuído a *Magister* Rufino e escrito por volta do ano 1157. Todavia, assim como no texto de João de Salisbury, ambos os casos apresentados por Dom Lottin não evidenciam a *Glossa* de São Jerônimo como referência ou fonte de tal expressão[294].

Em Pedro Lombardo, entretanto, nós podemos verificar o uso propriamente dito da expressão *scintilla rationis* com referência à *Glossa* de São Jerônimo. Ele a emprega particularmente na distinção XXXIX, do Livro II das suas *Sententiæ*, datado por volta do ano 1152, quando discute sobre o pecado existir ou não apenas na *voluntas*[295]. Mais exatamente, quando questiona acerca da vontade no contexto de que o homem, mesmo sendo servo do pecado, deseja o bem, o *Magister Sententiarum* expõe: "Diz-se corretamente que o homem naturalmente deseja o bem, porque ele é constituído por uma vontade boa e reta. Porque a *superior scintilla rationis*, como diz Jerônimo, não pôde ser extinta nem mesmo em Caim e

---

[291] *Cf.* IOANNIS SARESBERIENSIS EPISCOPI CARNOTENSIS. *Policratici sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII.* t. II. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1909, p. 253.

[292] Tais auxílios seriam, necessariamente nesta ordem: a lei natural, a lei mosaica e a lei evangélica. *Cf.* LOTTIN, O.S.B., Odon. Syndérèse et conscience aux XII^{e} et XIII^{e} siècles. *In:* LOTTIN, O.S.B., Odon. *Psychologie et morale aux XII^{e} et XIII^{e} siècles.* t. II. p. I. Louvain: Abbaye du Mont César; Gembloux: Duculot, 1948, p. 105-106.

[293] O *Decretum Gratiani,* de 1140, juntamente com os *Decretales* de Gregório IX, de 1234, são considerados frutos de um período fecundo para o desenvolvimento do direito canônico. *Cf.* SESBOÜÉ, S.J., Bernard. *Introduzione alla teologia:* storia e intelligenza del dogma. Brescia: Queriniana, 2019, p. 38. Para a composição dessa obra Graciano reuniu quase quatro mil textos de conteúdo jurídico canônico, aos quais acrescentou seus próprios comentários, tornando-a, assim, a obra fundamental para o desenvolvimento científico posterior do direito canônico. *Cf.* DECRETUM GRATIANI (KIRCHENRECHTSSAMMLUNG). *In:* BAYERISCHE STAATSBIBLIOTHEK. *Digitale Bibliothek/Münchener Digitalisierungszentrum.* Disponível em: https://geschichte.digitale-sammlungen.de/decretum-gratiani/online/angebot. Acesso em: 20 set. 2024.

[294] *Cf.* LOTTIN, O.S.B., *op. cit.*, p. 105-106.

[295] *Cf.* PETRI LOMBARDI. *Sententiæ in IV libris distinctæ.* 3. ed. Grotaferrata: Collegi S. Bonaventuræ ad Claras Aquas, 1971, II, d. XXXIX.

sempre deseja o bem e odeia o mal"[296]. Antes de avançarmos, notemos nessa passagem que, citando a *auctoritas* de São Jerônimo, Pedro Lombardo não faz uso do termo συντήρησιν, mas sim da expressão *superior scintilla rationis*, objetivando descrever aquilo que ainda permanece no homem mesmo sob o véu da depravação moral. Quanto ao emprego do termo *synderesis* para significar justamente essa ideia, Pedro Lombardo não o realiza, o que de fato se justifica, pois, segundo Crowe, outros dois eminentes estudiosos desta mesma época, Hugo de São Vítor (1096–1141) e São Bernardo de Claraval (1090–1153), não tinham conhecimento de sua existência[297].

Pouco tempo depois, por volta dos anos 1160–1165, sob forma de *Quæstiones* às *Sententiæ* de Pedro Lombardo, atribuídas a *Magister* Udo, o termo *synderesis* parece ter sido empregado pela primeira vez e, além do mais, em referência à *ratio*. Isso é possível verificar nos textos presentes em três manuscritos reunidos por Dom Lottin, a saber: o *Vienne Nat. lat. 1050*, *o Vat. Palat. lat. 328* e o *Clm. 7662*[298]. No entanto, uma particularidade identificada e sinalizada pelo Monge Beneditino ao ordenar tais documentos, sem, de fato, comentá-la, é que, enquanto o texto do manuscrito *Vienne Nat. lat. 1050* registra o emprego das formas *sinendesim* e *sinendesis*, os textos dos manuscritos *Vat. Palat. lat. 328* e *Clm. 7662* evidenciam, respectivamente, o uso dos termos *sinderesim* e *sinderesis*[299]. Até certo ponto, isso parece que não deve ser tomado como um grande problema que necessita de aprofundamento, pois, segundo Albertuni, essas variantes identificadas por Dom Lottin podem ser consideradas uma pela outra sem maiores problemas[300]. Porém, de acordo com Rabus, a discussão acerca do termo autêntico empregado por São Jerônimo passou a ter a sua devida importância logo após o teólogo protestante Johannes Cocceius (1603–1669) ter questionado qual teria sido o termo

---

[296] Tradução nossa de: "*Recte igitur dicitur homo naturaliter velle bonum, quia in bona et recta voluntate conditus est.* Superior enim scintilla rationis, *quæ etiam, ut ait Hieronymus, in Cain non potuit exstingui, bonum semper vult et malum odit*". *In:* PETRI LOMBARDI. *Sententiæ in IV libris distinctæ.* 3. ed. Grotaferrata: Collegi S. Bonaventuræ ad Claras Aquas, 1971, II, d. XXXIX. Itálicos nossos.

[297] *Cf.* CROWE, Michael B. The Term *Synderesis* and the Scholastics. *Irish Theological Quarterly,* St. Patrick's Pontifical University, vol. 23, n. 2, p. 151-164, 1956.

[298] Para evitar a repetição exaustiva da referência completa da obra de Dom Lottin, cada vez que citarmos um manuscrito medieval compilado e disponibilizado por ele, esclarecemos agora que mencionaremos apenas o nome do manuscrito indicando o possível autor. Assim, como já é de praxe na academia, todas as referências a manuscritos nesta pesquisa devem ser compreendidas como disponíveis em: LOTTIN, O.S.B., Odon. *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*. t. II. p. I. Louvain: Abbaye du Mont César; Gembloux: Duculot, 1948, p. 102-349.

[299] *Ibid.*, p. 107-108.

[300] *Cf.* ALBERTUNI, Carlos Alberto. Sindérese, o *intellectus principiorum* da razão prática segundo Tomás de Aquino. *Veritas,* Porto Alegre, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), vol. 56, n. 2, p. 141-164, 2011.

autêntico da *Glossa*, ao se ocupar da explicação da Segunda Epístola de São Paulo Apóstolo a *Timóteo*[301]. No entanto, devido particularmente ao desenvolvimento da ciência moderna, essa questão desapareceu por um tempo e retornou apenas em 1862, quando o presbítero católico Joseph Jahnel desenvolveu a sua *dissertatio inauguralis*[302]. Nessa obra, Jahnel expressou a hipótese de que São Jerônimo teria empregado o termo συντήρησις, tomando-o de Orígenes ou da Escola de Alexandria[303]. Tal ideia teve aceitação na época, tanto que também foi sustentada pelo teólogo protestante Rudolph Hugo Hofmann[304]. Entretanto, quase dez anos mais tarde, Jahnel publicou uma retratação sobre essa sua teoria, afirmando que a palavra autêntica, na verdade, foi formulada pelos estoicos, sendo posteriormente introduzida por São Jerônimo na literatura cristã e que, além do mais, segundo ele, as palavras τηρείν, τήρησις, συντηρείν e συντήρησις seriam as etapas do desenvolvimento gradual do termo[305]. No entanto, essas conjecturas, juntamente com outras que sustentam a ideia de que o termo autêntico teria sido συντήρησις, foram descartadas por Rabus[306]. Em sua perspectiva, o emprego do termo συνείδησιν é baseado em fundamentos mais sólidos a partir da própria explicação que São Jerônimo oferece em sua *Glossa*. Some-se a isso, Rabus afirma que é possível notar na concepção psicológica de Orígenes que o termo συνείδησις já ocupava a posição e a função que São Jerônimo atribui à *conscientia*, ainda que essa hipótese não considere o fato de equivalência entre os termos *synderesis* e *conscientia*, pois, se tivesse empregado originalmente o vocábulo συνείδησιν, o mais natural seria simplesmente ter traduzido o termo em língua grega para a língua latina por *conscientia*, uma palavra que à época já era amplamente conhecida. Porém, como o Presbítero de Estridão enfatizou mais as propriedades dessa potência da alma do que a sua própria natureza, os Escolásticos, ainda que não tivessem a preocupação em relação ao termo autêntico empregado na *Glossa*, acreditaram ser necessário distinguir a *synderesis* da *conscientia*, elaborando dois tratados distintos. Ao fim e a cabo, apesar dos esforços filológicos

---

[301] II*Tm* III, 3ss.

[302] *Cf.* RABUS, Georg Leonhard. Zur Synderesis der Scholastiker. *Zeitschrift für kirchlichen Wissenschaft,* Leipzig, n. 9, p. 384-391, 1888.

[303] *Cf.* JAHNEL, Joseph. *De conscientiæ notione qualis fuerit apud veteres et apud Christianos usque ad medii ævi eritum.* 1862. 100 f. Dissertatio Inauguralis – Universitate Litteraria Friderica Guilelma, 1862, f. 98.

[304] *Cf.* HOFMANN, Rudolph Hugo. *Die Lehre vom Gewissen.* Leipzig: J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, 1866, p. 46.

[305] *Cf.* JAHNEL, *op. cit*.

[306] As conjecturas descartadas por Rabus, em ordem cronológica, foram: GASS, Wilhelm. *Die Lehre vom Gewissen:* Ein Beitrag zur Ethik. Berlin: Druck und Verlag von Georg Reimer, 1869, p. 224; NITZSCH, Friedrich August Berthold. Ueber die Entstehung der scholastischen Lehre von der Synteresis, ein historischer Beitrag zur Lehre vom Gewissen. *Jahrbücher für protestantische Theologie,* Tübingen, Universität Tübingen, vol. 5, n. 3, p. 492-507, 1879; ZIEGLER, Theobald. *Geschichte der Ethik:* Geschichte der Christlichen Ethik. Strassburg: Verlag von Karl. J. Trübner, 1886, p. 312-314.

empregados no final do século XIX, de acordo com Rabus, não estão claras duas questões. A primeira é por que São Jerônimo introduziu um termo em língua grega, uma vez que a palavra *conscientia*, em língua latina, já teria orientado o leitor de maneira completa. A segunda é por que outras palavras gregas ainda mais raras do que tal termo estão no texto e foram preservadas intactas[307]. Não exatamente longe de resolver mais essas duas questões, mas por amor ao debate filosófico, na nossa perspectiva, torna-se imperativo explorar as subtilezas semânticas intrínsecas às variantes identificadas e sinalizadas por Dom Lottin nos manuscritos *Vienne Nat. lat. 1050*, *o Vat. Palat. lat. 328* e o *Clm. 7662*, a partir de outros estudos que temos à nossa disposição.

Ora, o uso dos termos *sinendesim* e *sinendesis*, presentes no texto do manuscrito *Vienne Nat. lat. 1050*, sugere, em nossa perspectiva, um possível vínculo etimológico com o termo συνείδησις em língua grega. Este termo teve o seu primeiro uso literário por Demócrito[308] (460–370 a.C.), sob a forma verbal συνειδήσει e, segundo Diógenes Laércio, por Crisipo[309] (*ca.* 279–*ca.* 206) como συνείδησιν. Vejamos a aplicação de cada um dos casos. No fragmento de Demócrito, nós lemos que: "Alguns homens não conhecem a corrupção da natureza mortal, mas, são [συνειδήσει] *conscientes* de sua maldade na vida, passam o tempo de sua existência em aflições e medos, inventando falsidades sobre o tempo após a morte". Diógenes Laércio, por sua vez, diz que: "Crisipo, no primeiro livro de *Sobre os Fins*, afirma primeiro que o próprio ser e a [συνείδησιν] *consciência* que o acompanha são o que existe de mais natural em todo animal". Segundo a análise de Don E. Marietta Jr., tal vocábulo não foi inicialmente usado, nem por Demócrito nem por Crisipo, com um sentido moral, pois tal conotação somente seria atribuída posteriormente, por Dionísio de Halicarnasso (*ca.* 50–29 a.C.), Diodoro Sículo (90–30 a.C.), e no Livro da Sabedoria de Salomão (séc. I a.C.)[310]. Diferentemente, Rogério Miranda de Almeida interpreta o fragmento de Demócrito justamente com uma indicação de consciência em relação a uma falta moral, sugerindo assim uma antecipação do aspecto moral do termo

---

[307] *Cf.* RABUS, Georg Leonhard. Zur Synderesis der Scholastiker. *Zeitschrift für kirchlichen Wissenschaft,* Leipzig, n. 9, p. 384-391, 1888.

[308] "ἔνιοι θνητῆς φύσιος διάλυσιν οὐκ εἰδότες ἄνθρωποι, *συνειδήσει* δὲ τῆς ἐν τῶι βίωι χαχοπραγμοσύνης, τὸν τῆς βιοτῆς χρόνον ἐν tagaχαῖς καὶ φόβοις ταλαιπωροῦσι, ψεύδεα περὶ τοῦ μετὰ τὴν τελευτὴν μυθοπλαστέοντες χρόνου". DIELS, Hermann. *Die Fragmente der Vorsokratiker:* griechisch und deutsch. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1903, LV, 297. Itálico nosso.

[309] "φησιν ὁ Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ τελῶν, πρῶτον οἰκεῖον λέγων εἶναι παντὶ ζῴῳ τὴν αὐτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης *συνείδησιν*·". DIÓGENES LAÉRCIO. *Vite e dottrine dei più celebri filosofi.* Milano: Bompiani, 2005, VII, 85. Itálico nosso.

[310] *Cf.* MARIETTA JR., Don E. Conscience in Greek Stoicism. *Nvmen – International Review for the History of Religions,* International Association for the History of Religions (IAHR), vol. 17, n. 3, p. 176-187, 1970.

desde seu uso inicial[311]. No entanto, Almeida vê na concepção de Crisipo, assim como Marietta Jr., a percepção ou a capacidade sensorial que todo animal possui, permitindo-o distinguir os diferentes objetos, bem como a si mesmo dos outros indivíduos.

Mas por que o termo συνείδησις em língua grega foi regularmente traduzido para a língua latina como *conscientia*? Kevin L. Flannery, S.J., sustenta que não se trata propriamente de uma tradução, mas sim de uma transferência de sílaba por sílaba de uma língua para outra. Segundo ele, o prefixo em língua grega συν-, torna-se em língua latina *con-* e a função de ambos pode significar que o referente da palavra à qual estão conexos é mantido em comum, simultaneamente, com um ou mais *entes*. Já o termo είδησις em língua grega, torna-se em língua latina *scientia* para significar conhecimento, embora também possa se referir a um estado de consciência intelectual em um determinado momento que tem forte conexão com a moral. Portanto, do termo συνείδησις em língua grega, temos o termo *conscientia* em língua latina, que, por sua vez, pode significar tanto o conhecimento ou ciência preservada em comum, como o ato de estar ciente de algo que determinado sujeito fez ou pelo qual é responsável *consciousness*, isto é, por consciência ou conscientemente[312]. Esse é o motivo pelo qual optamos por manter neste estudo o uso da forma latina *conscientia* e não "consciência", pois ela reforça a referência ao raciocínio, já que na medida em que avançarmos em nosso estudo, constataremos que Santo Tomás de Aquino afirmará que a *conscientia* é o ato do raciocínio, enquanto a *synderesis* é a premissa maior.

No que concerne às palavras *sinderesim* e *sinderesis*, encontradas nos textos dos manuscritos *Vat. Palat. lat. 328* e *Clm. 7662*, existe a hipótese de que elas supostamente derivam de uma corrupção do termo συντήρησις em língua grega[313]. Esse termo foi traduzido para a língua latina como *conservatio* e já se fazia presente nas obras de Cícero (106–43 a.C.) e, subsequentemente, de Sêneca (4 a.C.–65 d.C.)[314]. Cícero empregava este vocábulo para dar a ideia de conservação ou manutenção de algo, no sentido de evitar qualquer tipo de alteração

---

[311] *Cf.* ALMEIDA, Rogério Miranda de. *A consciência moral:* das raízes gregas ao pensamento medieval. São Paulo: Loyola, 2023, p. 27-28; 145-146.

[312] *Cf.* FLANNERY, S.J., Kevin L. Synderesis, Conscientia, and Human Rights. *In:* ANGLER, Rom; BENSON, Iain T.; RETTER, Mark D. (ed.). *The Cambridge Handbook of Natural Law and Human Rights.* Cambridge: Cambridge University Press, 2023, p. 61-73. A partir desse estudo de Flannery, S.J., assim como ele, optamos por manter o termo *conscientia* em língua latina, por conta do binômio *synderesis-conscientia*.

[313] *Cf.* Syndèrese. *In:* LALANDE, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie.* 2. ed. vol. 2. Paris: Félix Alcan, 1928, p. 851-852; Sindérese. *In: Id*. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia.* 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 1025-1026.

[314] *Cf.* ALBERTUNI, Carlos Alberto. Sindérese, o *intellectus principiorum* da razão prática segundo Tomás de Aquino. *Veritas,* Porto Alegre, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), vol. 56, n. 2, p. 141-164, 2011.

ou degradação, ou melhor ainda, para manter algo em seu estado original, intocado ou não interferido[315]. Diante disso, parece-nos plausível, de antemão, que haja uma corrupção de συντήρησις para originar o termo *synderesis*, uma vez que existe uma aproximação entre o uso pretérito do termo e a intenção de São Jerônimo na *Glossa*. Contudo, essa hipótese de que o termo *synderesis* seja uma corrupção de συντήρησις, merece um exame ainda mais aprofundado. Vejamos.

No início do século XX, Clement Charles Julian Webb teceu um comentário sobre o termo *synderesis* para o *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* de André Lalande, afirmando que não possuir as evidências necessárias para sustentar uma relação entre as palavras συντήρησις e συνείδησις[316], mas, cerca de quase cem anos mais tarde, Douglas Kries, em um artigo publicado em 2002, trouxe à baila a existência de um consenso entre os estudiosos sobre o fato de que o termo *synderesis* realmente deriva de uma corrupção da palavra grega συντήρησις, com base no estudo de Michael Bertram Crowe, publicado em forma de artigo, sob o título: *The Term* Synderesis *and the Scholastics*[317], em 1956[318]. Neste estudo, Crowe resume essa teoria a partir de três argumentos contra a autenticidade do emprego do termo *synderesis* por São Jerônimo[319]. Com os nossos devidos complementos, vejamos cada um desses argumentos.

O primeiro deles sustenta que, enquanto o uso da palavra *synderesis* é raro antes da formulação de seu tratado pelos Escolásticos, o uso do vocábulo συνείδησις em língua grega, assim como de seu equivalente *conscientia* em língua latina, era amplo nos primeiros séculos da Era Cristã, tanto na literatura pagã[320] quanto na própria literatura cristã incipiente, sendo considerado um importante termo da teologia de São Paulo Apóstolo, principalmente ao

---

[315] *Cf.* CONSERVATIO. *In:* SARAIVA, Francisco Rodrigues dos Santos. *Novissimo diccionario latino-portuguez*. 9. ed. Rio de Janeiro: Garnier, 1927, p. 289.

[316] *Cf.* WEBB, Clement Charles Julian. Sur syndèrese. *In:* LALANDE, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie.* 2. ed. vol. 2. Paris: Félix Alcan, 1928, p. 851-852. O mesmo comentário de Webb foi mantido na segunda edição traduzida dessa obra em língua portuguesa que corresponde à décima edição em língua francesa publicada originalmente em 1976. *Id*. Sobre a sindérese. *In:* LALANDE, *Vocabulário técnico e crítico da filosofia.* 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

[317] CROWE, Michael Bertram. The Term *Synderesis* and the Scholastics. *Irish Theological Quarterly,* St. Patrick's Pontifical University, vol. 23, n. 2, p. 151-164, 1956.

[318] Para um estudo ainda mais completo realizado por este mesmo autor, *cf.* CROWE, Michael Bertram. *The Changing Profile of the Natural Law.* The Hague: Martinus Nijhoff, 1977.

[319] *Cf.* KRIES, Douglas. Origen, Plato, and Conscience (*Synderesis*) in Jerome's Ezekiel Commentary. *Traditio: Studies in Ancient and Medieval History, Thought, and Religion*, Fordham University, vol. 57, p. 67-83, 2002.

[320] Para aprofundamento sobre o termo συνείδησις entre os estoicos, *cf.* MARIETTA JR., Don E. Conscience in Greek Stoicism. *Nvmen – International Review for the History of Religions,* International Association for the History of Religions (IAHR), vol. 17, n. 3, p. 176-187, 1970.

orientar sobre a Lei do coração na Epístola aos *Romanos* II, 14ss.[321]. No que diz respeito ao segundo argumento, e até mesmo em consonância com esse primeiro, Crowe afirma que se deve considerar o contexto no qual o termo foi empregado, pois parece que no texto da *Glossa* de São Jerônimo há uma exigência para o uso do termo συνείδησις. Isso é possível supor devido ao uso da expressão *hanc ipsam conscientiam*, isto é, essa mesma *conscientiæ*, porque é apresentado ao leitor uma equivalência entre ambos os termos. Em outras palavras, se assim realmente for, não existe uma confusão, mas sim uma precisão conceitual que permite compreender toda a passagem da *Glossa*, pois os Padres da Igreja, na esteira de São Paulo Apóstolo, compreendiam o termo *conscientia* desta maneira, isto é, como o local de encontro entre Deus e o homem, o santuário mais secreto do homem, a testemunha e o juiz da lei natural, perfeita no Paraíso, mas corrompida pelo pecado original[322]. Esse segundo argumento, de acordo com Crowe, é ainda mais convincente se considerarmos que a *Glossa* de São Jerônimo depende da Homilia I do *Comentário sobre o Livro do Profeta Ezequiel*[323] composta por Orígenes, pois é muito provável que o Padre de Estridão já a tivesse traduzido, recebendo suas influências, antes mesmo de escrever o seu próprio comentário. Quanto às considerações de Orígenes, embora a Águia simbolizasse para ele o *spiritus præsidens animæ*, isto é, o espírito que guia a alma, existem evidências de que ele considerava particularmente o termo *spiritus* como o equivalente exato de συνείδησις. Assim, evidentemente, Orígenes não tinha a necessidade de empregar o termo *synderesis*. O terceiro argumento apresentado por Crowe, finalmente, refere-se à tradição manuscrita como praticamente unânime em favor do emprego autêntico da palavra *syneidesis* ao invés de *synderesis* por São Jerônimo[324]. De acordo com

---

[321] Para aprofundamento sobre a *syneidesis* e a questão da *conscientia* em São Paulo Apóstolo, *cf.* DUPONT, O.S.B., Jacques. Syneidèsis aux origines de la notion chrétienne de conscience morale. *Studia Hellenistica,* Louvain, Universitas Catholica Lovaniensis, vol. 5, p. 119-153, 1948; PIERCE, Claude Anthony. *Conscience in the New Testament:* a study of *Syneidesis* in the New Testament; in the light of its sources, and with particular reference to St. Paul: with some observations regarding its pastoral relevance today. London: SCM Press, 1955; WILSON, Annalisa Phillips. Συνείδησις in Paul's Texts and Stoic Self-Perception. *New Testament Studies,* Cambridge University, vol. 69, p. 182-194, 2023.

[322] *Cf.* OJAKANGAS, Mika. *The Voice of Conscience:* A Political Genealogy of Western Ethical Experience. New York: Bloomsbury, 2013, p. 40.

[323] Um fragmento do texto do comentário de Orígenes sobre a Profecia de *Ezequiel* em língua grega foi preservado em uma nota da Homilia I. Nela é possível verificar que Orígenes se refere à Águia como τήν βοηθούσαν δύναμιν, isto é, a potência auxiliadora. *Cf.* ORIGENIS. Απο των Ωριγενουσ εισ τον Ιεζεκιηα. Ex Origenis Commentariis in *Ezechiel*, 362D. *In:* ORIGENIS. *Opera omnia.* t. III. Paris: J.-P. Migne, 1857.

[324] Para aprofundamento sobre a tradição manuscrita, Crowe recomenda os seguintes artigos, aos quais tivemos acesso direto: RABUS, Georg Leonhard. Zur Synderesis der Scholastiker. *Zeitschrift für kirchlichen Wissenschaft,* Leipzig, n. 9, p. 384-391, 1888. RABUS, Georg Leonhard. Zur Synderesis der Scholastiker. *Archiv für Geschichte der Philosophie,* Berlin, vol. 2, n. 1, p. 29-30, 1889. SIEBECK, Gustav Hermann. Noch einmal die Synteresis. *Archiv für Geschichte der Philosophie,* Berlin, n. 10, p. 520-529, 1897. LEIBER, S.J., Robert. Name und Begriff der Synteresis (in der mittelalterlichen Scholastik). *Philosophisches Jahrbuch,* Fulda,

Crowe, esse argumento resolve toda a questão da origem terminológica porque, além de descartar as outras conjecturas, pode ser sustentado em três hipóteses. A primeira é que o glosador pode ter seguido um manuscrito que continha o termo *synderesis* ao invés de *syneidesis*. A segunda é que o glosador pode ter seguido o comentário de São Rabano Mauro, o qual continha o termo *synderesis*. E a terceira é que o responsável pela *Glossa* pode ter substituído, consciente ou inconscientemente, o termo *syneidesis* por *synderesis* por conta de uma associação realizada com o termo *conservatio*, cujo equivalente em língua grega é συντηρεῖν (transliterado em língua latina como *synterein*); e também devido à ideia escolástica de que uma faculdade da alma foi preservada após o pecado original[325]. Porém, independentemente de qual seja o autêntico termo empregado por São Jerônimo, Douglas Kries destaca dois pontos. O primeiro é que a *Glossa* Ordinária foi tão amplamente aceita que ela conseguiu popularizar a leitura incorreta de São Jerônimo, a ponto de que, se um monge copista por acaso visse os termos *synderesis* e *syneidesis*, ele corrigiria para *synderesis*. O segundo ponto é que o provável não uso de ambos os termos por Pedro Lombardo em suas *Sententiæ*, como dissemos mais acima, pode ser devido justamente à dificuldade em decidir qual deles havia sido o termo original empregado por São Jerônimo[326].

Quanto aos estudos mais recentes que temos acerca dessa discussão, o de Flannery, S.J., apresenta argumentos independentemente do termo *synderesis* ser ou não, de fato, uma corrupção do termo συνείδησις. Esse Padre Jesuíta afirma, como vimos, que o termo συντήρησις já havia sido estabelecido como uma palavra própria muito antes da forma latina *synderesis*, que foi adotada por Santo Tomás de Aquino e outros Escolásticos anteriores a ele, pois é possível encontrá-la em ao menos três textos da Antiguidade, a saber, a tradução da

---

vol. 25, p. 372-392, 1912. HEBING, Josef. Uber conscientia und conservatio im philosophischen Sinne bei Römern von Cicero bis Hieronymus. *Philosophisches Jahrbuch,* Fulda, vol. 35, n. 2, p. 121-135, 1922. HEBING, Josef. Uber conscientia und conservatio im philosophischen Sinne bei Römern von Cicero bis Hieronymus. *Philosophisches Jahrbuch,* Fulda, vol. 35, n. 3, p. 215-231, 1922. HEBING, Josef. Uber conscientia und conservatio im philosophischen Sinne bei Römern von Cicero bis Hieronymus. *Philosophisches Jahrbuch,* Fulda, vol. 35, n. 4, p. 298-326, 1922. SCHMIEDER, Karl, P. Die Synderesis und die ethischen Werte. *Philosophisches Jahrbuch,* Fulda, vol. 47, n. 2, p. 145-159, 1934. SCHMIEDER, Karl, P. Die Synderesis und die ethischen Werte. *Philosophisches Jahrbuch,* Fulda, vol. 47, n. 3, p. 297-307, 1934. WALDMANN, Michael. Synteresis oder Syneidesis? Ein Beitrag zur Lehre vom Gewissen. *Theologische Quartalschrift,* Tübingen, Universität Tübingen, vol. 119, p. 332-371, 1938. BLIC, Jacques de. Conscience ou synderese?. *Revue d'Ascétique et de Mystique*, vol. 25, n. 98-100, p. 146-157, 1949.

[325] *Cf.* CROWE, Michael Bertram. The Term *Synderesis* and the Scholastics. *Irish Theological Quarterly,* St. Patrick's Pontifical University, vol. 23, n. 2, p. 151-164, 1956.

[326] *Cf.* KRIES, Douglas. Origen, Plato, and Conscience (*Synderesis*) in Jerome's Ezekiel Commentary. *Traditio: Studies in Ancient and Medieval History, Thought, and Religion*, Fordham University, vol. 57, p. 67-83, 2002.

Septuaginta do Livro de *Sirácida* ou *Eclesiástico*[327], do século II a.C., que apresenta o uso de uma forma verbal em três ocasiões; a tradução grega do século II ou I a.C. do *Apocalipse de Enoque*[328], que apresenta o substantivo em duas ocasiões; e um dos fragmentos do original em língua grega do *Adversus Hæreses*[329], escrito por Santo Irineu de Lyon, do século II d.C., onde fala sobre a συντήρησιν δικαιοσύνης, isto é, a preservação da justiça[330].

Diante disso tudo, temos que ter em mente três considerações. A primeira é que, segundo Kries, os Escolásticos nunca utilizaram o termo συνείδησις e esse foi o motivo pelo qual as especulações da época não foram realmente afetadas em torno da discussão do termo autêntico empregado por São Jerônimo[331]. A segunda é que, segundo Flannery, S.J., a alteração da letra grega τ pela letra latina d, isto é, de συντήρησις para *synderesis*, significa uma simples questão de pronúncia e de adaptação fonética[332]. Ainda que essa alteração possa ser fruto da ignorância ou distração dos copistas, de acordo com Rabus, ela só pode ser comprovada quando o texto autêntico da *Glossa* for realmente encontrado[333]. Isso significa, em outras palavras, que não se trata propriamente de uma alteração, corrupção, transliteração ou até mesmo tradução que aconteceu em alguma época que não conseguimos determinar, mas sim de uma transferência de significado sílaba por sílaba da língua grega para a língua latina, como vimos mais acima[334]. À esta ideia, adicione-se que, segundo Rabus, se São Jerônimo realmente tivesse usado um termo até então incomum, de acordo com seu costume usual, sem dúvida ele teria esclarecido o seu significado, já que não pode ser inferido do contexto por meio de uma tradução para a língua latina[335]. A terceira e última consideração é que o real problema está no fato de que o termo *synderesis* parece ser, de fato, proveniente de συντήρησις, mas para significar συνείδησις, ou seja, houve a tradução do termo errado para significar *conscientia*. Sobre essa nossa conclusão, nós podemos ter uma pista no manuscrito *Vienne Nat. lat. 1050*, como vimos mais acima, no qual foram empregados os termos *sinendesim* e *sinendesis*, que, na nossa

---

[327] *Eclo* XV, 15; XVII, 22; e XXXIX, 2.
[328] I, 8 e X, 3.
[329] V, 24, 3.
[330] *Cf.* FLANNERY, S.J., Kevin L. Synderesis, Conscientia, and Human Rights. *In:* ANGLER, Rom; BENSON, Iain T.; RETTER, Mark D. (ed.). *The Cambridge Handbook of Natural Law and Human Rights.* Cambridge: Cambridge University Press, 2023, p. 61-73.
[331] *Cf.* KRIES, Douglas. Origen, Plato, and Conscience (*Synderesis*) in Jerome's Ezekiel Commentary. *Traditio: Studies in Ancient and Medieval History, Thought, and Religion*, Fordham University, vol. 57, p. 67-83, 2002.
[332] *Cf.* FLANNERY, S.J., *op. cit.*
[333] *Cf.* RABUS, Georg Leonhard. Zur Synderesis der Scholastiker. *Zeitschrift für kirchlichen Wissenschaft,* Leipzig, n. 9, p. 384-391, 1888.
[334] *Cf.* FLANNERY, S.J., *op. cit*.
[335] *Cf.* RABUS, *op. cit*.

perspectiva, estariam mais próximos graficamente de *syneidesis* do que de *synderesis* e, assim, sustentando também o terceiro argumento de Crowe, isto é, de que o termo *synderesis* é proveniente do termo συνείδησις em língua grega. Ao fim e a cabo, o real problema é mais conceitual que etimológico, pois o termo *synderesis* foi formulado e utilizado pelos pensadores medievais em língua latina tendo como referência um termo de língua grega inexistente[336].

Retomando a discussão histórica sobre o uso do termo *synderesis* que havíamos iniciado, logo após a codificação do *Decretum* elaborado por Graciano, tal termo passou a ser utilizado nas esferas do direito canônico e da teologia. No domínio dos canonistas, particularmente entre os Decretistas, destaca-se a figura de Simão de Bisignano que, por volta de 1173–1176, em seu estudo sobre a expressão *ius naturale*, empregou o termo *synderesis* na *distinctio prima* do *Decretum Gratiani*. Em suas especulações, Simão de Bisignano identifica o *ius naturale* com a parte superior da alma, isto é, com a razão – a chamada *synderesis* – justamente por se inclinar somente ao bem. No âmbito dos teólogos, Pedro de Poitiers desenvolveu a mesma ideia, atribuindo o termo *synderesis* à razão e acrescentando que o homem possui duas tendências, isto é, uma que é natural, que o inclina a amar a Deus e a repulsar o mal; e outra pela qual o faz se deleitar em coisas terrenas por abandonar a lei divina[337]. Nessas primeiras incursões, merece atenção o fato de que o termo *synderesis* não é adotado amplamente pelos canonistas, tampouco encontra aceitação imediata entre os teólogos. Além disso, enquanto *Magister* Martinus, segundo o manuscrito *Paris Nat. lat. 14556*, ecoa as ponderações feitas por Pedro de Poitiers, Pedro de Cápua, conforme o manuscrito *Vat. lat. 4304*, reproduz a *Glossa* de São Jerônimo e sustenta que a *synderesis* não se extingue nem mesmo no diabo. Figuras como Simão de Tournai e Prepositino de Cremona sequer fazem uso do termo[338].

---

[336] Este é o motivo pelo qual optamos por fazer uso do termo *synderesis* ao invés de "sindérese", considerado como a sua tradução para a língua portuguesa.

[337] *Cf.* LOTTIN, O.S.B., Odon. Syndérèse et conscience aux XII^{e} et XIII^{e} siècles. *In:* LOTTIN, O.S.B., Odon. *Psychologie et morale aux XII^{e} et XIII^{e} siècles*. t. II. p. I. Louvain: Abbaye du Mont César; Gembloux: Duculot, 1948, p. 108.

[338] *Ibid.,* p. 109-110.

2.1.4 Algumas considerações

Antes de avançarmos, na nossa perspectiva, faz-se importante apresentarmos algumas considerações a título de *pro memoria* referente à gênese do termo *synderesis*, que acabamos de explorar. Nós iniciamos apresentando a tradução do texto do comentário à Profecia de *Ezequiel* atribuído a São Jerônimo. Esse texto é considerado basilar para o estudo da *synderesis* porque nele, especificamente a partir da transcrição dos manuscritos que temos disponíveis, a expressão *scintilla conscientiæ* e o termo συντήρησιν são empregados de modo equivalente. Isso se dá mais exatamente quando o Presbítero de Estridão discute no texto sobre a quarta parte da alma, aquela que estaria acima e além das outras três partes provenientes da doutrina platônica da alma tripartite, para a qual os Escolásticos denominaram *synderesis*. A origem desse termo tem sido objeto de diversas teorias, particularmente considerando que ele não existia à época em que o texto foi originalmente escrito, podendo ser derivado de συντήρησιν ou de συνείδησις. Ao nosso parecer, o termo *synderesis* deriva graficamente de συντήρησις, mas significa συνείδησις, porém, a resolução desse problema depende propriamente da descoberta de um manuscrito que remeta diretamente àquele que fora o original.

Em seguida, vimos que o desenvolvimento das reflexões dos Padres da Igreja, situadas em um período em que a doutrina católica estava sendo plasmada, foram influenciadas tanto pela tradição filosófica grega quanto pela Revelação. Eles buscavam uma via de complementariedade, uma característica fundamental do pensamento católico ao longo da história, que, entre os medievais, desdobrou-se em quatro fases: a *compilação exegética*, o *questionamento dialético*, a *sistematização conciliadora* e a *reelaboração sintética.* Esse processo facilitou a retomada do texto de São Jerônimo por São Rabano Mauro e o posterior uso do termo *synderesis* por teólogos e canonistas do século XII, o que influenciou o seu uso por pensadores contemporâneos e posteriores.

Por fim, observamos também que o estudo das variantes do termo que teria sido originalmente empregado por São Jerônimo indica que o vocábulo *synderesis* foi inicialmente introduzido pelos medievais de forma ambígua e possivelmente equivocada, mas que isso, em modo algum, atrapalha as considerações dos medievais, ao contrário, contribuiu para o desenvolvimento de ao menos duas teorias de grande relevância, que veremos mais à frente ao estudarmos São Boaventura de Bagnoregio e Santo Alberto Magno. Mas antes, discutiremos a seguir, como o termo *synderesis* se consolidou no vocabulário escolástico, abrindo o caminho para os primeiros ensaios especulativos sobre as suas propriedades.

2.2 OS PRIMEIROS MEDIEVAIS QUE ESPECULARAM SOBRE A *SYNDERESIS*

Tencionamos agora explorar os manuscritos dos primeiros pensadores medievais que desenvolveram especulações sobre a *synderesis*, mais exatamente Stephen Langton, Godofredo de Poitiers, Alexander Neckam, Guilherme de Auxerre, Rolando de Cremona e Guilherme de Auvergne[339]. Antes de iniciarmos propriamente, é importante termos em mente que tais pensadores não discutiram a natureza da *synderesis*, mas antes as suas propriedades, questionando particularmente sobre a possibilidade de sua extinção e infalibilidade. As suas contribuições, que agora procedemos a examinar, são relevantes para a nossa pesquisa porque elas foram posteriormente retomadas e integradas na elaboração do primeiro Tratado Sobre a *Synderesis* que foi atribuído a Felipe, o Chanceler. Comecemos, então, pelas especulações desenvolvidas por Stephen Langton.

2.2.1 Stephen Langton

No início do século XIII, Stephen Langton (1150–1228), oferece-nos o primeiro ensaio de especulação teológica sobre a *synderesis* em uma de suas *Quæstiones*, conforme documentado nos manuscritos *Paris Nat. lat. 14556*, *Chartres 430 e Cambridge St. John's Coll. 57.* Em seu ensaio especulativo, Stephen Langton não se preocupa sobre a natureza da *synderesis*, apenas a distinguindo do livre-arbítrio e considerando-a como uma parte da

---

[339] A título de informação, buscamos utilizar os nomes traduzidos tais quais eles se encontram, quando disponíveis, na obra: BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã:* desde as origens até Nicolau de Cusa. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

faculdade[340] racional que instiga o homem a repudiar o *mal moral*[341] naturalmente. Em seguida, ele detém a sua atenção sobre duas propriedades da *synderesis.* A primeira é se ela pode se extinguir em uma alma, e a segunda é se ela pode merecer ou desmerecer[342].

Acerca da primeira propriedade, Stephen Langton postula que a inclinação ao bem é acidental à *synderesis* enquanto que reprovar o mal lhe é essencial e que, por esse motivo, quando ela assim não procede, pode-se concluir que ela se extinguiu. Entretanto, ao se referir aos condenados a partir do exemplo de Caim dado por São Jerônimo no texto da *Glossa*, Stephen Langton ilustra que a *synderesis* está extinta neles como em uma vela que, ainda que exista, está apagada. Quanto à segunda propriedade, se ela merece ou não, ele parte da premissa de que a *synderesis* não está sujeita ao livre-arbítrio. Nesse sentido, ele explica que, enquanto para o pecado não se exige discrição, bastando o gênero da ação, isto é, o simples ato pode ser suficiente para constituí-lo; para que uma ação seja digna de mérito, por sua vez, exige-se julgamento consciente e livre-arbítrio, ou seja, a ação deve ser consciente e deliberada. Disso, ele conclui que, pelo fato da *synderesis* não emanar de um movimento deliberado do livre-

---

[340] Notemos que os pensadores medievais utilizam ora o termo *facultas* (faculdade), ora o termo *potentia* (potência). Sobre isso, Martín Echavarría deixa pressupor, ao discutir sobre a inteligência em Santo Tomás de Aquino e as outras potências cognitivas, que são termos sinônimos. *Cf.* ECHAVARRÍA, Martín F. Virtudes intelectuales e inteligencias múltiples. Actualidad de la psicología tomista de la inteligencia. *In:* ECHAVARRÍA, Martín F. (ed.). *La formación del carácter por las virtudes:* prudencia, fortaleza, justicia y amistad: propuestas terapéuticas y educativas. vol. 2. Barcelona: Scire, 2015, p. 214-221. Édouard Hugon, O.P., por sua vez, é ainda mais explícito. Ele afirma dizendo que: "As faculdades ou potências da alma a designam os princípios próximos e imediatos dos quais procede o movimento: assim, quando eu vejo, quando eu penso, quando eu quero, é de fato a minha alma que age, mas pela minha vista, pela minha inteligência, pela minha vontade. Minha alma será portanto o princípio remoto ou radical. Meus sentidos, minha inteligência, minha vontade serão os princípios imediatos e próximos da visão, do conhecimento, do querer". HUGON, O.P., Édouard. *Os princípios da filosofia de Santo Tomás de Aquino:* as vinte e quatro teses fundamentais. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998, p. 150. A título de esclarecimento, Aristóteles, no *De Anima,* diz que a alma humana tem as δυνάμεις, isto é, as potências : vegetativa, sensitiva, apetitiva, motiva e racional. *Cf. DA*., 414a. Tradução nossa da língua italiana. Na nossa perspectiva, entre os medievais, o termo *facultas* parece ser utilizado apenas em referência ao homem, ao passo que o termo *potentia* é utilizado tanto em referência aos homens quanto aos animais. Flannery, S.J., explica que o termo em língua grega correspondente para potência é δύναμις, já o termo em língua latina é *potentia*, mas, ocasionalmente, também é *vis*. *Cf.* FLANNERY, S.J., Kevin L. Synderesis, Conscientia, and Human Rights. *In:* ANGLER, Rom; BENSON, Iain T.; RETTER, Mark D. (ed.). *The Cambridge Handbook of Natural Law and Human Rights.* Cambridge: Cambridge University Press, 2023, p. 61-73.

[341] Seguindo as ideias de Santo Agostinho, aquele conceito que na esfera filosófica é denominado "mal moral", no contexto teológico corresponde ao termo "pecado". *Cf.* SARANYANA, Josep-Ignasi. *La filosofía medieval:* Desde sus orígenes patrísticos hasta la Escolástica barroca. 2. ed. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, EUNSA, 2007, p. 76. Esse esclarecimento é importante, porque ao analisarmos os textos dos manuscritos sobre o assunto a partir de agora, perceberemos que ora os pensadores afirmam que a *synderesis* pode errar, ora que ela pode pecar. Ao fim e ao cabo, eles estão tratando da mesma coisa e nós buscamos seguir os termos, ainda que, às vezes, de maneira traduzida, tais quais eles fazem em uso em língua latina.

[342] Em teologia, "merecer" e "desmerecer" são termos relacionados ao Juízo Final. Enquanto o merecimento está ligado à recompensa de boas ações, o desmerecimento está relacionado à punição pelo pecado. *Cf.* RIVIÈRE, Jean. Jugement I. Doctrine de l'Eglise. *In:* VACANT; Jean Michel Alfred; MANGENOT, Eugène; AMANN, Émile (dir.). *Dictionnaire de Théologie Catholique.* t. VIII. p. II. Paris: Letouzey et Ané, 1925, p. 1721-1727.

arbítrio e também por ela ser natural, ela não pode merecer, o que significa dizer que ela não pode pecar.

Sobre os escritos atribuídos a Stephen Langton, é interessante notar que Dom Lottin evidencia um registro que está contido apenas no texto do manuscrito *Cambridge St. John's Coll. 57*, no qual a solução elaborada para as duas propriedades é apresentada de uma maneira um tanto quanto diferente[343]. De acordo com esse manuscrito, Stephen Langton afirma que se a *synderesis* fosse uma propriedade substancial da faculdade racional, ela deveria subsistir nos condenados, mas, ao contrário, ela está efetivamente extinta neles. Então, pelo fato da *synderesis* ser uma propriedade acidental, em algumas situações, ela resiste ao mal eficazmente e em outras não. Desse modo, ela peca, motivo pelo qual Stephen Langton conclui que ela nunca consente diretamente ao pecado, mas indiretamente. Entretanto, não sendo totalmente eficaz, ainda assim ela sempre murmura contra o mal e, por isso, é que se diz que ela não se extingue. Quanto aos condenados, ele afirma que a *synderesis* se extingue neles simplesmente porque esses não possuem mais a inclinação para o bem. Mas se essa é a posição do primeiro ensaio especulativo sobre a *synderesis* que se tem registro, como se deu o ensaio subsequente?

2.2.2 Godofredo de Poitiers

Godofredo de Poitiers (*m.* após 1231), discípulo de Stephen Langton, embora em consonância com os princípios basilares daqueles desenvolvidos por seu mestre, principalmente quanto à propriedade da *synderesis* não se extinguir, apresenta um ponto de ruptura relacionado à propriedade dela poder merecer ou desmerecer, conforme o texto disponível nos manuscritos *Avranches 121* e *Paris Nat. lat. 15747*. Este pensador considera que a *synderesis* pode merecer em uma perspectiva articulada segundo a qual ela é superior ao livre-arbítrio, e pode desmerecer quando ela obedece às diretrizes da razão. De forma distintiva, para sustentar a sua posição, ele afirma que existem certos aspectos doutrinários, como os artigos de fé concernentes à Santíssima Trindade, para os quais a *synderesis* se inclina que, ainda assim, foram motivo de erro para alguns. Mas esse erro, segundo Godofredo de Poitiers, deu-se *por ignorância*, como

---

[343] *Cf.* LOTTIN, O.S.B., Odon. Syndérèse et conscience aux XII^{e} et XIII^{e} siècles. *In:* LOTTIN, O.S.B., Odon. *Psychologie et morale aux XII^{e} et XIII^{e} siècles*. t. II. p. I. Louvain: Abbaye du Mont César; Gembloux: Duculot, 1948, p. 114.

no caso de Ário, cuja heresia negava a divindade de Jesus Cristo e o subordinava a Deus Pai[344]. Essa consideração nos leva a ponderar, juntamente com Godofredo de Poitiers, para o fato de que a *synderesis* em si nunca peca, porque ela protesta constantemente contra o mal, porém ela não é isenta de falibilidade, pois pode pecar, conforme destacamos mais acima, *por ignorância*. É notável, pois, que Godofredo de Poitiers deu mais um passo no itinerário do Tratado Sobre a *Synderesis*. Mas diante disso, forçoso é perguntar: existiram ainda outros ensaios especulativos acerca da *synderesis* com nuanças diferentes das apresentadas por Stephen Langton e Godofredo de Poitiers?

2.2.3 Alexander Neckan

Dom Lottin apresenta um terceiro texto de especulação teológica que remete a essa época[345]. Trata-se, pois, do texto de Alexander Neckan (1157–1217), disponibilizado no manuscrito *Londres Brit. Roy. 7 F I*, no qual a *synderesis* é brevemente estudada enquanto se investiga sobre o livre-arbítrio. Contudo, segundo Dom Lottin, o interesse nesse texto de Alexander Neckan reside principalmente na relação que ele estabelece com as várias opiniões da época, ou seja, ele consegue unir desde o que foi dito enquanto ainda apenas se empregava o termo *synderesis*, até as reflexões de Stephen Langton e Godofredo de Poitiers[346]. Assim, cabe-nos destacar dois aspectos do texto de Alexander Neckan. O primeiro aspecto é que ele considera que a *synderesis* se extingue nos condenados apenas após o julgamento, pois é por isso que os demônios, obstinados em fazer apenas o mal, não a possuem mais. O segundo aspecto é que, por São Jerônimo colocar a *synderesis* entre as potências da alma, as opiniões reunidas por Alexander Neckan supõem considerá-la também como uma potência. E isso será motivo para discussões posteriores, principalmente referente à natureza da *synderesis*.

Com efeito, esses ensaios especulativos apresentados até agora, conforme sustentado por Carlos Alberto Albertuni, tratam da *synderesis* como uma potência que pode ser identificada com a *ratio superior* e, assim, ser infalível e intrinsecamente associada à esfera da razão natural,

---

[344] *Cf.* LOTTIN, O.S.B., Odon. Syndérèse et conscience aux XII^{e} et XIII^{e} siècles. *In:* LOTTIN, O.S.B., Odon. *Psychologie et morale aux XII^{e} et XIII^{e} siècles*. t. II. p. I. Louvain: Abbaye du Mont César; Gembloux: Duculot, 1948, p. 115-119.
[345] *Ibid.*, p. 121-122.
[346] *Ibid.*, p. 119.

em contraste com a razão deliberativa. Nesse contexto, Albertuni afirma que há uma influência direta da tradição agostiniana enraizada no movimento neoplatônico sobre os pensadores medievais, pois eles introduzem a distinção entre *ratio superior* e *ratio inferior* feita por Santo Agostinho[347].

Se, portanto, as especulações vistas até o momento sobre a *synderesis* não são tão extensivas, o que é natural, já que estes autores ainda estão em uma época de gestação, a especulação que agora convém explorar é aquela de Guilherme de Auxerre, que desenvolverá ainda mais o que foi dito até agora, inserindo as nuanças que lhes são características.

2.2.4 Guilherme de Auxerre

Ainda entre as formulações consideradas como primeiras especulações sobre a *synderesis*, destaca-se a do pensador Guilherme de Auxerre (1150–1231), disponível em sua obra intitulada: *Summa Aurea*, da qual tivemos acesso a partir das citações na própria obra de Dom Lottin, que afirma que o texto de Guilherme de Auxerre representa a primeira análise extensiva acerca da *synderesis*, mas ainda no domínio das suas propriedades e não da sua essência, com especial atenção para a resolução do problema da infalibilidade[348].

Ao estudar o livre-arbítrio, Dom Lottin afirma que Guilherme de Auxerre o identifica com a razão. Entretanto, ele recorre também à distinção feita por Santo Agostinho entre *ratio superior* e *ratio inferior* para postular que a *synderesis* corresponde à *ratio superior*. Em outras palavras, na visão de Guilherme de Auxerre, o livre-arbítrio é a razão, o que possibilita a discussão sobre se a razão peca e, especialmente, se a *ratio superior* ou a *synderesis* peca. Quanto a isso, ele conclui que sim, porque sendo a razão o próprio livre-arbítrio, ela está sujeita ao erro. Entretanto, quanto aos hereges, Guilherme de Auxerre sustenta que, se por um lado o erro na fé reside na razão, o que permite concluir que a *synderesis* pode pecar, por outro lado,

---

[347] *Cf.* ALBERTUNI, Carlos Alberto. *O conceito de sindérese na moral de Tomás de Aquino*. 2006. 256 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006, f. 23.

[348] *Cf.* LOTTIN, O.S.B., Odon. Syndérèse et conscience aux XII^{e} et XIII^{e} siècles. *In:* LOTTIN, O.S.B., Odon. *Psychologie et morale aux XII^{e} et XIII^{e} siècles*. t. II. p. I. Louvain: Abbaye du Mont César; Gembloux: Duculot, 1948, p. 123.

ele traz à baila o axioma de Aristóteles de que o "*intellectus semper verus est*"[349], argumentando que a falha é pertinente à imaginação e ao apetite sensível, e não à razão *per se.* Para Guilherme de Auxerre, portanto, a infalibilidade da *synderesis* depende do ponto de ancoragem. Isso significa dizer que, se for considerada a partir da imagem de Deus, a *ratio superior* pode ver em si mesma a Verdade primeira e, desse modo, conhecer todos os princípios da lei natural. Por conseguinte, enquanto a *synderesis* se alimenta dessa fonte, ela é infalível. Diferentemente, se a *synderesis* for ancorada a dados sensíveis, isto é, de ordem inferior, para ascender às coisas eternas, ela pode errar, pois a *ratio inferior*, a qual se dirige à *ratio superior*, pode ser enganada pela imaginação ou pelo apetite sensível. Assim, segundo Guilherme de Auxerre, o erro pode ser corrigível, bastando que a *synderesis* confronte os passos da *ratio inferior* com a Verdade primeira. Isso significa dizer que a *synderesis* não é nada além da *ratio superior* e que ela está imune ao erro quando se volta à Verdade primeira[350].

Ainda sobre o axioma presente no Livro III do *De Anima* de Aristóteles, de que o *intellectus semper verus est*, Guilherme de Auxerre introduz uma distinção fundamental que influenciará as reflexões de Santo Tomás de Aquino posteriormente, ainda que de maneira indireta, acerca da natureza da *synderesis.* Ele propõe que o intelecto pode ser compreendido em dois sentidos. Quanto ao primeiro deles, Guilherme de Auxerre postula a possibilidade de questionar se o intelecto é a própria potência intelectual ou o *habitus* dos primeiros princípios. Ao formular a sua solução, ele afirma que, se por intelecto entendemos a potência *per se*, então, ela pode se enganar, como, segundo ele, reconhece o próprio Aristóteles. Mas, se se trata do *habitus* das primeiras noções morais, o axioma *intellectus semper verus est* é verdadeiro, pois a *synderesis* se baseia nos primeiros princípios da conduta humana, que têm sua forma primeira justamente na Verdade primeira, o que significa dizer que ela é tão infalível quanto o *habitus* dos primeiros princípios da razão especulativa e que, sem sombra de dúvidas, ela é infalível. De resto, Guilherme de Auxerre afirma que o intelecto é chamado de conhecimento dos princípios porque, segundo Aristóteles, ele é a aceitação imediata da proposição, sendo sempre verdadeiro nas especulações teoréticas. Paralelamente, a *synderesis* é sempre verdadeira em

---

[349] *Cf.* "Νοῦς μὲν οὖν πᾶς ὀρθός ἐστιν·". *DA.,* 433a. "*Omnis intellectus est rectus*". SANCTI THOMÆ AQUINATIS. *Sentencia libri* De anima, lec. XV, 9. *In:* SANCTI THOMÆ AQUINATIS. *Opera omnia.* t. XLV. Roma: Comissio Leonina; Paris: J-Vrin, 1984. "Todo intelecto está correto". *Id*. *Comentário* ao Sobre a Alma *de Aristóteles.* Campinas: Vide Editorial, 2024, lec. XV, 9.

[350] *Cf.* LOTTIN, O.S.B., Odon. Syndérèse et conscience aux XII^{e} et XIII^{e} siècles. *In:* LOTTIN, O.S.B., Odon. *Psychologie et morale aux XII^{e} et XIII^{e} siècles.* t. II. p. I. Louvain: Abbaye du Mont César; Gembloux: Duculot, 1948, p. 123-125.

relação aos primeiros princípios das ações, pois tal como ocorre nas especulações teoréticas, existem princípios que são imediatamente conhecidos *per se*, dentre os quais, segundo ele, o direito natural se faz presente. Referente ao segundo sentido de compreender o intelecto, Guilherme de Auxerre postula que o intelecto é chamado de *potentia intelligendi usualiter*, porque os inteligíveis são comparados ora se utilizando de razões aparentes, ora de razões existentes, o que em outras palavras quer dizer que o intelecto é, às vezes, verdadeiro e, às vezes, falso, pois, conforme Aristóteles afirma, de acordo com Guilherme de Auxerre, o intelecto é capaz de imaginar muitas composições que não ocorrem na natureza das coisas[351]. Segundo Cunningham, Guilherme de Auxerre é o primeiro a sugerir esse paralelo entre a razão especulativa ou teorética, por um lado, e a razão prática, por outro[352].

Vemos, portanto, que as especulações sobre as propriedades da *synderesis* estão ganhando cada vez mais envergadura em uma tendência de complementariedade entre mestres e discípulos. Entretanto, é possível verificar uma certa confusão nas equivalências feitas por Guilherme de Auxerre, o que nos leva à exposição de um discípulo seu, mais exatamente Rolando de Cremona, que propõe resolvê-la.

2.2.5 Rolando de Cremona

Guilherme de Auxerre teve vários discípulos, dentre os quais se destacam Hugo de Saint-Cher (1200-1263), Jean de Trévise e Ardengo Trotti (*m*. 1247) por aceitarem resolutamente a posição por ele desenvolvida[353], e Rolando de Cremona (*ca.* 1178–1259) que, no entanto, contrapõe-se ao mestre, na nossa perspectiva, com o objetivo de resolver o problema das equivalências de conceitos feitas por ele. É certo que, segundo Dom Lottin, Rolando de Cremona conheceu, além do próprio texto de Guilherme de Auxerre, o comentário de Hugo de Saint-Cher. Isso é possível verificar a partir do manuscrito *Paris Mas. 795*, no qual Rolando de Cremona adota, de fato, as linhas gerais da exposição de seu mestre e segue os detalhes da

---

[351] *Cf.* LOTTIN, O.S.B., Odon. Syndérèse et conscience aux XII^{e} et XIII^{e} siècles. *In:* LOTTIN, O.S.B., Odon. *Psychologie et morale aux XII^{e} et XIII^{e} siècles*. t. II. p. I. Louvain: Abbaye du Mont César; Gembloux: Duculot, 1948, p. 125-126.

[352] CUNNINGHAM, Stanley B. Albertus Magnus on Natural Law. *Journal of the History of Ideas,* Philadelphia, University of Pennsylvania, vol. 28, n. 4, p. 479-502, 1967.

[353] *Cf.* LOTTIN, O.S.B., *op. cit.*, p. 126-128.

argumentação dos textos que lhe servem de fonte. No entanto, ele se distancia de Guilherme de Auxerre por equiparar a *synderesis* à *ratio superior* ou ao intelecto, deixando de lado o livre-arbítrio para sustentar que ela nunca erra e que, por isso, ela nunca peca[354]. Em outras palavras, a *synderesis* somente pecaria se ela estivesse errada[355].

Rolando de Cremona defende a sua teoria, no nosso parecer, por dois motivos: primeiro, porque, segundo Aristóteles, o *intellectus semper verus est*; e segundo, porque, de acordo com a *Glossa* de São Jerônimo, a *synderesis* sempre murmura contra o mal. Rolando de Cremona, então, explica que o erro pode afetar a *synderesis*, mas isso não significa que ela seja atingida diretamente, pois a corrupção ocorre somente na *ratio inferior*, que, por sua vez, está apenas próxima da *synderesis.* Subsequentemente, é notável a preocupação de Rolando de Cremona em demonstrar que o intelecto é infalível e, pela equiparação feita no início, que a *synderesis* também o é. Tanto o intelecto quanto a *synderesis* aceitam apenas as verdades das coisas em sua pureza, abstraindo-as de todos os acidentes. Ele acrescenta que, assim como os sentidos não são enganados porque não conferem, o *intellectus superior* não engana porque aceita apenas as verdades das coisas sem acidentes, uma vez que não opera por instrumento. Para elucidar, ele, então, apresenta o seguinte esquema: o sentido abstrai um pouco, a imaginação mais, a *ratio inferior*[356] ainda mais, e o *intellectus superior*, por ser o último a abstrair, abstrai completamente de todas as fantasias e acidentes. Embora se afirme que o *intellectus superior* não é enganado, não se pode dizer que ele sabe tudo. Por isso, Rolando de Cremona acrescenta que as heresias são elaboradas justamente porque aqueles que as formulam são enganados por fantasias e porque a sua infidelidade reside, pois, na *ratio inferior*. Por fim, ele reconhece que a opinião de que a *synderesis* peca é mais fácil de sustentar e que é, por isso, que ela conta com vários comentadores, mas que, de fato, é a sua opinião a verdadeira. Nesse contexto, não podemos sustentar que Rolando de Cremona está permeado de soberba ao fazer tal afirmação, mas sim, pela época em que se encontra, na qual, como vimos ao estudarmos o

---

[354] *Cf.* LOTTIN, O.S.B., Odon. Syndérèse et conscience aux XII^{e} et XIII^{e} siècles. *In:* LOTTIN, O.S.B., Odon. *Psychologie et morale aux XII^{e} et XIII^{e} siècles*. t. II. p. I. Louvain: Abbaye du Mont César; Gembloux: Duculot, 1948, p. 128-134.

[355] Essa consideração é importante, pois alguns pensadores se questionarão posteriormente, no âmbito das propriedades da *synderesis,* sobre ela poder pecar, sem mencionar explicitamente sobre a possibilidade de ela errar. Essa oração parafraseada de Rolando Cremona, esclarece que, à época, "errar" e "pecar" eram termos dependentes, quase como sinônimos quando utilizados em referência à infalibilidade da *synderesis*. Para mais, *cf.* nota n.º 341.

[356] Convém esclarecer que Rolando de Cremona possivelmente se encontra, ainda, no domínio da *ratio superior* e da *ratio inferior* oriundo da tradição agostiniana, e não na *ratio particularis* ou cogitativa, considerada como um dos sentidos internos que Santo Tomás de Aquino tratará na *STh*., I, q. LXXVIII, a. 4.

processo de recepção no pensamento medieval, parece simplesmente seguir a *lectio difficilior* dos primeiros sete Concílios Ecumênicos, nos quais, como vimos, os Padres da Igreja empreenderam grandes esforços para salvaguardar o núcleo da fé, seguindo o princípio do *et catholicus*[357], ameaçado pelas heresias que se fundamentam no princípio *aut-aut*, ou princípio da escolha[358].

Ora, sobre isso, Begasse de Dhaem pode nos auxiliar a compreender um pouco mais. Segundo ele, o termo αἵρεσις, em língua grega, significa "escolha" e provém do verbo αἱρέω, cujo significado é "escolher"[359]. Assim, no caso exemplificado por Rolando de Cremona de que alguns erram em questões de fé, particularmente sobre a Santíssima Trindade, isso se dá porque escolhem alguns aspectos sobre Jesus Cristo em detrimentos de outros. Retornando a Begasse de Dhaem, a heresia, em outras palavras, consiste em um reducionismo teológico, uma *lectio facilior*, porque é mais fácil para a razão humana pensar que o Verbo não é o verdadeiro Deus sem ter que pensar na Santíssima Trindade e na Encarnação – mistérios esses que desafiam e levam a nossa inteligência aos seus limites. É mais fácil, portanto, pensar que Jesus Cristo não tinha alma racional porque o intelecto seria suficiente para iluminá-lo. Essa posição coloca Deus cada vez mais longe do homem, mas, justamente ao contrário, Jesus Cristo sempre se revelou em sua humanidade e sofrimento. No fundo de toda heresia, acrescenta Begasse de Dhaem, está a ideia de que existe um abismo entre o conceito de Deus e o conceito de homem, o mesmo abismo que o mistério da Encarnação mostra que Deus cruzou. Este abismo está tão profundamente presente na mente humana que sempre busca, na heresia, estabelecer uma distância entre Deus e o homem ou, pelo contrário, absorver a realidade humana em Deus[360].

Retornemos, pois, às considerações sobre à *synderesis*. Como vimos, Rolando de Cremona divergiu de seu mestre, Guilherme de Auxerre, em um ponto fundamental para as reflexões posteriores, principalmente aquelas de Santo Tomás de Aquino. No entanto, nós ainda estamos no domínio das propriedades da *synderesis* e precisamos saber sobre a existência de

---

[357] O princípio do *et catholicus* nos remete à compreensão de que a catolicidade da fé cristã repousa essencialmente sobre a complementariedade, uma dimensão que exprime a plenitude do mistério da Encarnação de Jesus Cristo, verdadeiro Deus *et* verdadeiro homem. Assim também, a Igreja Católica é edificada sobre três pilares: Sagradas Escrituras *et* Tradição *et* Magistério. E muitos são os outros exemplos, como, na busca da sabedoria, em que, para isso, São Basílio Magno admoesta a recorrer às literaturas cristã *et* pagã; e São Bento de Núrsia orienta seus monges por meio do lema: *ora et labora*.

[358] *Cf.* nota n.º 284.

[359] *Cf.* BEGASSE DE DHAEM, S.J., Amaury. *Misterium Christi:* cristologia e soteriologia trinitaria. Assisi: Cittadella Editrice, 2021, p. 270, nota n.º 15.

[360] *Ibid.*, p. 270-272.

teorias divergentes das que exploramos até o momento. E sobre isso, Dom Lottin traz à baila as teorias do bispo de Paris, Guilherme de Auvergne.

2.2.6 Guilherme de Auvergne

Guilherme de Auvergne (1190–1249) discorda das teorias que vimos até agora, nas quais foi possível verificar uma espécie de melhoramento em termos de complementariedade com a finalidade de esclarecer as propriedades da *synderesis*. De acordo com Dom Lottin, ele realiza seus ataques às posições que estudamos até agora em dois de seus tratados, nomeadamente: *De Anima* e *De Vitiis et Peccatis*. Nessas obras, Guilherme de Auvergne não deixa claro qual pensador da época possui em mente ao tecer as suas considerações por conta da generalidade dos termos que utiliza. Todavia, é possível identificar uma rejeição à concepção da *synderesis* como uma potência especial ou como uma parte da *ratio superior*. Vejamos, pois, como ele articula essa sua posição a partir das considerações de Dom Lottin[361].

Guilherme de Auvergne considera errôneos alguns pensadores postularem que a *synderesis* nunca deixa de protestar contra o mal, afirmando que a consciência moral, de fato, extingue-se naqueles homens que perderam a razão, assim como nos que foram corrompidos por vícios inveterados e também naqueles que formularam heresias, uma vez que estavam convencidos da verdade naquilo que postulavam. Não obstante, ele também afirma que a *synderesis* não pode ser sobrenatural, porque ela pode ser identificada naqueles que estão privados da graça. Da mesma maneira, ele também afirma que ela não pode ser natural, porque assim não seria possível explicar o motivo dela protestar contra os erros relacionados aos artigos de fé. E ainda, referente àqueles que tentam fazer da *synderesis* uma entidade especial, Guilherme de Auvergne responde que se deve necessariamente criar outras duas dessas, a saber: uma que reside na razão, para murmurar contra o mal; e outra que reside na vontade, para combater o mal. Disso, consequentemente, à parte superior da razão seria necessário acrescentar uma parte superior da vontade, o que não é possível, porque demandaria a criação de uma terceira entidade. Contra essa hipótese, Guilherme de Auvergne afirma que, se possuímos o

---

[361] *Cf.* LOTTIN, O.S.B., Odon. Syndérèse et conscience aux XII^{e} et XIII^{e} siècles. *In:* LOTTIN, O.S.B., Odon. *Psychologie et morale aux XII^{e} et XIII^{e} siècles*. t. II. p. I. Louvain: Abbaye du Mont César; Gembloux: Duculot, 1948, p. 134.

dom da ciência para discernir entre o bem e o mal, assim como o dom do conselho e a virtude da prudência, nós não temos a necessidade de uma entidade especial que faça exatamente a mesma coisa[362].

Quanto à infalibilidade da *synderesis*, Guilherme de Auvergne argumenta que, de fato, a inteligência não pode errar sobre os primeiros princípios do conhecimento, mas ela pode sim errar quanto às regras de conduta moral quando não há o protesto da *synderesis*, simplesmente porque existem divergências que separam os homens em julgamentos sobre questões desse tipo. No caso de Caim, por exemplo, Guilherme de Auvergne argumenta que ele poderia facilmente compreender que matar seu irmão inocente é um crime, uma vez que isso é um enunciado da lei natural. Em outras palavras, esse enunciado é uma irradiação da Verdade primeira em nós, o que faz com que, para Guilherme de Auvergne, a *synderesis* nada mais seja do que uma função, mais particularmente a função da *ratio superior*, ou melhor, como ele defende no *De Vitiis et Peccatis*, uma função da alma segundo a essência, cujo propósito consiste em proclamar as exigências da lei natural[363]. Exploradas essas primeiras especulações sobre as propriedades da *synderesis*, antes de avançarmos, resta-nos pontuar algumas considerações sobre o que vimos até então.

2.2.7 Algumas considerações

Ora, é certo que até o estágio atual da discussão, as propriedades da *synderesis* têm sido objeto de considerações significativas que nos auxiliaram a compreender que ela, nas palavras de Dom Lottin, é revelada como a "sentinela da ordem moral"[364]. Como dissemos anteriormente, a *synderesis* é referida nas exposições de Anselmo de Laon e Pedro Lombardo como *scintilla rationis*, e por Simão de Bisignano, seguido por Rolando de Cremona, como *ius naturæ*, sendo concebida como uma entidade estável que, de dentro, empenha-se em assegurar a retidão da conduta do homem. Todavia, a fim de assegurar essa estabilidade que lhe é própria,

---

[362] *Cf.* LOTTIN, O.S.B., Odon. Syndérèse et conscience aux XII[e] et XIII[e] siècles. *In:* LOTTIN, O.S.B., Odon. *Psychologie et morale aux XII[e] et XIII[e] siècles*. t. II. p. I. Louvain: Abbaye du Mont César; Gembloux: Duculot, 1948, p. 134-135.
[363] *Ibid*., p. 135.
[364] *Ibid*., p. 136.

os pensadores medievais situaram a *synderesis* na esfera da *ratio superior*, em um local isento dos erros do raciocínio.

Enquanto em Pedro de Poitiers a distinção entre razão natural e razão deliberada é latente, podendo apenas ser subentendia, nas *Quæstiones* de Stephen Langton e em Godofredo de Poitiers, tal distinção é explicitamente delineada sob os termos *synderesis* e "razão". Guilherme de Auxerre e Rolando de Cremona concordam amplamente que a *synderesis* é a parte superior da razão. Contudo, Guilherme de Auvergne destoa daquilo que parece ser o consenso predominante da discussão, afirmando que a *synderesis* nada mais é do que uma função, mas, ainda assim, uma função da *ratio superior*.

Outrossim, podemos destacar também a existência de um consenso acerca da posição que a *synderesis* está no nível da *ratio superior*, funcionando como um meio para compreender a questão sobre a sua extinção. Com efeito, a *Glossa* de São Jerônimo explicita que nem mesmo em Caim a *synderesis* se extinguiu. Esta é uma consideração que as primeiras tentativas de especulação, em sua maioria concordam, apresentando entre si apenas com algumas variações sutis. De modo taxativo, Pedro Lombardo e Pedro de Poitiers sustentam que a *synderesis* não se extingue nos homens. Pedro de Cápua, por sua vez, ainda acrescenta que ela não se extingue tampouco nos condenados e inclusive em Satanás. Alexander Neckan propõe que, nos condenados, a *synderesis* persiste até o julgamento, após o qual esta se extingue, assim como, segundo ele, acontece nos demônios. Stephen Langton e, subsequentemente, Godofredo de Poitiers argumentam que a *synderesis* não pode se extinguir no homem, uma vez que ela é da sua essência. Em contraste, novamente, apenas Guilherme de Auvergne se insurge contra essas teorias, alegando que a *synderesis* pode se extinguir em determinados homens.

Com este pano de fundo, avançamos agora para além das propriedades da *synderesis*, pois examinaremos os textos que passaram a tratar, outrossim, da sua natureza. A inclusão dessas discussões sobre a natureza ou essência da *synderesis* é de grande relevância para o nosso estudo, pois reflete uma mudança de paradigma. Essa transformação culminou, efetivamente, na redação do primeiro Tratado Sobre a *Synderesis* por Felipe, o Chanceler[365].

---

[365] Embora a *auctoritas* de Felipe sobre a Universidade de Paris não fosse indiscutível, sua influência foi significativa, ainda que sujeita a questionamentos e disputas. *Cf.* FLANNERY, S.J., Kevin L. Synderesis, Conscientia, and Human Rights. *In:* ANGLER, Rom; BENSON, Iain T.; RETTER, Mark D. (ed.). *The Cambridge Handbook of Natural Law and Human Rights*. Cambridge: Cambridge University Press, 2023, p. 61-73.

2.3 FELIPE, O CHANCELER, E O PRIMEIRO TRATADO SOBRE A *SYNDERESIS*

No contexto do florescimento intelectual característico da Idade Média, emergiu a figura de Felipe, o Chanceler (*ca.* 1160–1236), que ficou conhecido dessa maneira justamente por ser o chanceler da Notre-Dame de Paris entre 1217 e 1236, e exercer influência sobre a Universidade de Paris. A sua obra seminal, intitulada *Summa de Bono*[366], composta por volta de 1233 e 1234, representa um empreendimento para a retomada do pensamento de Aristóteles no contexto escolástico[367]. Nela, o Chanceler, não apenas reinterpreta as noções aristotélicas de *ens* e *unum*, mas também enriquece a tábua ontológica ao introduzir os conceitos de *verum* e *bonum*, estabelecendo assim a teoria que é conhecida como a doutrina dos transcendentais[368]. Embora menos conhecidas, as suas contribuições no campo da psicologia presentes nessa mesma obra são igualmente significativas para a época, mais particularmente aquelas que tangem ao desenvolvimento do conceito de *synderesis*[369]. Com efeito, é imperativo reconhecer que foi ele quem, de forma quase pioneira, delineou o primeiro tratado formal sobre a *synderesis*, estabelecendo as questões que seriam posteriormente discutidas por outros escolásticos, como Alexandre de Hales, Odo Rigaud, Santo Alberto Magno, Pedro de Tarentaise e Santo Tomás de Aquino[370].

A originalidade de Felipe, o Chanceler, em relação ao que vimos até agora, manifesta-se, primariamente, ao adentrar em um terreno ainda não explorado por outros pensadores

---

[366] PHILIPPI CANCELLARII PARISIENSIS. *Summa de bono.* Berne: Francke, 1985. As citações as quais tivemos acesso dessa edição crítica editada por Nikolaus Wicki, em dois volumes, são de natureza indireta, uma vez que não tivemos acesso à obra. Quanto aos manuscritos, como já dissemos, estão disponíveis na obra de Dom Lottin. *Cf.* LOTTIN, O.S.B., Odon. Syndérèse et conscience aux XII^{e} et XIII^{e} siècles. *In:* LOTTIN, O.S.B., Odon. *Psychologie et morale aux XII^{e} et XIII^{e} siècles.* t. II. p. I. Louvain: Abbaye du Mont César; Gembloux: Duculot, 1948, p. 140-156.

[367] *Cf.* CROWE, Michael Bertram. *The Changing Profile of the Natural Law.* The Hague: Martinus Nijhoff, 1977, p. 130.

[368] *Cf.* POUILLON, Henri. Le Premier Traité Des Propriétés Transcendantales: La «Summa de Bono» Du Chancelier Philippe. *Revue Néoscolastique de Philosophie*, vol. 42, p. 40-77, 1939.

[369] *Cf.* CROWE, Michael Bertram. *The Changing Profile of the Natural Law.* The Hague: Martinus Nijhoff, 1977, p. 130.

[370] *Cf.* MCCLUSKEY, Colleen; CELANO, Anthony. Philip the Chancellor. *In:* ZALTA, Edward N.; NODELMAN, Uri (orgs.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy.* Spring 2024. [*s.l.*]: Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2024. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/philip-chancellor/. Acesso em: 17 maio 2024. Flannery, S.J., afirma que Santo Tomás de Aquino nunca cita Felipe, o Chanceler, em suas obras, apesar de adotar muitas das posições em relação à *synderesis* que correspondem de perto ao que se encontra na *Summa de bono*, muito provavelmente porque o costume da época era de não citar contemporâneos ou quase contemporâneos. *Cf.* FLANNERY, S.J., Kevin L. Synderesis, Conscientia, and Human Rights. *In:* ANGLER, Rom; BENSON, Iain T.; RETTER, Mark D. (ed.). *The Cambridge Handbook of Natural Law and Human Rights*. Cambridge: Cambridge University Press, 2023, p. 61-73.

medievais, isto é, o da natureza da *synderesis*. Neste primeiro tratado, pois, ele questiona em primeiro lugar se a *synderesis* é uma potência da alma ou um *habitus connaturalis* presente nela desde o princípio e, secundariamente, se ela é uma potência da alma que pertence à esfera da *ratio superior* ou da *ratio inferior*, retomando as divisões propostas por Santo Agostinho no *De Trinitate* e revisitadas por Pedro Lombardo nas *Sententiæ*. Outras duas questões também são discutidas por ele, mais exatamente aquelas relacionadas às propriedades da *synderesis* que outros pensadores exploraram antes dele e que nós vimos mais acima. A título de *pro memoria*, quanto a essas duas questões, a primeira é se a *synderesis* pode pecar, e a segunda é se ela pode se extinguir em uma alma. Com efeito, os questionamentos colocados por Felipe, o Chanceler, não apenas marcam um ponto de partida para os seus sucessores, mas também estabelecem uma continuidade e complementariedade com as tradições que ele tinha como fonte para as suas reflexões. Justamente com essa motivação, passamos agora a explorar cada uma das questões por ele discutidas, que estão disponíveis nos manuscritos *Padoue Ant. 156*; *Bruges Ville 236*; *Paris Nat. lat. 3146* e *Paris Nat. lat. 16387*. Comecemos, então, por explorar a primeira dessas questões, isto é, se a *synderesis* é uma potência da alma ou um *habitus connaturalis*, que existe na alma desde o princípio.

2.3.1 Se a *synderesis* é uma potência da alma ou um *habitus connaturalis*, que existe na alma desde o princípio

Antes de apresentar a solução à questão se a *synderesis* é uma potência da alma ou um *habitus connaturalis*, que existe na alma desde o princípio, Felipe, o Chanceler, ocupa-se em apresentar as objeções que são a favor da *synderesis* ser uma potência da alma. A primeira objeção é fundamentada no texto da *Glossa*, aqui atribuída a São Gregório Magno[371], no qual a razão, o apetite irascível e o apetite concupiscível são potências da alma, o que leva a considerar a *synderesis* também como tal. A segunda objeção tem como fundamento o *Commentariorum in* Malachiam *Prophetam*, atribuído a São Jerônimo, mais particularmente da passagem na qual

---

[371] Curiosamente, Felipe, o Chanceler, atribui aqui o texto da *Glossa* a São Gregório e não a São Jerônimo. Isso, segundo Dom Lottin, pode ser verificado nos quatro manuscritos: *Padoue Ant. 156*; *Bruges Ville 236*; *Paris Nat. lat. 3146* e *Paris Nat. lat. 16387.* Ademais, na *Summa Theologiæ* de Alexandre de Hales, que veremos mais à frente, na qual ele segue as reflexões de Felipe, o Chanceler, isso permanece.

a esposa da juventude mencionada pelo oráculo de Iahweh é identificada com a lei natural, isto é, aquela lei escrita no coração e que é própria a todos os homens[372]. Mais adiante, o objetor menciona que essa mesma lei se une ao espírito de cada homem, utilizando-se da citação da Epístola de São Paulo Apóstolo aos *Romanos* VIII, 26, que também se encontra no texto da *Glossa*, apresentando-o não apenas como espírito, mas como *spiritum rationalem*, que é, segundo o objetor, uma potência da alma voltada para Deus, pois foi Ele mesmo que a deu ao homem, podendo ser, portanto, somente a *synderesis*. A terceira, a quarta e a quinta objeções consideram a *synderesis* como uma potência da alma por oposição. Vejamos. Quanto à terceira, por existir uma potência da alma chamada intelecto que contempla a verdade, deve necessariamente existir uma outra que esteja inclinada ao bem. Referente à quarta, pela sensualidade inclinar a razão à busca de bens mutáveis e a evitar os males que lhes são opostos, a *synderesis*, por sua vez, inclina a razão a buscar o bem absoluto e a afastar o mal absoluto. Disso, pela sensualidade ser uma certa potência da alma motiva da parte inferior, deve necessariamente haver outra que seja para o bem absoluto. Quanto à quinta e última objeção, é afirmado que, quando São João Damasceno distingue vontade natural e vontade deliberada, prontamente se deve concordar que a *synderesis* não pode ser a vontade deliberada, pois a deliberação faz parte do livre-arbítrio. Sendo uma vontade natural, a *synderesis*, portanto, deve ser considerada como uma potência da alma[373].

Em seguida, são elencadas as objeções que concorrem para a *synderesis* ser considerada um *habitus.* As três primeiras objeções consideram que podemos chegar a essa conclusão por oposição. Primeiramente, afirma-se que a *synderesis* é oposta à potência da alma denominada *prohairesis*, isto é, ao *habitus* pelo qual a vontade deliberativa é regida, do que se pode concluir que *synderesis* também é um *habitus connaturalis* à própria potência, pelo qual

---

[372] *Cf. Ml* II, 13-16.

[373] Particularmente, na nossa perspectiva, o objetor está se referindo à obra *De Fide Orthodoxa,* na qual lemos: "θέλημα ἐστὶν ὀρεξις λογικὴ τε καὶ ζωτική, μόνον ἡρτημένη τῶν φυσικῶν. Ὥστε ἡ μὲν θέλησις ἐστιν ἡ αὐτὴ ἡ φυσική, ζωτικὴ τε καὶ λογικὴ ὀρεξις πάντων τῶν τῆς φύσεως συστατικῶν, ἡ ἁπλὴ δύναμις. […] Βουλὴ δὲ ἐστὶν ὀρεκτικὴ ζήτησις, περὶ τῶν ἐφ' ἡμῖν πρακτῶν γινομένη·. βουλεύεται γὰρ, εἰ ὀφείλει μετελθεῖν τὸ πρᾶγμα, ἢ οὔ·". *Cf.* SANCTI IOANNIS DAMASCENI. *Expositio accurata Fidei Orthodoxæ*, 187B-188B, II, 22. *In:* SANCTI IOANNIS DAMASCENI. *Opera omnia.* t. I. Paris: J.-P. Migne, 1864. "Esse querer natural: um desejo racional e vital ligado unicamente aos objetos naturais. De tal forma que é esse apetite natural e racional um estado simples de faculdade. […] se isso [i.e. determinada intenção] depende de nós, vem o projeto, também chamado de deliberação. Deliberamos se cabe ou não a nós nos envolvermos com determinado assunto". SANCTI IOANNIS DAMASCENI. *A fé ortodoxa.* Curitiba: Santo Atanásio, 2020, p. 208-209. "A vontade natural é um desejo tanto racional quanto vital que depende unicamente do que é natural. A vontade é a mesma potência natural, vital e racional do desejo, a simples potência de tudo o que constitui a natureza. […] A deliberação é uma busca desejada sobre o que está em nosso poder de realizar. Deliberamos se devemos ou não seguir adiante com um assunto". Tradução nossa da língua grega.

a vontade natural é orientada ao bem absoluto. Em segundo lugar, diz-se que o *fomes*, que inclina o livre-arbítrio ao mal, é caracterizada como um *habitus*, motivo pelo qual a *synderesis*, que inclina ao bem, também deve ser considerada como tal. Por fim, na terceira objeção é afirmado que, da mesma maneira que existe uma certa luz nos sentidos que é separada da potência receptiva sensitiva, assim também existe uma certa luz no intelecto que é separada da potência inteligível e ainda uma certa luz no *affectus* que é separada da potência motiva. Segundo o objetor, isso significa dizer que, uma vez que a *synderesis* é aquilo que ocupa o lugar da luz e acende o *affectus*, ela não é uma virtude, mas um *habitus*.

Diante desse panorama, Felipe, o Chanceler, precisa elaborar a sua solução. Ele tem diante de si as objeções necessárias para sustentar que a *synderesis* é tanto uma potência da alma, como um *habitus.* Isso, de fato, é um problema que, em até certo ponto, justifica os pensadores que o antecederam não terem entrado nesta seara da natureza da *synderesis* e ficarem apenas naquela de suas propriedades, pois muito provavelmente ainda não tinham o arcabouço necessário para prover uma resposta. Todavia, o Chanceler, parece estar disposto a resolver tal problema. Ele propõe uma solução que complementa e harmoniza as duas posições, chegando à expressão de que a *synderesis* é, por essência, uma: *potentia habitualis*[374]. Entretanto, disso ainda pode restar a seguinte dúvida: de um *habitus* adquirido ou inato? Motivo pelo qual Felipe logo esclarece, dizendo que a *synderesis* não é uma potência de um *habitus* adquirido, mas sim de um *habitus innatus*[375]. Dessa maneira, ele consegue arrematar a sua solução para a questão explicando que a *synderesis* pode ser potência àquilo que se comporta como potência, e pode ser *habitus* quando aplicada àquilo que se comporta como *habitus*.

Vejamos agora como Felipe, o Chanceler, responde às objeções. Quanto àquelas que foram apresentadas considerando a *synderesis* ou uma potência da alma ou um *habitus* meramente por oposição, Felipe responde dizendo que pelo fato da *synderesis* ser uma *potentia habitualis*, ela está em disparidade quando considerada em oposição ao que foi elencado, o que significa dizer que não é necessariamente oposta e que, desse modo, as objeções podem ser desconsideradas. Entretanto, quanto às objeções fundamentadas nas Sagradas Escrituras,

---

[374] Uma vez que existem muitas teorias diferentes nesse período, é importante sinalizarmos que, em São Jerônimo, como vimos, *synderesis* e *conscientia* aparecem como conceitos equivalentes. Essa visão, contudo, posteriormente será diferenciada por outros pensadores medievais, incluindo Santo Tomás de Aquino. Propriamente, o *Doctor Angelicus* dirá que a *synderesis* é um *habitus* infalível que jamais pode ser extinguido, ao passo que a *conscientia* é um ato.

[375] Sobre essa questão da *synderesis* ser apresentada como um *habitus* ora *connaturalis* e ora *innatus*, veremos mais adiante.

Felipe, o Chanceler, diz que é possível provar que a *synderesis* é uma potência, quando se considera a *proheresis* e a propensão ao *fomes*, bem como que ela é um *habitus*, quando se considera por analogia. Porém, ele reforça, dizendo que, ao fim e ao cabo, se alguém perguntar sobre a natureza da *synderesis*, deve-se dizer que ela é uma *potentia habitualis.* Além disso, Felipe se detém em clarificar particularmente a quinta objeção, na qual se diz que a *synderesis* é uma potência da alma, e a terceira objeção, na qual se afirma que a *synderesis* é um *habitus.* Quanto ao primeiro caso, ele explica que a *synderesis* não é idêntica à vontade natural, porque ela deseja apenas os bens para qual a alma racional é direcionada, enquanto que a vontade natural, na interpretação que ele faz de São João Damasceno, é direcionada aos bens racionais, naturais e vitais. Na nossa perspectiva, ele esclarece essa questão porque que a *synderesis* deseja apenas o bem racional num sentido em que ela se volta, por exemplo, à virtude, ao passo que a vontade natural, além de se voltar para a virtude, volta-se também para os alimentos saudáveis que ajudam a manter o corpo em bom estado e ao ar puro para respirar[376]. Quanto ao segundo caso, o Chanceler explica dizendo que tal argumento dá a ideia de que a *synderesis* é um *habitus* separado da potência da alma, motivo pelo qual, deve-se considerá-la como uma luz intrínseca que, juntamente com a potência, constitui uma só coisa justamente porque não podem ser dissociáveis.

É pertinente observar, como aponta Dom Lottin que, embora a criação da expressão *potentia habitualis* possa ser atribuída a Felipe, o Chanceler, a ideia subjacente a ela já estava presente em escritos precedentes atribuídos a Guilherme de Auxerre e Godofredo de Poitiers. Vejamos cada um deles. Guilherme de Auxerre, em sua obra intitulada: *Summa Aurea*, quando discutiu a definição de livre-arbítrio, considerou-o como *facultas voluntatis et rationis*, articulando que: *facultas, id est facilis potentia, id est potentia facile volendi*. Em outras palavras, nessa formulação de Guilherme de Auxerre, a locução *potentia facilis* sugere a noção de uma capacidade que não apenas está disponível, mas que possui uma predisposição inclinada para agir de uma determinada maneira. Godofredo de Poitiers, por sua vez, declarou que: *facultas ad peccandum nihil aliud est quam potentia facile peccandi*. Nessa formulação, mais uma vez temos a ideia de uma inclinação que está prontamente disposta, mas nesse caso, em

---

[376] Guardemos essa aproximação da *synderesis* à vontade feita por Felipe, o Chanceler. Ela será importante para compreendermos como São Boaventura de Bagnoregio e Santo Tomás de Aquino desenvolvem as suas próprias teorias.

particular, para o pecado[377]. Ambos os casos convergem para uma predisposição inclinada para uma determinada ação que prontamente pode ser executada. De resto, eles culminam na expressão *potentia habitualis* de Felipe, o Chanceler, descrita por ele mesmo como *facilis ad actum*, ou seja, predisposta para a ação. Ao fim e ao cabo, fica evidente que o Chanceler está auxiliando na construção do itinerário intelectual da época quando explora a natureza da *synderesis*, principalmente porque estabelece um marco conceitual para as especulações posteriores.

2.3.2 Se a *synderesis*, sendo considerada como uma potência da alma, ela pode ser a mesma potência ou não do livre-arbítrio ou da razão

A segunda questão colocada por Felipe, o Chanceler, dá-se em consequência da primeira, pois, se a *synderesis* é considerada uma potência da alma, agora se deseja saber se ela pode ou não ser a mesma potência do livre-arbítrio ou da razão. A primeira objeção em favor da *synderesis* não ser a mesma potência é apresentada a partir do texto da *Glossa*[378], no qual São Jerônimo afirma que, em analogia à Águia, a *synderesis* é a quarta potência que está acima e que não se mistura com as outras três, porque as corrige dos erros. Sendo uma dessas três potências a própria razão, a *synderesis* deve ser algo externo à razão, já que elas não se misturam. Quanto à segunda objeção, é retomada a ideia de Santo Agostinho que teoriza sobre a razão ser dividida em duas partes: uma *superior* e outra *inferior*, explicando que, enquanto uma peca pelo consentimento, a outra peca pelo prazer, mas a *synderesis*, entretanto, sempre murmura contra o mal, isto é, contra o pecado, ou seja, ela não é uma parte da razão e só pode ser uma potência separada da razão. Mas, contra essa ideia sustentada nessas duas objeções, são elencadas diversas passagens das Sagradas Escrituras fundamentadas na *Glossa* de São Jerônimo, na *Glossa* de São Gregório Magno e na *Glossa* interlinear[379]. A primeira dessas

---

[377] *Cf.* LOTTIN, O.S.B., Odon. Syndérèse et conscience aux XII^{e} et XIII^{e} siècles. *In:* LOTTIN, O.S.B., Odon. *Psychologie et morale aux XII^{e} et XIII^{e} siècles*. t. II. p. I. Louvain: Abbaye du Mont César; Gembloux: Duculot, 1948, p. 139, nota n.º 1.

[378] Aqui novamente Felipe, o Chanceler, atribui a *Glossa* a São Gregório Magno. Sobre isso, *cf.* nota n.º 371.

[379] No texto do manuscrito Felipe, o Chanceler, menciona apenas o termo *Glossa*. É Dom Lottin, em seu comentário, que usa a expressão *Glossa* interlinear para diferenciá-la das outras duas e pressupõe que Felipe, o Chanceler, tinha mais de uma à sua disposição. *Cf.* LOTTIN, O.S.B., *op. cit.*, p. 142.

passagens é esta: "guardai o vosso ser inteiro, o espírito, a alma e o corpo"[380]. No texto clássico de São Jerônimo, ele se refere à parte atribuída à Águia como sendo o *espírito*, que pode ser lido em diversas passagens das Sagradas Escrituras. Segundo o objetor, sobre a Profecia de *Ezequiel*, a *Glossa* de São Gregório Magno reforça a ideia do texto de São Jerônimo, donde se compreende que o *espírito* mencionado é a *synderesis*, mas a *Glossa* interlinear acrescenta a exortação de São Paulo Apóstolo: "renovai-vos no espírito da vossa mente"[381], para justificar que a *synderesis* não é senão a própria razão, já que ela não pode ser a alma, que é o que nos faz viver, e nem o corpo, que é o que nos faz sermos visíveis e tangíveis. Após, também são apresentadas outras passagens bíblicas[382] que justificam a ideia de que a *synderesis* só pode ser a razão porque só podem existir apenas três potências motivas da alma.

Diante disso, temos novamente um problema entre objeções que fundamentam duas perspectivas opostas. O texto do manuscrito não deixa claro se é o objetor que inicia uma espécie de resposta ou se é o próprio Felipe, o Chanceler, que assim o procede. Convém, no entanto, mencionar que não há uma distinção no início desse parágrafo no manuscrito com as palavras *responsio* ou *solutio*, termos que caracterizam a ideia do *magister* para uma determinada questão. No entanto, Dom Lottin deixa uma linha em branco para separar um texto do outro, o que não é comum nesta transcrição do manuscrito, pois é o único lugar em que isso pode ser observado, o que nos leva a supor que pode se tratar de um esclarecimento de Felipe, o Chanceler, tal qual vimos na primeira questão, na qual duas teorias foram conciliadas em uma[383]. Quanto ao emprego do termo *responsio*, de fato, ele será feito logo após novas dúvidas surgirem a partir do esclarecimento que agora é feito a partir das duas perspectivas opostas que foram levantadas pelas objeções e pelo elenco das passagens bíblicas.

O texto dos manuscritos apresenta, então, que para justificar a *synderesis* como apenas uma parte da razão, essa própria razão deve ser entendida amplamente, isto é, em um modo que compreenda toda a potência motiva da alma racional. Isso tem a ver, pois, com o princípio da vida comum às plantas e aos animais, que faz com que seja necessário guardar o ser inteiro – espírito, alma e corpo –, como exorta São Paulo Apóstolo, na Primeira Epístola aos *Tessalonicenses*. Destarte, se se compreende a razão juntamente com as partes concupiscível e

---

[380] I*Tes* V, 23.
[381] *Ef* IV, 23.
[382] *Mt* XIII, 33; *Jó* I, 17; e *Lc* X, 30.
[383] *Cf.* LOTTIN, O.S.B., Odon. Syndérèse et conscience aux XII^{e} et XIII^{e} siècles. *In:* LOTTIN, O.S.B., Odon. *Psychologie et morale aux XII^{e} et XIII^{e} siècles*. t. II. p. I. Louvain: Abbaye du Mont César; Gembloux: Duculot, 1948, p. 146.

irascível da alma para compreender toda a potência motiva, a *synderesis*, em parte, será essa mesma potência motiva e, em parte, será compreendida por si mesma enquanto é cognitiva. Contudo, se se compreende a razão em oposição às partes concupiscível e irascível da alma, de um modo em que essas também sejam potências da alma, então a *synderesis* será aquela parte da retidão das primeiras potências que Adão tinha no estado de inocência e que permaneceu como uma centelha que conduz o homem a Deus, para que a razão não fosse completamente inclinada às coisas temporais. Assim, é possível compreender três aspectos da *synderesis.* O primeiro é que ela é algo que, por si mesmo, murmura contra o pecado e contempla corretamente o bem em si. O segundo é que ela é algo voluntário. E o terceiro é que de todas as partes da alma, ela é aquilo que observa em relação ao bem. Disso, pode-se concluir que a *synderesis* não é uma potência separada das três partes da alma que são flexíveis, mas que existe nelas de modo inflexível, justamente por ser a mesma potência com cada uma delas. Quanto ao que se afirma na *Glossa* de São Jerônimo e na de São Gregório Magno, de que a *synderesis* está além e acima das três potências da alma, deve-se entender que isso ocorre segundo a razão, e não segundo a coisa ou a realidade, pois ela é inflexível no desejo pelo bem e na rejeição do mal, mas flexível em relação aos bens mutáveis, à virtude e à maldade. Quanto ao fato de se dizer que a *synderesis* está acima das três potências da alma, refere-se à sua nobreza em sentido forte, isto é, ser inflexível no desejo pelo bem e na repulsa do mal quanto a si mesmo, está acima daquilo que é flexível. Ademais, se considerarmos a razão, a inteligência, e as partes concupiscível e irascível como potências motivas, a inteligência se direciona sempre ao bem, sem se prender a bens particulares em suas ações. A razão, por sua vez, pode ser correta ou incorreta ao comparar os bens e males particulares. Assim, a razão enquanto inteligência é sempre correta, mas como imaginação, na maioria das vezes, é incorreta, ainda que possa ser correta em relação aos bens compreensíveis pelos sentidos. Portanto, a *synderesis* reside na razão enquanto inteligência. No entanto, se a razão for dividida em duas partes – uma comparada ao homem e outra à mulher – a *synderesis* pertence a nenhuma delas, pois está acima de ambas, assim como está acima das partes concupiscível e irascível da alma, que são compreendidas sob o apetite.

Destarte, temos uma via que harmoniza a *synderesis* com as três potências da alma, ou melhor, temos uma tese que complementa os quatro seres viventes da Profecia de *Ezequiel*. Mas antes de seguirmos propriamente com a *responsio magistralis* de Felipe, o Chanceler, como mencionamos, outras quatro questões são elencadas. A primeira questão se subdivide em duas, isto é, como se diz que a *synderesis* murmura contra o pecado, pois se alguém peca, ela se move em torno disso; e ainda, se ela deve se mover dessa maneira mesmo quando a vontade

natural não se move. A segunda questão é sobre qual movimento a *synderesis* tem enquanto corrige os erros das outras três potências da alma. A terceira questão se subdivide em duas, isto é, a primeira é para que a *synderesis* é necessária, sendo que a vontade natural está em todos os tipos de bens e faz tudo o que ela faz; e a segunda é sobre quais são os seus movimentos próprios, se esses movimentos são da cognição ou da *affectio* e em relação a quê. A quarta questão é sobre de que modo a *synderesis* é nomeada inteligência e por quem.

Apresentadas essas questões, agora é que Felipe, o Chanceler, segundo o texto do manuscrito, apresenta a sua *responsio magistralis*. Ele começa afirmando que a *synderesis* move o livre-arbítrio ao ditar o bem e evitar o mal. Movendo, pois, o livre-arbítrio ao bem comum, que se encontra em diferentes bens particulares, deve-se considerar que a *synderesis* não está no bem particular em si, mas sim no bem comum, uma vez que ela não realiza julgamentos deliberativos, mas sim executivos, principalmente porque o bem particular é determinado nela sem necessidade de deliberação. Embora a vontade natural e a *synderesis* estejam presentes nos bens racionais, a *synderesis* se relaciona com tais bens de maneira distinta, isto é, enquanto a vontade natural é uma potência em si e se volta também para outros bens, a *synderesis* é uma *potentia habitualis* que só está nos bens racionais. Efetivamente, a *synderesis* possui dois movimentos que lhes são próprios. Um movimento de cognição e outro de *affectio*, predominando esse último. Ademais, a *synderesis* não é impedida em seu ato por ser *facilis ad actum*, exceto quando em desobediência à razão. Por fim, a razão, embora também possa ser chamada de uma *potentia habitualis*, mas não tanto, pode ser impedida de ser *facilis ad actum* em julgamentos complexos.

Philippe Delhaye vê nessa *responsio* de Felipe, o Chanceler, uma solução para um dilema que ele tinha diante de si, isto é, o argumento da *auctoritas* patrística e a posição que a *synderesis* realmente ocupava. Em outras palavras, se por um lado Felipe não ousou romper com a *auctoritas* patrística que colocava a *conscientia* no mesmo nível das potências da alma, por outro lado, ele não via qual posição essa mesma potência ocupava em relação à razão e à vontade. Tal dilema, fez com que ele encontrasse uma fórmula conciliadora, isto é, que a *synderesis* é uma potência dotada de um *habitus*, uma *potentia habitualis*, cujo *habitus* tem a sua origem nas potências apetitivas e está ligado à vontade, possibilitando com que ela, mesmo depois do pecado original, continue inclinando sempre ao bem e murmurando contra o mal[384]. Com a fórmula *potentia habitualis* para designar a natureza da *synderesis*, o Chanceler chega

---

[384] *Cf.* DELHAYE, Philippe. *The Christian Conscience.* Nova York: Desclée Co., 1968, p. 111.

ao fim desse território ainda inexplorado e passa a discutir a terceira e a quarta questões de seu tratado, mais precisamente sobre as propriedades da *synderesis*. Tais questões, como mencionamos mais acima, já haviam sido discutidas pelos predecessores de Felipe, o Chanceler, durante o desenvolvimento dos primeiros ensaios de especulação sobre a *synderesis*. Por esse motivo, Felipe basicamente retoma as opiniões que haviam se consolidado, entretanto, é do nosso interesse explorá-las também porque ao menos uma das implicações que colocamos quando apresentamos o texto da *Glossa* de São Jerônimo, fica melhor esclarecida.

2.3.3 Se a *synderesis* pode pecar e se nela, por ser uma potência da alma, existe pecado

A terceira questão do Tratado Sobre a *Synderesis* de Felipe, o Chanceler, concentra-se, pois, na possibilidade da própria *synderesis* pecar e se nela, por ser uma potência da alma, existe pecado. A primeira das objeções apresentadas é fundamentada no texto da *Glossa* de São Jerônimo, com destaque para a equivalência entre a *synderesis* e a *conscientia.* Por isso, ao considerar que a *conscientia*, às vezes, está correta e, às vezes, está errada, necessariamente, por se equivalerem, a *synderesis* igualmente pode pecar porque, às vezes, erra[385]. A segunda objeção considera que a alma é punida em sua totalidade e que a pena eterna não lhe é devida, exceto pelo pecado. Isso significa dizer que a alma peca em suas potências motivas. Ora, sendo a *synderesis* uma dessas potências motivas, então, ela peca. Ademais, tendo como premissas que os contrários nascem na mesma potência e que virtude e vício são contrários; e aceitando que o dom da sabedoria é uma virtude, portanto, na *synderesis* também existe pecado. A terceira objeção diz respeito à oposição existente entre o *fomes* e a *synderesis* em relação ao bem. Sabemos que o *fomes* é um *habitus* mal, mas também sabemos que a *synderesis* é uma *potentia habitualis* em direção ao bem. Por isso, o pecado, seguindo a inclinação do *fomes*[386], também deve, por implicação, estar relacionado à *synderesis.*

Em sentido contrário ao que sustentam essas objeções que acabamos de ver, são apresentados três argumentos. O primeiro consiste no fato de que murmurar contra o pecado e

---

[385] Mais uma vez Felipe, o Chanceler, atribui a *Glossa* a São Gregório Magno. Sobre isso, c*f.* nota n.º 371.

[386] O termo *fomes* significa lenha, iniciador, faísca, no sentido literal da palavra, mas pode também significar a centelha ou o incitamento ao desejo maligno. *Cf.* DEFERRARI, Roy J.; BARRY, Mary Inviolata. *A Lexicon of St. Thomas Aquinas based on* The Summa Theologica *and selected passages of his other works.* Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1948, p. 432.

consentir ao pecado são opostos. Portanto, sendo a primeira ação própria da *synderesis*, a segunda ação não pode ser, do que podemos concluir que a *synderesis* não pode pecar. Já o segundo argumento afirma que por existir uma potência motiva da alma vegetativa e uma outra potência da alma sensitiva que sempre se move em direção aos seus objetos de desejo, deve existir também uma terceira que se mova ao objeto de desejo da alma racional que é o *summum bonum.* Essa terceira potência, portanto, só pode ser a suprema potência da alma, ou seja, a *synderesis.* Por fim, o terceiro argumento diz respeito à *synderesis* se referir ao bem e ao mal segundo as diferenças comuns. De maneira geral, isso a distingue das virtudes deliberativas, mas como o pecado, por estar relacionado ao ato, está nos particulares pela omissão dos bens e transgressão dos males, conclui-se que ele não está na *synderesis.*

Em seguida, Felipe, o Chanceler, apresenta sua *responsio* para saber se a *synderesis* é uma potência segundo a qual existe o pecado na alma e se, por meio dela, existe mérito[387]. Felipe inicia sustentando que, se a *synderesis* for a mesma potência da alma que as outras três, diferenciando-se apenas no modo de operar, então, como tal, ela não peca, mas atua como um auxílio para o mérito, da mesma forma que a sensualidade desordenada induz ao demérito. Entretanto, considerando essa mesma potência sob um aspecto diferente, ela pode estar associada tanto ao mérito quanto ao demérito, na medida em que é flexível e pode se direcionar tanto para o bem quanto para o mal. O Chanceler prossegue argumentando que, se a *synderesis* for idêntica à inteligência ou se ela própria inclui algum *habitus*, deve-se afirmar que, em si mesma, ela não contém pecado. No entanto, ocorre que, quando a *synderesis* é precipitada de seu lugar e não exerce seu efeito sobre a parte inferior, ela é obscurecida devido ao pecado cometido pelo livre-arbítrio. Esse obscurecimento se dá porque, embora todas as potências da alma se ordenem para o mérito segundo seu modo próprio, elas podem cair em pecado por conta do livre-arbítrio que conduz à privação do mérito, fazendo com que recaiam na pena do pecado. Portanto, o pecado do livre-arbítrio, que é a parte inferior, obscurece a *synderesis* e diminui a sua capacidade na medida em que o pecado aumenta[388].

---

[387] Mais uma vez, o texto da *responsio* não é sinalizado na transcrição do manuscrito.

[388] Em nenhum lugar da transcrição do manuscrito aparece o termo *responsio* para sinalizar o início da solução de Felipe, o Chanceler. É possível identificar que são postas as objeções, os argumentos em sentido contrário, um texto que é a *responsio*, e as respostas às objeções. Isso reforça ainda mais que o comentário que fizemos acima sobre certo esclarecimento antes da *responsio magistralis* foi feito por Felipe, o Chanceler, para de fato explicar e ainda assim sanar as futuras possíveis dúvidas, e não pelo objetor, simplesmente com a finalidade de elaborar mais questões.

Finalizando a questão, Felipe, o Chanceler, responde às objeções levantadas no início. Ao tratar da primeira delas, ele afirma que a *conscientia* se dá a partir da combinação entre a *synderesis* e o livre-arbítrio. Dessa forma, ele deixa claro que a *conscientia* não é a *synderesis*, o que significa propriamente a inexistência de uma equivalência entre as duas, e muitos menos a existência de pecado na *synderesis*. Ao responder à primeira parte da segunda objeção, Felipe afirma que, de fato, a alma é punida em sua totalidade. No entanto, essa punição decorre do fato de que a alma não alcança seu fim, enquanto que a *synderesis* continua murmurando contra o pecado. A pena do pecado atormenta a própria alma, impedindo-a de alcançar seu objetivo final, pois o pecado a corrompe internamente, mesmo que a pena em si não seja devida a ela. Ao responder à segunda parte da segunda objeção, o Chanceler esclarece que os dons e virtudes residem *in ratio et voluntate*, isto é, na razão e na vontade. O dom da sabedoria, segundo ele, reside na *ratio superior*, onde o pecado pode existir, uma vez que a sabedoria parece não subsistir sem a graça e a luz de Deus. Contudo, afirmar que o dom da sabedoria está na *synderesis* não implica que o pecado resida nela. Quando a alma peca em uma de suas potências, ela é privada dos dons de todas as potências. Portanto, embora a *synderesis* não peque por si mesma, ela pode ser privada do dom sabedoria, que é um dom gratuito. Em relação à terceira objeção, Felipe não a responde diretamente.

Antes de prosseguirmos, é interessante mencionarmos uma contribuição dada por Dom Lottin. Segundo ele, Felipe, o Chanceler, muito provavelmente conhecia a teoria de Guilherme de Auxerre sobre a possibilidade da *synderesis* pecar, que exploramos mais acima. Ainda que não faça menção a essa ideia ao discutir tal propriedade da *synderesis*, o Chanceler a refuta radicalmente ao tecer suas reflexões, unindo-se à concepção da *scintilla rationis* de Anselmo de Laon e ao *ius naturæ* dos primeiros Decretistas[389]. Dito isso, passemos, pois, à análise da discussão acerca da *synderesis* poder se extinguir de modo a não murmurar mais contra o pecado.

---

[389] *Cf.* LOTTIN, O.S.B., Odon. Syndérèse et conscience aux XII^{e} et XIII^{e} siècles. *In:* LOTTIN, O.S.B., Odon. *Psychologie et morale aux XII^{e} et XIII^{e} siècles*. t. II. p. I. Louvain: Abbaye du Mont César; Gembloux: Duculot, 1948, p. 150.

2.3.4 Se a *synderesis* pode se extinguir de modo a não murmurar mais contra o pecado

Na quarta questão levantada no Tratado Sobre a *Synderesis*, Felipe, o Chanceler, discute a extinção da *synderesis* de modo a não murmurar mais contra o pecado. No início, são apresentadas as objeções a favor e contra essa extinção. Embora tais objeções nos sejam familiares, já que Felipe as retirou das primeiras especulações sobre a *synderesis* que vimos mais acima, vejamo-las de maneira geral, mas, a título de *pro memoria*. As objeções favoráveis à extinção da *synderesis* consideram que isso se dá pelo acúmulo de pecados, que leva ao torpor espiritual e à perda de sua função contrária, como se vê nos hereges, nos condenados e no anticristo. Já as objeções contrárias à extinção total da *synderesis* se baseiam nas Sagradas Escrituras e nos argumentos de São Bernardo Claraval, os quais afirmam que a *synderesis* continua a murmurar contra o pecado, mesmo nos condenados e em situações extremas. Em seguida, o Chanceler oferece a sua *responsio magistralis*, de uma maneira um tanto quanto simples, afirmando que é necessário distinguir entre os condenados e os condenadores[390].

Propriamente, a solução para a discussão em questão está nas respostas de Felipe às objeções, que agora passamos a explorar. O Chanceler diz que quanto aos hereges, a *synderesis* não lhes é extinta, mas obscurecida porque eles estão em um erro de razão no âmbito dos particulares. Isso não significa, que eles não desaprovem o mal, mas sim que a *synderesis*, por se referir ao bem em geral, não é totalmente extinta, porque apenas tem o seu efeito obscurecido; e uma vez conhecido o erro, os hereges podem se converter. Retomando a questão sobre os opostos serem frutos de uma mesma potência da alma, ele traz à baila o *fomes* e a *synderesis.* Felipe afirma que o *fomes* pode ser removida pela plenitude da graça porque é somente um *habitus*, enquanto que a *synderesis*, por ser uma *potentia habitualis*, não pode ser facilmente extinta, porque ela é mais necessária. Mais ao final, o Chanceler apresenta as evidências bíblicas e teológicas para afirmar que a *synderesis*, embora enfraquecida pelo pecado, nunca é totalmente extinta nem mesmo no diabo e nos condenados eternamente. Nesses últimos, a *synderesis* até pode estar extinta em sentido absoluto quanto à inclinação ao bem e à desaprovação do mal, porém, de acordo com Felipe, o Chanceler, ela ainda permanece desaprovando o mal, particularmente no que diz respeito à pena eterna. Por isso, ao fim e a cabo, deve-se dizer que a *synderesis* sempre murmura contra o mal. Ora, com essas análises

---

[390] Nesta questão, a solução proposta por Felipe, o Chanceler, é precedida do termo *responsio*.

chegamos ao fim daquilo é considerado o primeiro Tratado Sobre a *Synderesis*. Cabe-nos agora, antes de avançarmos em nosso estudo, a título de *pro memoria*, tecer algumas considerações.

2.3.5 Algumas considerações

Não é demasiado repetir, as novas especulações introduzidas por Felipe, o Chanceler, bem como as reelaborações por ele efetuadas, em consonância com a maioria de seus predecessores, culminam na elaboração do primeiro Tratado Sobre a *Synderesis.* Tal desenvolvimento é notavelmente a fonte de influência para pensadores medievais que o sucederam, incluindo figuras como Alexandre de Hales, Odo Rigaud, São Boaventura de Bagnoregio e Santo Alberto Magno. Esses dois últimos, cerca de cem após Felipe, isto é, no século XIII, discutem a questão da *synderesis* seguindo a mesma estrutura. Primeiramente discutirão as questões relacionadas à sua natureza e depois às suas propriedades, conforme verificaremos mais adiante.

Ora, é interessante notar que um texto anônimo datado de aproximadamente 1231–1235, contemporâneo ao tratado de Felipe, o Chanceler, e presente no manuscrito *Douai 434*, trata das mesmas discussões e inclui uma outra sobre a *conscientia* de forma mais sistemática. Isso é justamente digno de nota porque Felipe, o Chanceler, como mencionamos, apenas definiu o termo *conscientia* como o resultado da combinação entre a *synderesis* e o livre-arbítrio. Muito provavelmente por conta desse manuscrito anônimo, segundo Dom Lottin, João de la Rochelle (1190–1245), mestre de São Boaventura de Bagnoregio, precisamente na *Summa de Vitiis*, revisitou as questões sobre a *synderesis* que precederam a formulação do tratado elaborado pelo Chanceler, empreendendo um esforço para definir o termo *conscientia*, cujas implicações poderemos verificar mais adiante[391]. Porém, antes disso tudo, devemos agora explorar as especulações que reelaboraram e revaloraram o conceito de *synderesis* a partir do tratado concebido por Felipe, o Chanceler. Mais precisamente, passaremos a explorar os tratados desenvolvidos por São Boaventura de Bagnoregio e Santo Alberto Magno sobre a *synderesis* e também sobre a *conscientia.* A inclusão da *conscientia* neste ponto é necessária, pois São

---

[391] *Cf.* LOTTIN, O.S.B., Odon. Syndérèse et conscience aux XII^{e} et XIII^{e} siècles. *In:* LOTTIN, O.S.B., Odon. *Psychologie et morale aux XII^{e} et XIII^{e} siècles*. t. II. p. I. Louvain: Abbaye du Mont César; Gembloux: Duculot, 1948, p. 170-171.

Boaventura e Santo Alberto seguirão caminhos distintos sobre o papel de cada um desses conceitos, o que influenciará diretamente a forma como Santo Tomás de Aquino considerará a *synderesis* ao longo de seu *corpus.*

2.4 A *SYNDERESIS* E A *CONSCIENTIA* SEGUNDO OS GRANDES MESTRES MEDIEVAIS ANTERIORES A SANTO TOMÁS DE AQUINO

Avançando em nossa investigação, emergem duas correntes fundamentais para a análise do Tratado Sobre a *Synderesis* a partir do que havia sido elaborado pelos pensadores medievais até então. A primeira dessas correntes, a Escola Franciscana de Paris, encontra sua expressão máxima na figura de São Boaventura de Bagnoregio, o *Doctor Seraphicus*. A segunda, é a de Santo Alberto Magno, o *Doctor Universalis*[392]. Enquanto São Boaventura de Bagnoregio, assim como a Ordem Franciscana de modo geral, era orientado pelos princípios fundamentais da filosofia e teologia de Santo Agostinho de Hipona, frequentemente com críticas severas a Aristóteles, mas ao mesmo tempo fazendo amplo uso da filosofia que dele derivava, Santo Alberto Magno foi o primeiro teólogo da Idade Média a encarar o aristotelismo de forma clara e incisiva. Ele concebeu e executou um grande plano de tornar toda a obra de Aristóteles compreensível e acessível ao Ocidente latino[393].

Ao elaborarem seus tratados sobre a *synderesis*, observamos já de início uma divergência metodológica significativa entre ambos os pensadores. São Boaventura de Bagnoregio discute primeiramente sobre a *conscientia* e depois sobre a *synderesis*. Diferentemente, Santo Alberto Magno se dedica inicialmente à análise da *synderesis* e subsequentemente à *conscientia*[394]. Diante disso, urge a questão: mas por qual motivo eles

---

[392] *Cf.* BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã:* desde as origens até Nicolau de Cusa. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 412;414.

[393] *Cf.* GRABMANN, Martin. *Mittelalterliches Geistesleben:* Abhandlugen zur Geschichte der Scholastik und Mystik. vol. 2. Müchen: Max Hueber, 1936, p. 70.

[394] *Cf.* SANCTI BONAVENTURÆ DE BALNEOREGIO. Commentaria in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi: in secundum librum sententiarum. t. II. Quaracchi: Ex Typographia Collegii S. Bonaventuræ, 1885, d. XXXIX; SANCTI ALBERTI MAGNI. Summa de Creaturis, secunda pars, quæ est de homine. Tractatus I. De homine secundum statum ejus in seipso. *In:* SANCTI ALBERTI MAGNI. *Opera omnia.* vol. XXXV. Paris: Borgnet, 1896, q. LXXI-LXXII.

assim procedem? Comecemos, pois, a nossa busca por tal solução a partir dos tratados sobre a *conscientia* e a *synderesis* de São Boaventura de Bagnoregio[395].

2.4.1 São Boaventura de Bagnoregio

A formação teológica de São Boaventura de Bagnoregio (1221–1274), conforme indicado por Étienne Gilson, deu-se entre os anos 1243 e 1248. Ela foi imbuída nos preceitos agostinianos sob a égide de Alexandre de Hales e, posteriormente, de João de la Rochelle. Embora seja plausível que São Boaventura também tenha sido exposto aos ensinamentos de figuras dominicanas como Hugo de Saint-Cher e Santo Alberto Magno, é certo que os mestres franciscanos desempenharam um papel preponderante para a sua erudição em Paris, com destaque para, além dos mestres mencionados acima, Gauthier de Château-Thierry, Odo Rigaud, Ricardo de Cornualha e João de Parma[396]. Dentre esses mestres de São Boaventura, temos que destacar, em particular, três deles, a saber, Alexandre de Hales, Gauthier de Château-Thierry e Odo Rigaud.

Alexandre de Hales, da Escola Franciscana de Paris, segundo Dom Lottin, retomou, possivelmente, as reflexões de Felipe, o Chanceler, em sua *Summa Theologiæ*, apresentando dois tratados distintos sobre a *synderesis* e a *conscientia.* O primeiro deles, localizado ao final da *I-II*, parece ter uma influência mais direta de Felipe, o Chanceler, pois combina a discussão da *synderesis* com a da *conscientia*. Esse primeiro tratado possui a mesma divisão, os mesmos argumentos a favor e em sentido contrário, além de reproduzir as objeções na mesma ordem e até mesmo nos mesmos termos. No entanto, há uma diferença no âmbito das soluções propostas para os problemas, as quais Alexandre de Hales tenta melhor esclarecê-las e simplificá-las[397]. Ao se questionar sobre se a *synderesis* é uma potência ou um *habitus*, o *Magister* Franciscano

---

[395] Não adotamos a ordem cronológica, até mesmo porque muito provavelmente São Boaventura de Bagnoregio tenha assistido às aulas de Santo Alberto Magno, como diremos mais à frente. Optamos por primeiramente considerar a teoria de São Boaventura de Bagnoregio e depois a de Santo Alberto Magno para deixar o texto mais coeso, principalmente porque o último capítulo da nossa pesquisa, no qual estudaremos o pensamento de Santo Tomás de Aquino, seguirá mais de perto o Tratado Sobre a *Synderesis* de Santo Alberto Magno.

[396] *Cf.* GILSON, Étienne. *La philosophie de Saint Bonaventure.* 2. ed. Paris: J. Vrin, 1943, p. 12-13.

[397] *Cf.* LOTTIN, O.S.B., Odon. Syndérèse et conscience aux XII^{e} et XIII^{e} siècles. *In:* LOTTIN, O.S.B., Odon. *Psychologie et morale aux XII^{e} et XIII^{e} siècles*. t. II. p. I. Louvain: Abbaye du Mont César; Gembloux: Duculot, 1948, p. 178.

responde tal qual Felipe, ou seja, que ela é uma *potentia cum habitu.* Quando levanta o problema se a *synderesis* é idêntica à razão ou à vontade, ou ainda se seria diferente dessas duas potências, primeiramente ele discute se ela é idêntica a razão e depois se é idêntica à vontade, apresentando argumentos que não estão na obra de Felipe, o Chanceler. A solução apresentada é consideravelmente simplificada, isto é, Alexandre de Hales afirma que a *synderesis* é ao mesmo tempo razão e vontade. Ela é uma razão que julga a moralidade das ações, isto é, a razão natural; e é vontade, mas vontade natural e não necessariamente deliberativa. Quanto à terceira questão, se a *synderesis* está sujeita a pecar, Alexandre retoma os argumentos do Chanceler, e simplifica a *responsio* dizendo que o pecado não está de acordo com a *synderesis* porque a razão natural, a vontade natural e a *synderesis* escapam dos erros da razão e vontade deliberativas. Baseando-se na *Glossa*, o *Magister* Franciscano conclui que a *synderesis* perde a sua posição porque não alcança o seu objetivo de inclinar ao bem e afastar o mal. Sobre a última questão, isto é, se a *synderesis* pode se extinguir em uma alma, Alexandre simplesmente retoma os argumentos e a solução de Felipe. Feitas essas considerações sobre a *synderesis*, Alexandre de Hales passa a discutir sobre a *conscientia.* Porém, sobre isso não é possível afirmar que ele retomou as ideias de Felipe, o Chanceler, porque esse último mal tocou no assunto quando escreveu o seu Tratado Sobre a *Synderesis.* No entanto, segundo Dom Lottin, é possível verificar tais argumentos na maioria dos artigos do manuscrito *Toulouse 737*, cuja identidade do autor é desconhecida[398]. Vejamos. Ao questionar se a *conscientia* é uma potência ou um *habitus*, Alexandre de Hales inicia a sua resposta afirmando que o termo *conscientia* pode designar três coisas, a saber: a) às vezes o objeto do qual somos conscientes (*id quod conscimus*), e nesse sentido a *conscientia* não é uma potência e nem um *habitus*; b) às vezes aquilo pelo qual somos conscientes (*id quod conscimus*), e, assim, a *conscientia* é um *habitus*, assim como o é a *scientia*; c) às vezes é a potência que serve de suporte aos diversos objetos dos quais somos conscientes (*potentia habens illud quod conscimus*), e, segundo ele, é assim que se diz que uma regra moral está escrita em nossa *conscientia*. Em seguida, ao se perguntar se esse *habitus* é inato ou adquirido, o *Magister* Franciscano responde dizendo que assim como se pode falar de "*scientia* habitual" e "*scientia* atual", da mesma maneira se pode falar de "*conscientia* habitual" e "*conscientia* atual" e que, enquanto a primeira é um *habitus* inato, a segunda é um *habitus* adquirido. À questão se a *conscientia* pertence à potência cognitiva ou motiva, Alexandre responde dizendo

---

[398] *Cf.* LOTTIN, O.S.B., Odon. Syndérèse et conscience aux XII[e] et XIII[e] siècles. *In:* LOTTIN, O.S.B., Odon. *Psychologie et morale aux XII[e] et XIII[e] siècles.* t. II. p. I. Louvain: Abbaye du Mont César; Gembloux: Duculot, 1948, p. 182-184.

que pertence a ambas e ao mesmo tempo. Ele justifica isso sustentando que a *conscientia* é desse modo conhecimento e reguladora da ação. Por fim, sobre as relações da *conscientia* com a *synderesis* e a lei natural, Alexandre de Hales une a *conscientia* à *synderesis* à parte inferior da razão com o objetivo de afirmar que o erro é acidental à *conscientia*, já que ela participa da infalibilidade da *synderesis.* À parte superior, ela toca à lei natural, que é o seu princípio diretivo, assim como um axioma é o princípio da *scientia* que se pode ter a partir dele. O segundo Tratado Sobre a *Synderesis* e a *Conscientia* de Alexandre de Hales está situado no contexto do Tratado Sobre as Leis e é reconhecido por François-Marie Henquinet, O.F.M., como derivado de outra fonte, mais particularmente do *Tractatus de Legibus et Præceptis*. Segundo Dom Lottin, a conciliação desse segundo tratado com o primeiro se mostra inviável por ser de outra fonte e, portanto, não será aqui por nós explorado[399].

Devido às implicações posteriores que exploraremos, cabe-nos agora, de modo geral, acrescentar a discussão de Gauthier de Château-Thierry, chanceler da Notre-Dame Paris entre 1246 e 1249, a partir do texto do manuscrito *Toulouse 737*, no qual discute extensivamente sobre a natureza da *conscientia.* Para o nosso caso, a importância dessa discussão reside propriamente em dois aspectos. O primeiro em ser uma fonte de informações e o segundo em apresentar a natureza da *conscientia.* Principalmente referente ao segundo aspecto, encontramos que Gauthier de Château-Thierry define a *conscientia* como uma faculdade dotada de um *habitus* natural idêntica à *synderesis*, mas com uma atividade diversa. A atividade da *conscientia*, portanto, não é voltada para Deus, mas para os objetos criados, que ela vê na luz de Deus ou da lei natural, ditando a maneira que se deve se comportar em relação a eles.

A influência de Odo Rigaud sobre São Boaventura é muito importante porque auxilia na compreensão de uma possível teoria *inatista*, tanto da *conscientia* como da própria *synderesis*. Em seu *Super Sententiis*, Odo Rigaud faz uma tentativa de conciliação entre as correntes de pensamento de sua época sobre a natureza da *synderesis*, mais exatamente entre Filipe, o Chanceler, e Alexandre de Hales. Na *solutio* que elabora para a questão da natureza da *synderesis*, Odo Rigaud parte da premissa de que a razão é considerada em um sentido amplo, de modo que abrange tanto a potência cognitiva quanto a motiva, podendo, assim, ser discutida de duas maneiras, isto é, como razão e como natureza. Enquanto razão, ela é deliberativa, ou seja, é o livre-arbítrio, que se inclina tanto para o bem quanto para o mal, e

---

[399] *Cf.* HENQUINET, O.F.M., François-Marie *apud* LOTTIN, O.S.B., Odon. Syndérèse et conscience aux XII[e] et XIII[e] siècles. *In:* LOTTIN, O.S.B., Odon. *Psychologie et morale aux XII[e] et XIII[e] siècles.* t. II. p. I. Louvain: Abbaye du Mont César; Gembloux: Duculot, 1948, p. 187.

deve ser acompanhada de *habitus acquisitis uel infusis*, isto é, adquirido ou infuso para guiá-la no caminho correto. Enquanto natureza, ela sempre se dirige ao seu verdadeiro fim, sendo uma potência teorética que tende ao verdadeiro e também uma potência prática que tende ao o bem. Entretanto, o *Magister* Franciscano afirma que a razão também necessita de um *habitus* conatural naturalmente ínsito[400], ou seja, uma luz que naturalmente ilumina o caminho para uma certa retidão moral que não pode ser removida pelo pecado, já que está na própria natureza do homem. Disso, Odo Rigaud conclui que é possível admitir duas coisas sobre a natureza da *synderesis*. A primeira é que ela é uma potência natural que por si só é movida para o bem, assim como a vontade natural sempre por si mesma se move para o bem. A segunda é que se pode admitir um *habitus* que regula essa potência e lhe é *naturaliter concreatum et insitum*, isto é, naturalmente cocriado e ínsito.

É certo de que agora temos em mente as nuanças inferidas por Odo Rigaud sobre a natureza da *synderesis*, bem como as considerações de Gauthier de Château-Thierry e de Alexandre de Hales. Diante desse panorama, devemos agora explorar diretamente o texto de São Boaventura de Bagnoregio, que trata da noção de *synderesis* no Livro II do seu *Super Sententiis* de Pedro Lombardo, particularmente na distinção XXXIX[401]. Entretanto, como vimos, os chamados *Super Sententiis* de Pedro Lombardo eram elaborados no início da vida acadêmica dos pensadores medievais, o que significa dizer que tais comentários ainda não comportavam as suas reflexões maduras sobre os assuntos discutidos. No entanto, particularmente a respeito de São Boaventura, conforme Douglas Langston, não há outra obra sua em que realize elaborações acerca da *synderesis* e da *conscientia*, motivo pela qual, justamente por ser diversa da de Santo Alberto, é considerada nos estudos acerca desses temas[402]. Assim sendo, a distinção XXXIX é dedicada a resolver o motivo pelo qual a vontade se deprava mais em seu ato do que qualquer outra potência[403]. Essa distinção é estruturada em dois artigos, sendo o primeiro o Tratado Sobre a *Conscientia* e o segundo o Tratado Sobre a

---

[400] O texto do manuscrito disponibilizado por Dom Lottin apresenta a frase: "*Hic autem habitus est connaturalis et ei naturaliter insitus*", isto é, esse *habitus* é conatural e naturalmente ínsito nela. Tradução nossa.

[401] *Cf.* SANCTI BONAVENTURÆ DE BALNEOREGIO. *Commentaria in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi:* in secundum librum sententiarum. t. II. Quaracchi: Ex Typographia Collegii S. Bonaventuræ, 1885, d. XXXIX.

[402] *Cf.* LANGSTON, Douglas. The Spark of Conscience: Bonaventure's View of Conscience and Synderesis. *Franciscan Studies*, New York, St. Bonaventure University, vol. 53, p. 79-95, 1993.

[403] "*Quare voluntas magis depravetar in suo actu quam aliqua alia potentia*". SANCTI BONAVENTURÆ DE BALNEOREGIO, *op. cit.*, d. XXXIX.

Synderesis. Para o Tratado Sobre a *Conscientia*, São Boaventura de Bagnoregio propõe uma tríade de questões, que agora passamos a explorar.

2.4.1.1 O Tratado Sobre a *Conscientia*

A primeira questão do Tratado Sobre a *Conscientia* de São Boaventura de Bagnoregio é sobre a natureza da *conscientia*[404], isto é, se ela pertence à parte do *intellectus* ou à parte do *affectus*[405]. Ao iniciar o desenvolvimento de sua solução, São Boaventura propõe três acepções para o termo *conscientia*, que, no seu ponto de vista, equivalem ser as mesmas acepções do

---

[404] *Cf.* SANCTI BONAVENTURÆ DE BALNEOREGIO. *Commentaria in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi:* in secundum librum sententiarum. t. II. Quaracchi: Ex Typographia Collegii S. Bonaventuræ, 1885, d. XXXIX, a. I, q. 1.

[405] Notemos o uso do termo *voluntas* e *affectus*, bem como de suas variações: a) Título da distinção XXXIX: "*Quare* voluntas *magis depravetar in suo actu quam aliqua alia potentia*". b) *Tratactio quæstionum: Et primo quæritur de ipsa conscientia, quæ est* voluntatis *quædam regula directiva.* […] *Primo quæritur de ipsa conscientia in comparatione ad subiectum, utrum scilicet sit ex parte cognitivæ, vel ex parte* affectivæ. c) *Quæstio I: Utrum conscientia teneat se ex parte intellectus, an ex parte* affectus. Itálicos nossos. É curioso notar que, ao examinarmos o texto da distinção XXXIX das *Sententiæ* de Pedro Abelardo, identificamos a predominância exclusiva do emprego do termo *voluntas*, bem como suas variações, já que o tema da distinção, que se concentra na indagação sobre a existência do pecado no âmbito da *voluntas*. *Cf.* PETRI LOMBARDI. *Sententiæ in IV libris distinctæ.* 3. ed. Grotaferrata: Collegi S. Bonaventuræ ad Claras Aquas, 1971, II, d. XXXIX. Curioso é Santo Alberto Magno seguir essa mesma perspectiva em seus comentários sobre essa distinção, e Santo Tomás de Aquino também, com exceção de dois casos nas objeções. *Cf.* SANCTI ALBERTI MAGNI. Commentarii in II Sententiarum. *In:* SANCTI ALBERTI MAGNI. *Opera omnia.* vol. XXXVII. Paris: Borgnet, 1894, d. XXXIX; SANCTI THOMÆ AQUINATIS. *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*. t. II. Paris: P. Lethielleux, 1929, d. XXXIX. Nós consultamos também o *Lexicon Bonaventurianum* (*Cf.* VICETIA, Antonii Mariæ a; RUBINO, Joannis a. *Lexicon Bonaventurianum Philosophico-theologicum in quo scholasticorum distinctiones et effata.* Vicenza: Ex Typographia Æmiliana, 1880.), acerca dos conceitos *affectus* e *voluntas*. Porém, a nossa dúvida sobre o porquê de São Boaventura de Bagnoregio utilizar tais termos como sinônimos não foi resolvida. Entretanto, ao verificar a discussão sobre o livre-arbítrio em Santo Tomás de Aquino, verificamos que tais termos eram intercambiáveis porque a vontade pode ser chamada de apetite intelectivo. Enquanto nos homens existe o apetite intelectivo, irascível e concupiscível, nos intelectos separados existe apenas o apetite intelectivo, e este é chamado de vontade. De acordo com Peter Nickl, entre os filósofos medievais o *affectus* é chamado, por vezes, de *voluntas*. Todavia, para eles, a distinção entre *intellectus* e *affectus* é clara. Enquanto o *intellectus* é uma potência que nos torna conscientes da realidade ao nosso redor de modo formal (*formaliter*) e não material (*materialiter*), ela nos permite abstrair, já o *affectus* é uma potência que tem a ver com a maneira com que algo afeta o *ens*. Ela é mais exatamente aquilo que os gregos chamavam de πάθος. *Cf.* NICKL, Peter. *Affectus* & *Intellectus*: A Medieval Point of View. *Philosophy Study,* vol. 5, n. 7, p. 349-355, 2015. Para esclarecer melhor, consideremos o seguinte: o *affectus* ocorre quando algo afeta o homem e ele responde com um desejo por aquilo que o afetou. O apetite do corpo, ligado à matéria, é assim chamado porque o homem é de certa forma movido por aquilo que desperta o seu apetite. Já o apetite da ordem intelectiva deve ser denominado "vontade". No cotidiano, muitas vezes chamamos o apetite do corpo de vontade, mas, propriamente falando, ele é um desejo. A vontade, por sua vez, manifesta-se, por exemplo, quando o homem se propõe a estudar, pois ele reconhece o valor intelectual contido em determinado livro (informação verbal). LOBO, Lúcio Souza. *Vontade.* Curitiba, 2024. (Comunicação pessoal).

termo *intellectus*, a saber, a potência de entender; o *habitus*; e o princípio do intelecto[406]. Embora seja possível tomar essas três acepções para falar de *conscientia*, o entendimento preferido pelo *Magister* Franciscano é o segundo porque a *conscientia* é um *habitus* que aperfeiçoa o intelecto prático, dirigindo as ações. São Boaventura acrescenta ainda e esclarece que, embora a *conscientia* e a *scientia* sejam *habitus* da potência cognitiva, elas se distinguem em seus objetivos. Ora, enquanto a *scientia* é a perfeição do *intellectus* que trata dos primeiros princípios, a *conscientia* aperfeiçoa o intelecto prático que dirige as ações. De resto, ecoando o pensamento de Aristóteles, São Boaventura de Bagnoregio enfatiza que o intelecto prático e o intelecto especulativo são a mesma potência, diferindo apenas na extensão, e que ambas não devem ser confundidas com o *appetitus* ou a *voluntas*, isto é, o apetite ou a vontade.

Prosseguindo para a segunda questão, São Boaventura de Bagnoregio pergunta se a *conscientia* é um *habitus innatus* ou *acquisitus*, isto é, inato ou adquirido[407]. O início da *responsio* é marcado pela afirmação de que quando são considerados os *habitus* cognitivos em geral, a posição platônica os defende simplesmente como inatos à alma, mas temporariamente esquecidos por conta do corpo. Essa posição é rejeitada tanto por Aristóteles quanto por Santo Agostinho de Hipona, motivo pelo qual São Boaventura de Bagnoregio apresenta três modos diferentes sobre como os *habitus* cognitivos se formam, sustentando que eles são de alguma maneira inatos e de algum modo adquiridos. O primeiro desses três modos, sugere que os *habitus* cognitivos são inatos no intelecto agente e adquiridos no intelecto possível. Por conta disso, a o *Magister* Franciscano insiste que a metáfora da *tabula rasa* de Aristóteles para o intelecto possível deve ser rejeitada, pois se o intelecto agente já possuísse o conhecimento, os sentidos não seriam necessários para transmiti-lo ao intelecto possível. Some-se a isso, São Boaventura também menciona que há dificuldade em compreender, ao mesmo tempo, como dizer que as *species* estão no intelecto agente, pois, segundo Aristóteles, precisamente no Livro III do *De Anima*, diz-se do intelecto possível que ele se torna todas as coisas, e do intelecto agente que ele faz todas as coisas. O segundo modo sobre como os *habitus* cognitivos se

---

[406] De acordo com Dom Lottin, São Boaventura de Bagnoregio tomou esses termos da *Summa Theologiæ* de seu mestre, Alexandre de Hales. *Cf.* LOTTIN, O.S.B., Odon. Syndérèse et conscience aux XII^{e} et XIII^{e} siècles. *In:* LOTTIN, O.S.B., Odon. *Psychologie et morale aux XII^{e} et XIII^{e} siècles*. t. II. p. I. Louvain: Abbaye du Mont César; Gembloux: Duculot, 1948, p. 203.

[407] *Cf.* SANCTI BONAVENTURÆ DE BALNEOREGIO. *Commentaria in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi:* in secundum librum sententiarum. t. II. Quaracchi: Ex Typographia Collegii S. Bonaventuræ, 1885, d. XXXIX, a. I, q. 2. Notemos o uso dos termos *natura* e *innatus*: a) *Tractatio quæstionum:* "*Secundo quæritur in comparatione ad originem, utrum scilicet sit a* natura*, vel ab acquisitione*". b) *Quæstio II:* "*Utrum conscientia, sit habitus* innatus*, aut acquisitus*".

formam, sugere que os *habitus* são inatos e adquiridos. Eles são inatos quanto ao conhecimento universal ou dos princípios, e são adquiridos quanto ao conhecimento particular ou conclusões. Para explicar isso, São Boaventura traz à baila as teorias de Aristóteles e Santo Agostinho. Enquanto o Estagirita, nos *Analytica Posteriora*, prova que o conhecimento dos princípios não é inato, mas sim adquirido pelos sentidos, pela memória e pela experiência, o Bispo de Hipona, no Livro XII do *De Trinitate*, sustenta que o conhecimento é adquirido pela percepção de uma luz incorpórea, similar à maneira como os olhos físicos percebem a luz corpórea. O terceiro modo, que para o *Magister* Franciscano é o mais correto, é sustentado pela teoria de que os *habitus* cognitivos são inatos em algum modo pela luz inserida na alma, uma luz que é natural; e adquiridos de algum modo pela *specie*. De acordo com São Boaventura de Bagnoregio, esse terceiro modo concorda tanto com a teoria de Aristóteles disponível nos *Analytica Posteriora*, como com a teoria de Santo Agostinho de Hipona presente no *De Trinitate*, uma vez que ambos também concordam com a teoria de que existe uma *lumen inditum*, isto é, uma luz posta na potência cognitiva que, outrossim, pode ser chamada de *naturale iudicatorium*, isto é, de julgamento natural que dirige os atos cognitivos e operativos. Ademais, o *Magister* Franciscano argumenta que assim como os primeiros princípios do conhecimento, os primeiros princípios morais também são inatos em nós. Ora, os primeiros princípios do conhecimento nos são inatos pela luz que é suficiente para conhecê-los após a recepção das *species*. Eles assim o são sem qualquer persuasão adicional devido à sua evidência, o que não acontece com as conclusões particulares da *scientia*, que são adquiridas. Da mesma maneira, o conhecimento dos primeiros princípios morais nos é inato, por conta do *naturale iudicatorium* que é suficiente para conhecê-los. Entretanto, existem certas ações que somos obrigados a realizar, as quais não conhecemos senão por instrução adicional, isto é, adquirida. São Boaventura de Bagnoregio avança dizendo que a *conscientia* é um *habitus* inato, porque, segundo Santo Agostinho de Hipona, o conhecimento de Deus está *naturalmente* inserido no homem. Disso decorre também a afirmação do *Magister* Franciscano de que a alma conhece a Deus, a si mesma e o que está em si mesma, sem o auxílio dos sentidos externos. Por isso, segundo ele, a teoria de Aristóteles de que nada está no intelecto que primeiro não estivesse nos sentidos, deve ser entendida em referência àqueles que têm existência na alma, por semelhança abstrata, e àqueles que são ditos estar na alma, de modo escrito. Isso, porque segundo o próprio Aristóteles, nada está escrito na alma, ou seja, não há pintura ou semelhança abstrata na alma. Por fim, São Boaventura de Bagnoregio arremata a sua *responsio* evocando mais uma vez a *auctoritas* de Santo Agostinho de Hipona, dizendo que, no *De Civitate Dei*, ele afirma que o *naturale iudicatorium* foi *inseruit*, isto é, inserido no homem por Deus.

A terceira questão do Tratado Sobre a *Conscientia* de São Boaventura é sobre estarmos obrigados a tudo aquilo que a *conscientia* indica como necessário para a salvação[408]. Em sua *responsio*, o *Magister* Franciscano explica que a *conscientia*, quando se refere a preceito ou proibição, e não a conselho ou persuasão, atua em três situações distintas. Na primeira situação, a *conscientia* dita, às vezes, algo em acordo com a lei divina que é necessário para a salvação. Nesse caso, ela obriga simplesmente e universalmente, pois concorda com o que foi dito e está obrigada que a ação seja realizada. Na segunda situação, a *conscientia*, às vezes, dita algo que não está de acordo com a lei divina. Aqui, ela obriga enquanto permanece, ou seja, deve-se ou abandonar o que foi dito ou cumpri-lo, dependendo da relação desse algo para com a salvação. Na terceira situação, a *conscientia*, às vezes, dita algo de encontro à lei divina, sem, no entanto, obrigar a uma ação em particular. Nesse caso, deve ser abandonada, pois, sendo errônea e em desacordo com a lei divina, enquanto permanece, ela coloca o homem para fora do estado de salvação. Persistir nela resulta em pecado mortal. Em conclusão, segundo São Boaventura, toda *conscientia* obriga a fazer o que dita ou a abandonar-se a si mesma, mas nem toda *conscientia* obriga a fazer o que dita, pois, pode ser errônea.

Finalizado essa tríade de questões acerca da noção de *conscientia* no pensamento de São Boaventura, podemos identificar algumas ideias principais. Em primeiro lugar, o *Doctor Seraphicus* afirma que a *conscientia* é um *habitus* que pertence ao *affectus* e não ao *intellectus*. Em segundo lugar, ele considera que a *conscientia* é um *habitus* em parte inato e em parte adquirido. Por fim, em terceiro lugar, em relação ao efeito da *conscientia*, isto é, se ela obriga, isso vai depender de cada situação em particular, tendo a lei divina como parâmetro. Com isso, fica evidente que a razão é tratada como um todo. Resta-nos, pois, explorar agora como São Boaventura de Bagnoregio concebe a noção de *synderesis.*

---

[408] *Cf.* SANCTI BONAVENTURÆ DE BALNEOREGIO. *Commentaria in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi:* in secundum librum sententiarum. t. II. Quaracchi: Ex Typographia Collegii S. Bonaventuræ, 1885, d. XXXIX, a. I, q. 3.

2.4.1.2 O Tratado Sobre a *Synderesis*

No segundo artigo da distinção XXXIX do Livro II do *Super Sententiis*, São Boaventura de Bagnoregio busca responder três questões sobre a *synderesis*[409]. A primeira questão é sobre a *synderesis* pertencer ao gênero do *intellectus* ou do *affectus*. Na segunda questão, ele pergunta se a *synderesis* pode ser extinta pelo pecado. E em terceiro lugar, se a *synderesis* pode ser corrompida pelo pecado. Vejamos agora como o *Doctor Seraphicus* articula a sua resposta para cada uma dessas discussões.

Para a primeira questão, São Boaventura afirma que existem muitas teorias sobre a distinção da *synderesis* em relação às potências da alma, bem como debates sobre as distinções entre outras potências[410]. Diante disso, ele prefere explicar os três sentidos de como isso acontece, com o objetivo de entender a natureza da *synderesis*, ou seja, se ela pertence ao gênero do *intellectus* ou do *affectus*. No primeiro sentido, o *Magister* Franciscano considera a *synderesis* como a parte superior da alma, aquela dedicada à contemplação divina e ao governo da parte inferior, esta última em referência aos apetites concupiscível e irascível. No entanto, ele identifica alguns problemas nesse sentido. O primeiro é que, segundo a *Glossa* de São Jerônimo, a *synderesis* não se envolve com o pecado. Ora, o pecado, para existir, tem relação com o ato da parte superior da razão, uma vez que a ação do homem consuma o pecado. Isso sugere, por sua vez, que a *synderesis* se envolve com o pecado, o que, obviamente, é contraditório. Além disso, sendo a parte superior orientada exclusivamente para Deus, enquanto o ato da *synderesis* se orienta tanto para Deus quanto para o próximo, de acordo com a lei natural, a *synderesis* não pode ser identificada com a parte superior da razão. O segundo sentido parte da premissa de que as potências racionais têm um duplo modo de agir: pelo *intellectus* e pelo *affectus*, operando tanto naturalmente quanto por deliberação. Assim como livre-arbítrio envolve a razão e a vontade se movendo deliberadamente, a *conscientia* e a *synderesis* se referem à razão e à vontade enquanto movidas de acordo com a natureza. Nesse contexto, São Boaventura distingue a *synderesis* como potência, a *conscientia* como *habitus* e a lei natural como objeto. Ele afirma que elas invariavelmente se inclinam para o bem, podendo ser tomadas

---

[409] SANCTI BONAVENTURÆ DE BALNEOREGIO. *Commentaria in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi:* in secundum librum sententiarum. t. II. Quaracchi: Ex Typographia Collegii S. Bonaventuræ, 1885, d. XXXIX, a. II.

[410] *Ibid.*, d. XXXIX, a. II, q. 1.

como a mesma coisa. Quanto ao livre-arbítrio, ele tem a capacidade de se inclinar, às vezes, para o bem e, às vezes, para o mal. De modo mais refinado, ele explica que a *synderesis* é um *habitus* em relação ao bem e ao mal universais; a *conscientia* lida com essas categorias em contextos particulares; e a lei natural abrange ambas, isto é, tanto aos universais quanto aos particulares.

Dessa forma, embora a *conscientia* diga respeito ao *habitus* que pertence ao *intellectus*, é necessário também, além dela e da *synderesis*, estabelecer, no homem, algo diretivo ou, então, que a *synderesis* pertence ao *affectus.* Por fim, no terceiro sentido, o *Magister* Franciscano afirma que desde a criação da alma, o *intellectus* é dotado de uma luz, o seu *naturale iudicatorium*, que guia ao conhecimento, enquanto que o *affectus* é dotado de um impulso natural que guia ao desejo. Assim como os objetos do conhecimento se dividem entre especulativos e práticos, a *conscientia* não dá nome ao julgamento, a não ser na medida em que dirige para ações morais; e a *synderesis*, por sua vez, não dá nome ao *pondus voluntatis*, a não ser na medida em que a inclina para o bem. Em outras palavras, o homem possui um apetite natural pelo bem, um *naturale pondus*, que faz com que a vontade seja direcionada para o bem. Em outras palavras, o termo *conscientia* pode ser tomado pela potência como tal *habitus* ou pelo *habitus* de tal potência. Da mesma maneira, a *synderesis*, embora, no uso comum do termo seja frequentemente entendida como uma *potentia cum habitu*, ela é inseparável do *habitus*. Ao fim e a cabo, ambos os termos são utilizados de forma intercambiável para descrever a potência da alma que incita ao bem e pertence ao *affectus*. Sobre essa resposta de São Boaventura, Delhaye afirma que o *Magister* Franciscano, como vimos, está na mesma esteira voluntarista de Felipe, o Chanceler, ao considerar a *synderesis* como uma potência da alma, particularmente, se ela pode ser a mesma potência ou não do livre-arbítrio ou da razão, chegando à conclusão de que a *synderesis* é uma *potentia cum habitu*, cujo *habitus* se origina nas potências apetitivas, estando ligada à *voluntas*. Em suma, Delhaye vê em São Boaventura, estritamente, a *synderesis* como um *habitus* da vontade ou, em sentido amplo, a vontade influenciada por esse *habitus*[411].

Para resolver o problema envolvendo a segunda questão sobre a *synderesis*, isto é, se ela pode ser extinta pelo pecado, São Boaventura de Bagnoregio propõe uma solução baseada na premissa de que ela, quanto ao ato, pode ser impedida, mas não extinta[412]. A razão é que,

---

[411] *Cf.* DELHAYE, Philippe. *The Christian Conscience.* Nova York: Desclée Co., 1968, p. 111-112.

[412] SANCTI BONAVENTURÆ DE BALNEOREGIO. *Commentaria in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi:* in secundum librum sententiarum. t. II. Quaracchi: Ex Typographia Collegii S. Bonaventuræ, 1885, d. XXXIX, a. II, q. 2.

sendo natural ao homem, a *synderesis* não pode ser totalmente erradicada. No entanto, seu ato pode ser temporariamente impedido. Isso ocorre devido à escuridão que impede a *synderesis* de murmurar contra o mal, como no caso dos hereges, que acreditam que o mal é, na verdade, um bem. Também entre os homens carnais, nos quais o ímpeto do prazer pode suprimir a razão, a *synderesis* é impedida de operar. Outro fator que pode impedir a *synderesis* de se inclinar ao bem é a dureza da obstinação dos condenados. Eles estão confirmados no mal e nunca mais podem se inclinar ao bem, isto é, possuem um impedimento eterno. Nesse caso, pode-se dizer que a *synderesis* está extinta, mas, absolutamente falando, não está, porque ela ainda murmura contra o mal. No entanto, esse murmúrio não tem o caráter de justiça, mas de punição, exaltando a justiça divina sem, contudo, levar ao arrependimento verdadeiro. Portanto, para São Boaventura, a *synderesis* pode ser impedida de seu ato, mas jamais será completamente extinta.

À terceira questão, para saber se a *synderesis* é suscetível de corrupção pelo pecado, São Boaventura de Bagnoregio propõe duas posições[413]. Em relação à primeira posição, ele diz que, de acordo com alguns pensadores, a *synderesis* representa a parte superior da razão, que, em relação ao ato, pode pecar. No entanto, segundo o *Magister* Franciscano, essa parte superior da razão pode se mover de dois modos distintos. De um modo, quando orientada para Deus e guiada pelas leis eternas, ela não peca. De outro modo, quando voltada para as potências inferiores, ela pode se desviar e ser corrompida pelo pecado, como no caso de Ário, que pecou em sua compreensão a respeito da Santíssima Trindade. Esse movimento que pode ser realizado de dois modos é visto por São Boaventura a partir do texto da *Glossa* de São Jerônimo que afirma que inicialmente a *synderesis* não peca, mas pode ser precipitada e perder o seu lugar. Avançando, o *Doctor Seraphicus* apresenta a segunda posição. Ele diz que outros pensadores afirmam que a *synderesis*, quanto a si mesma, sempre incita ao bem e murmura contra o pecado, enquanto estamos no estado de caminho, ou seja, na terra rumo aos céus. Segundo ele, esse é o motivo para outras teorias ainda sustentarem que a *synderesis* representa a vontade, que se move naturalmente e não pode ser corrompida pelo pecado em seu movimento natural, mas apenas em seu movimento deliberativo. Do que é possível concluir que a *synderesis* não pode ser corrompida pelo pecado, mas pode perder a sua capacidade de governar e dirigir, sendo precipitada pela culpa. O domínio da *synderesis*, portanto, depende tanto da retidão do governante quanto da obediência do governado, mas, quanto a si mesma, é sempre correta. É a

---

[413] SANCTI BONAVENTURÆ DE BALNEOREGIO. *Commentaria in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi:* in secundum librum sententiarum. t. II. Quaracchi: Ex Typographia Collegii S. Bonaventuræ, 1885, d. XXXIX, a. II, q. 3.

razão e a vontade que podem frequentemente se opor a ela, o que leva à sua precipitação, pois seu efeito e domínio sobre as outras potências deliberativas são repelidos e anulados por oposição. Ao fim e a cabo, São Boaventura de Bagnoregio afirma que essa segunda posição, sustentada por muitos pensadores, é a mais racional, o que, em outras palavras, representa a perspectiva que ele aceita para responder à questão acerca de se a *synderesis* é suscetível de corrupção pelo pecado.

Essa tríade de questões elaborada por São Boaventura de Bagnoregio sobre o artigo da *synderesis*, a *scintilla conscientiæ*, que acabamos de explorar, pode ser entendida, em síntese, da seguinte maneira. Quanto à sua essência, a *synderesis*, ao incitar ao bem, está situada no domínio do *affectus.* Quanto ao seu uso, em sentido absoluto, ela não pode ser extinta pelo pecado. Quanto ao abuso, ela pode ser corrompida pelo pecado na medida em que se volta para as potências inferiores, mas enquanto está voltada para Deus, ela nunca peca. Essas questões, conforme é possível verificar no estudo realizado por Dom Lottin, exerceram significativa influência sobre o pensamento filosófico e teológico durante a segunda metade do século XIII. Entre os pensadores sensibilizados, destaca-se o frade dominicano Pedro de Tarentaise – que posteriormente foi eleito Sumo Pontífice, adotando o nome de Inocêncio V. Mas além dele, outros pensadores da época, tais como os frades franciscanos Gauthier de Bruges, Guilherme de La Mare, Ricardo de Mediavilla, Simão de Lens, Pedro de João Olivi e Pedro de Trabibus, bem como o sacerdote do clero secular Henrique de Gand, foram igualmente influenciados pelas reflexões dessas questões[414]. No entanto, como já mencionamos, essa não foi a única corrente que tratou da *conscientia* e da *synderesis* no século XII, motivo pelo qual agora devemos explorar aquela elaborada por Santo Alberto Magno.

2.4.2 Santo Alberto Magno

No contexto da erudição medieval, a obra *Summa De Creaturis* de Santo Alberto Magno (*ca.* 1193–1280), escrita por volta de 1242 e, mais exatamente, o *De Homine*, configura-

---

[414] *Cf.* LOTTIN, O.S.B., Odon. Syndérèse et conscience aux XII^{e} et XIII^{e} siècles. *In:* LOTTIN, O.S.B., Odon. *Psychologie et morale aux XII^{e} et XIII^{e} siècles*. t. II. p. I. Louvain: Abbaye du Mont César; Gembloux: Duculot, 1948, p. 236-260.

se como um campo de estudo sobre a antropologia[415]. Nessa obra, notadamente nas questões LXXI e LXXXII, Santo Alberto Magno oferece um tratamento sistemático e profundo sobre a *synderesis* e a *conscientia*, diferenciando-se daquele apresentado por São Boaventura de Bagnoregio, que acabamos de estudar, a começar pela ordem de análise dos termos. Enquanto o *Doctor Seraphicus* tratou primeiramente sobre a *conscientia* e depois sobre a *synderesis*, o *Doctor Universalis* faz justamente ao contrário. Ainda que seguindo uma estrutura diferente, Santo Alberto também se dedica a solucionar uma tríade de discussões para cada um dos conceitos. Cabe-nos agora, então, explorar detalhadamente o modo pelo qual Santo Alberto Magno desenvolve as suas reflexões, primeiramente sobre a *synderesis* e depois sobre a *conscientia*.

2.4.2.1 O Tratado Sobre a *Synderesis*

No primeiro artigo, Santo Alberto Magno discute sobre a sua substância e a definição da *synderesis*[416]. Ele, então, apresenta argumentos de *auctoritas* e de razão que sustentam que a *synderesis* é uma potência da alma e, em seguida, os que sustentam que ela é um *habitus.* Vejamos cada um deles antes de explorarmos a solução para a pergunta e as respostas para cada argumento.

a) A natureza da *synderesis.*

Com o objetivo de justificar que a *synderesis* é, pois, uma potência, o objetor nos apresenta argumentos adicionais daqueles que vimos ao estudarmos o tratado elaborado por Felipe, o Chanceler. Inicialmente, Santo Alberto Magno recorre à *auctoritas* de São Basílio Magno (330–379), arcebispo da Capadócia em Cesareia, que, na sua *Homilia sobre o Início do Livro dos* Provérbios, articula que há em nós um certo *naturale anima judicium*, isto é, um

---

[415] *Cf.* SANCTI ALBERTI MAGNI. Summa de Creaturis, secunda pars, quæ est de homine. Tractatus I. De homine secundum statum ejus in seipso. *In:* SANCTI ALBERTI MAGNI. *Opera omnia.* vol. XXXV. Paris: Borgnet, 1896, q. LXXI.

[416] *Ibid.*, q. LXXI, a. 1.

julgamento natural da alma, pelo qual separamos o mal dos bens[417]. Esta propriedade é descrita como uma virtude da alma dotada de sementes de julgamento que são *naturaliter insita et inserta*[418], ou seja, naturalmente ínsitas e inseridas[419]. São Basílio Magno enfatiza que, ao cultivarmos essas sementes por meio de ensinamentos adequados, obtemos um julgamento correto e equilibrado. Entretanto, é importante notar que, na visão de Dom Lottin, Santo Alberto, conforme veremos mais abaixo, vê em São Basílio uma definição de *habitus* na

---

[417] *Cf.* SANCTI PATRIS NOSTRI BASILII, CASAREE CAPPADOCIE ARCHIEPISCOPI. Ομιλία εἰς τὴν ἀρχὴν τῶν Παροιμιῶν. Homilia in principium Proverbiorum, 97C-113A. *In:* SANCTI PATRIS NOSTRI BASILII, CASAREE CAPPADOCIE ARCHIEPISCOPI. *Opera omnia.* t. III. Paris: J.-P. Migne, 1885. Segundo Dom Lottin, São Basílio Magno utilizava a expressão κριτήριον φυσικόν, que pode ser encontrado traduzida por Alexandre de Hales, João de la Rochelle e João de Treviso como *naturale iudicatorium*. Ele insiste por conta de uma observação feita por Auguste Pelzer, à qual tivemos acesso, de que muito provavelmente Santo Alberto Magno não tenha recorrido diretamente ao texto de São Basílio, mas sim à tradução latina feita por Rufino. *Cf.* LOTTIN, O.S.B., Odon. Syndérèse et conscience aux XII^{e} et XIII^{e} siècles. *In:* LOTTIN, O.S.B., Odon. *Psychologie et morale aux XII^{e} et XIII^{e} siècles*. t. II. p. I. Louvain: Abbaye du Mont César; Gembloux: Duculot, 1948, p. 210; e PELZER, Auguste. Le cours inédit d'Albert le Grand sur la Morale à Nicomaque: Recueilli et rédigé par S. Thomas d'Aquin. *Revue Néo-Scolastique de Philosophie*, Louvain, Université catholique de Louvain, vol. 24, n. 96, p. 479-520, 1922.

[418] Como vimos, para falar da *synderesis,* o termo *insitus* já havia sido utilizado pelo *Magister* Franciscano Odo Rigaud ao se perguntar se a razão tem um *habitus acquisitis uel infusis,* isto é, adquirido ou infuso. Ele responde dizendo que a razão necessita de um *habitus connaturalis et naturaliter insitus,* isto é, conatural e naturalmente ínsito, e que esse *habitus* é *naturaliter concreatum et insitum*, isto é, naturalmente co-criado e ínsito. Mais uma vez, em Odo Rigaud, para se referir à natureza da *synderesis,* temos os termos *infusus* e *insitus*, e não o termo *innatus*.

[419] Rogério Miranda de Almeida explica que o tema da lógica, particularmente no que diz respeito à dialética, isto é, ao modo pelo qual se constitui o conhecimento, a alma é, conforme Aristóteles, uma *tabula rasa,* imbuída de um impulso originário que permite com que as afecções exteriores se imprimam sobre os órgãos dos sentidos, passando para a mente sob a forma de impressões materiais capazes de produzir uma representação. Segundo Almeida, é a alma que, por meio de sua potência racional, realiza o julgamento das diferentes representações, conferindo seu assentimento apenas àquelas que se apresentam de maneira clara e evidente, denominadas cataléticas. As representações cataléticas, por serem compreensivas e manifestas, estão no fundamento do processo cognitivo que, segundo os Estoicos, possui um caráter universal. Para mais, segundo Almeida, os Estoicos desenvolvem uma física baseada, além da matéria, no Λόγος. Para eles, o Λόγος é o princípio natural vivificante do mundo e forma das coisas, na medida em que essa forma se manifesta como princípio que as torna cognoscíveis. Uma de suas consequências é o conceito de λόγος σπερματικός, isto é, de razões seminais ou sementes do Verbo, que são as partículas da razão divina de onde provêm e de onde se desenvolvem todas as coisas. *Cf.* ALMEIDA, Rogério Miranda de. *A fragmentação da cultura e o fim do sujeito.* São Paulo: Loyola, 2012, p. 64-67. Sobre a noção de λόγος σπερματικός, Charles Munier afirma que ela foi desenvolvida por São Justino, Filósofo e Mártir, com o objetivo de estabelecer um diálogo entre a fé e a filosofia. Ele é reconhecido como o primeiro escritor cristão a empregar tal noção. Munier também discorre sobre a proveniência desse conceito, indicando que, embora sua origem seja objeto de indagações e diversificada, as pesquisas mais recentes a conectam ao ensinamento eclético vigente na época, marcado predominantemente por influências estoicas e médio-platônicas, mas que também parece integrar a tradição judaico-helenística, particularmente por Fílon de Alexandria. Munier enfatiza a importância de considerar a tradição cristã primitiva, uma vez que essa delineou os dois caminhos pelos quais a razão do homem pode alcançar o conhecimento de Deus por meio da criação da consciência da lei moral gravada nas profundezas dos corações. De resto, embora São Justino, Mártir e Filósofo, não faça menção explícita à Parábola do Semeador em sua *Apologia*, Munier sugere que ela foi fundamental para a elaboração da noção do Logos, uma vez que a atividade do único semeador, concebida como universal, implica a imagem das sementes da verdade e da virtude disseminadas por todos os homens desde as origens. *Cf.* MUNIER, Charles. Introducion. *In:* SANCTI IUSTINI PHILOSOPHI ET MARTYRIS. *Apologie pous les chrétiens.* Paris: Cerf, 2006, p. 59-62.

synderesis, ainda que Bispo-Monge a fizesse consistir em uma potência ou faculdade – ao invés de um *habitus* –, e em um conhecimento – ao invés de uma vontade –, principalmente, porque, na sua própria concepção, o nome *synderesis* é composto pelo termo αἵρεσις, isto é, escolha, e a expressão latina *scientia hærens*, isto é, um conhecimento que está firmemente unido a algo e implica que a sua natureza seja de um *habitus* cognitivo[420]. A partir disso, o objetor extrai três inferências fundamentais sobre a *synderesis.* Primeiramente, ele a define como uma virtude da alma, caracterizada pela posse de sementes de julgamento ínsitas e inseridas naturalmente, que nos permitem separar o mal do bem em sentido moral. Em segundo lugar, ele afirma que a *synderesis* é uma potência da alma, distinguindo-se de um *habitus.* Terceiramente, por fim, ele a identifica como um julgamento natural da alma. O objetor salienta que isso tudo não pode ser atribuído à razão, porque ela não possui um julgamento natural, mas sim inquisitivo, e não possui sementes de justiça inseridas naturalmente, adquirindo-as por meio da prudência e dos costumes. O segundo argumento elencado pelo objetor é o de Santo Agostinho de Hipona, para conceituar a *synderesis* como uma virtude da alma, uma vez que os universais estão escritos naturalmente no *judicium naturale*, referindo-se a esse como *synderesis.* Uma vez que o *habitus* existe apenas na potência e na virtude da alma, corroborando a ideia da *synderesis* como uma certa potência da alma. No terceiro argumento, o objetor examina o texto da *Glossa* de São Jerônimo sobre a Profecia de *Ezequiel*, deduzindo quatro aspectos sobre a *synderesis.* Primeiramente, ele a descreve como uma virtude da alma, partilhada entre o racional, o concupiscível e o irascível, de maneira que, por meio do racional, são engendrados o conhecimento, a mente, o conselho e a sabedoria; pelo concupiscível, surgem a luxúria, a lascívia e o desejo por todos os prazeres; e pelo irascível, manifestam-se a ferocidade, a ira e a violência. No segundo aspecto, a *synderesis* é identificada como a *scintilla conscientiæ*, porque uma *scintilla* sempre brilha a partir do fogo ao qual está naturalmente unida. Em terceiro lugar, está o aspecto de que apenas a *synderesis*, dentre as quatro, não possui um órgão do corpo humano em particular, situando-se acima e além. O quarto aspecto, por fim, é que a *synderesis* não se mistura com as outras potências da alma, pois as corrige. O quarto argumento apresentado pelo objetor, também fundamentado no texto da *Glossa* de São Jerônimo, associa a *synderesis* ao espírito, reafirmando a sua natureza como potência da alma. O quinto argumento referencia uma certa potência da alma em nós sempre inclinada para o mal, o que, por

---

[420] *Cf.* LOTTIN, O.S.B., Odon. Syndérèse et conscience aux XII^e^ et XIII^e^ siècles. *In:* LOTTIN, O.S.B., Odon. *Psychologie et morale aux XII^e^ et XIII^e^ siècles.* t. II. p. I. Louvain: Abbaye du Mont César; Gembloux: Duculot, 1948, p. 210-211.

contraposição, sugere que aquilo que sempre inclina para o bem também deve ser uma potência da alma. O sexto e último argumento sugere que uma parte do intelecto teorético é um intelecto que sempre está em ato e que sempre está agindo em relação à verdade cognoscível, o que, também por contraposição, sugere a existência de uma potência da alma sempre que sempre está em ato e que sempre está agindo em relação ao bem operativo, sendo esta a *synderesis*, uma vez que a razão não poderia ser por, às vezes, enganar-se e porque a *synderesis* está acima dela. Assim, pode-se concluir, que a *synderesis* é inegavelmente uma potência da alma.

Em sua análise sobre se a *synderesis* é um *habitus*, o objetor apresenta três argumentos. O primeiro deles se fundamenta na noção de que o termo *synderesis* implica um certo discernimento por meio do conhecimento do bem e do mal, uma vez que, segundo ele, é composto pela preposição grega σύν- e do termo αἵρεσις, significando opinião ou conhecimento sobre algo percebido pela razão. O segundo argumento segue a lógica da contraposição. É postulado que assim como aquilo que se inclina sempre para o mal, o *fomes*, é um *habitus*, o que inclina sempre para o bem, a *synderesis*, também deve assim ser considerado. O terceiro e último argumento é sustentado a partir da vontade deliberativa que está no livre-arbítrio[421]. Essa vontade deliberativa, por sua vez, está em uma dinâmica composta pela parte inferior, que a inclina sempre para o mal – o *fomes* –, e pela parte superior, que a inclina sempre para o bem – a *synderesis*. Isso significa que, já que nada além do *habitus* ajuda e deprime a potência, a *synderesis* é um *habitus.*

Diante de todos esses argumentos a favor da *synderesis* ser uma potência da alma e também ser um *habitus*, o objetor afirma que se deve dizer que, na verdade, ela é uma *potentia cum habitu.* Entretanto, dessa afirmação, é possível perguntar se a *synderesis* diz respeito a uma única potência, a várias ou a um conjunto de várias potências. A isso, parece ser possível inferir, segundo o objetor, que a *synderesis* pode ser equiparada ao intelecto prático, motivo pelo qual ele passa a elencar os argumentos que sustentam essa teoria. O primeiro dos argumentos é que, segundo Aristóteles, o intelecto prático é sempre correto. Tal propriedade também atribuída à *synderesis* permite concluir que a *synderesis* é o mesmo que o intelecto prático e que eles possuem uma identidade em nível substancial. Em segundo lugar, apoiando-se na *auctoritas* dos Filósofos, na parte da razão não existe uma potência motiva para o bem por meio do modo de conhecimento ou julgamento, exceto o intelecto prático e a razão prática. Dado que tal potência da alma é a *synderesis*, o objetor conclui que ela representa a mesma potência que a

---

[421] O conceito de "livre-arbítrio" é estudado por Santo Alberto Magno na questão imediatamente precedente a essa.

razão ou o intelecto prático. Adicionalmente, em terceiro lugar, o objetor recorre à hermenêutica de São Jerônimo, que associa o espírito à *synderesis*, colocando-o no lugar da razão e, consequentemente, concluindo que a *synderesis* é a razão. O quarto argumento, ainda sobre o texto da *Glossa*, apresenta as palavras "espírito", "corpo" e "alma" se referem, respectivamente, àquilo com que entendemos, vivemos e somos visíveis e tangíveis. Assim sendo, a *synderesis*, identificada como aquilo com que entendemos, é equiparada ao *intellectus principiorum.* O quinto argumento, derivado da interpretação das Sagradas Escrituras, mais precisamente de uma passagem do Livro de *Jó* na *Glossa* de São Gregório Magno, simbolizando o discernimento da razão que retorna à alma, quando perdido pela mente ocupada, tem a capacidade de anunciar a essa mente ocupada que o recupere. Assim, a *synderesis*, que anuncia os males, parece ser a razão. Quanto ao último argumento, considerando a taxonomia das potências da alma proposta pelos Padres da Igreja, isto é, racional, concupiscível e irascível, a *synderesis* é identificada uma potência motiva que está contida apenas na potência da alma racional.

Em sentido contrário àquele de a *synderesis* ser o intelecto prático, Santo Alberto Magno tem à sua disposição uma série de outros argumentos, dentre os quais o primeiro deles, fundamentado na *Glossa* de São Jerônimo, postula que ela está acima e além das potências e não se mistura com nenhuma delas, porque as corrige dos erros. Portanto, ela não pode ser a razão nem o intelecto, pois esses se distinguem, diferentemente do que disse o objetor logo acima. Em segundo lugar, a natureza da *synderesis* parece desafiar a concepção de uma única potência, mas várias, uma vez que julga sobre ações a serem executadas e inclina-se ao bem. Entretanto, não é próprio da mesma potência julgar e inclinar, o que sugere que a *synderesis* não parece ser uma única potência. Ademais, o terceiro argumento postula que a *synderesis* murmura contra o mal, propriedade essa que remete ao domínio do irascível. A multiplicidade de funções, isto é, murmurar, inclinar e julgar, sugere que não se trata de uma potência singular, mas de três potências. Por fim, o quarto argumento sugere que a *synderesis* é algo que permeia todas as potências superiores da alma, porque em cada uma delas, ainda que o homem tenha se corrompido, algo permanece correto que, em julgamento e desejo, concorda com a retidão moral original, além de que é próprio dessa mesma potência murmurar contra tudo o que não é correto. Uma vez que esse é o ofício da *synderesis* no homem, pode-se concluir que ela é a retidão que permanece em cada potência da alma que concorda com a retidão original. Diante dessas ponderações, ainda pode ser suscitado o questionamento acerca da ausência da *synderesis* nas discussões sobre as potências da alma entre os Filósofos, notando-se uma convergência nesse entendimento por diversos Padres da Igreja.

A tudo isso, Santo Alberto Magno começa, então, a tecer a sua resposta sobre qual é a substância e a definição da *synderesis.* Ele parte da concepção de que a *synderesis* é uma potência especial da alma, na qual, segundo Santo Agostinho de Hipona, estão inscritos os universais do direito. Assim como nos domínios especulativos, em que existem princípios e máximas que o homem não apreende, ou seja, que estão nele naturalmente e o assistem na busca da verdade, paralelamente, no domínio dos operativos, existem universais que orientam a ação, auxiliando o intelecto prático na distinção do correto no âmbito dos costumes. Esses universais, embora o homem também não apreenda, segundo São Jerônimo, são a lei natural escrita no espírito humano. Avançando, Santo Alberto Magno diz que Santo Agostinho de Hipona se refere aos universais do direito, exemplificando com os preceitos de "não matar" e "ter compaixão do aflito", dos quais o sujeito é a *synderesis* que o Bispo de Hipona chama de *naturale iudicatorium* e os gregos de *synderesis*, devido à sua conexão com o juízo universal infalível, onde inexistente é o erro. Além disso, a *synderesis* pode ser simbolizada pela Águia da Profecia de *Ezequiel*, dado que se orienta para as verdades consonantes com a justiça divina, sem, contudo, aplicá-las aos particulares, ofício esse reservado à razão. Segundo Delhaye, de maneira oposta a São Boaventura de Bagnoregio, Santo Alberto Magno sustenta que a *synderesis* não atua como uma causa eficiente da mesma forma que a vontade, mas como uma causa formal, direcionando a ação, o que significa dizer que essa inclinação não requer uma potência distinta da razão prática, uma vez que é conatural a ela. Visto desta forma, a *synderesis* é manifestamente infalível, já que está contida nos primeiros princípios da lei natural, mas sobre a falibilidade, o *Doctor Universalis* discutirá no artigo seguinte[422].

Prosseguindo, Santo Alberto Magno responde às objeções anteriormente levantadas, partindo da premissa que a *synderesis* é essencialmente uma potência da alma. Tal afirmação encontra respaldo em São Basílio Magno, que reconhece na *synderesis*, ainda que não a chame assim, estão as sementes ínsitas da justiça e do direito natural universal, motivo pelo qual ela sempre será correta desde que cultivada com boas instruções, uma vez que é necessário que os universais do direito sejam aplicados aos particulares, uma ação que se dá por meio direito positivo[423]. Santo Alberto Magno esclarece que é por esse motivo que a resposta à objeção

---

[422] *Cf.* DELHAYE, Philippe. *The Christian Conscience.* Nova York: Desclée Co., 1968, p. 112-113.

[423] Sobre a expressão *ius naturale*, isto é "direito natural", empregada por Santo Alberto Magno, ou até mesmo a expressão *ius rationis*, isto é, "direito da razão", precisamos fazer dois esclarecimentos. O primeiro deles é que, para Stanley Cunningham, não se deve considerar o sentido moderno de "direito subjetivo", uma vez que no século XIII, entre o *Doctor Universalis* ou qualquer um dos moralistas medievais, o termo "direito" significava aquilo que é objetivamente direito, certo, correto. Além disso, antes do *De bono* de Santo Alberto Magno, os

seguinte também fica clara. Quanto às objeções procedentes da *auctoritas* de São Jerônimo, o *Doctor Universalis* afirma que a *synderesis* é uma potência com o *habitus* dos princípios do direito natural, chamada também de *scintilla conscientiæ*, pois a *conscientia* segue tanto a *synderesis* quanto a razão, e enquanto da parte da *synderesis* nunca há erro, da parte da razão, às vezes, há. Entretanto, Santo Alberto Magno não se aprofunda sobre essa questão de não existir erro na *synderesis* nesta resposta, porque dedicará seus esforços no próximo artigo da questão, conforme veremos mais abaixo. Quanto à localização da razão e da sabedoria em um órgão do corpo humano, ele diz que não se deve inferir que a razão esteja no cérebro *per se*, mas sim que a potência da qual ela é abstraída ali está situada, como a imaginação e a fantasia. Quanto à descrição da *synderesis* como espírito, isso ocorre na medida em que pelo termo "espírito", considera-se algo mais puro e elevado que alma, ainda que o termo possa ter outras acepções.

Em relação às objeções sobre a *synderesis* ser um *habitus*, Santo Alberto Magno diz que ela não é um *habitus* simples, pois designa uma *potentia cum habitus*, motivo pelo qual, segundo ele, fica clara a resposta para as três objeções seguintes, uma vez que um *habitus* simples ou uma potência *per se* não inclina ao bem, enquanto uma *potentia cum habitus* assim procede. Sobre a indagação da *synderesis* ser equivalente ao intelecto ou à razão, Santo Alberto Magno responde que o intelecto pode ser compreendido de duas maneiras: em sentido geral, como toda a potência da alma racional que se move com o conhecimento da qual a *synderesis* parte, e em sentido específico, como distintamente dividido entre razão e *synderesis*, sendo que a *synderesis* atua sobre os princípios universais e a razão sobre os particulares, mas com *collatio*, isto é, por meio de um movimento que conduz os princípios até as conclusões, enquanto que o intelecto é sem *collatio*, isto é, de modo imediato. De maneira similar, a razão é comumente aceita como uma única potência motiva do conhecimento, mas é distinguida, por Santo Agostinho, em duas partes distintas, a *ratio superior* e a *ratio inferior*, cuja divisão é baseada na sabedoria e na ciência. Enquanto na parte superior a razão está subsumida à

---

termos *ius* e *lex* eram usados indistintamente. *Cf.* CUNNINGHAM, Stanley B. Albertus Magnus on Natural Law. *Journal of the History of Ideas,* Philadelphia, University of Pennsylvania, vol. 28, n. 4, p. 479-502, 1967. O segundo esclarecimento é que contra essa ideia defendida por Cunningham e amplamente aceita contemporaneamente, cujo principal expoente é Michel Villey, Brian Tierney afirma que, no âmbito do direito canônico, o senso de direito subjetivo já existia no medievo e que o próprio Santo Tomás de Aquino teria utilizado o termo "direito" no sentido de "direito subjetivo". Deste modo, não seria uma inovação revolucionária moderna inspirada a partir da filosofia nominalista e voluntarista de Guilherme de Ockham. *Cf.* TIERNEY, Brian. *The Idea of Natural Rights:* Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law 1150-1625. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2001.

synderesis, na parte inferior, diferentemente, ela não está. Desse modo, segundo Santo Alberto Magno, fica clara também a resposta para todas as objeções feitas sobre o intelecto e a razão. Quanto à objeção da *synderesis* ser uma única potência ou várias, ele diz que embora ela deseje o bem que julga, seu julgamento é sempre em sentido universal, o que significa que o seu apetite não será determinado. Já o fato dela murmurar contra o mal é em modo de sentença e não de insurgente porque nenhuma potência motiva é sem apetite, motivo pelo qual, Santo Alberto Magno se sustenta na afirmação de Aristóteles de que o intelecto move o apetite, entretanto ele explica que tal apetite não é uma potência especial, mas uma *passio generalis*, isto é, uma paixão geral de todas as potências motivas. À outra indagação, ele afirma que a potência irascível nada mais é do que agir com raiva ou ímpeto contra o mal sob a razão determinada de mal, ou seja, o mal é reconhecido como tal e provoca uma resposta, e é também pelo modo como ativa os membros do corpo para repeli-lo, e isso tudo, como já vimos, não faz parte da natureza da *synderesis.* No que tange à objeção de que a *synderesis* seja um conjunto de todas as potências, ele afirma que se deve refutar tal suposição, argumentando que nem todas as potências da alma são corrompidas em sentido absoluto, uma vez que a corrupção por completo é o princípio do pecado. Sob essa ótica, a corrupção, por sua natureza, é incapaz de geral qualquer *ens*, muito menos ainda um bem. Assim, uma potência em ato pode não ser perfeita ou estar em estado de corrupção e a *synderesis*, contudo, é considerada incorruptível, dado que representa uma parte especial da alma, distante da corrupção advinda do *fomes*, e que ela é a parte da retidão primeira em todas as potências. Quanto à ausência de menção à *synderesis* entre os Filósofos, Santo Alberto Magno diz que é preciso ter em mente que eles diferenciam as potências segundo os objetos gerais e se esses objetos gerais são considerados operáveis, fundamentando-se apenas na lógica do direito humano. Os Padres da Igreja, afirma Santo Alberto, distinguem-se, por sua vez, mais exatamente de acordo com o direito divino e humano, bem como com os princípios do direito e os particulares inventados pela razão. Por esse motivo, esses situam a *synderesis* nos princípios e na parte superior da razão, a qual se adere à justiça divina contemplada por meio das razões eternas, uma perspectiva essa que não é compartilhada pelos Filósofos. Terminada essa discussão sobre a natureza e a definição da *synderesis*, o *Doctor Universalis* inicia a sua próxima discussão, mais exatamente sobre uma das propriedades da *synderesis*.

b) A infalibilidade da *synderesis.*

No segundo artigo da questão LXXI, Santo Alberto Magno discute sobre a propriedade de a *synderesis* pecar e errar[424]. O objetor afirma que parece que sim, pois ela assim parece proceder a partir de quatro argumentos. O primeiro argumento do objetor diz respeito a São Jerônimo que, em sua *Glossa*, afirma a *synderesis* pode se precipitar e perder o seu lugar quando o ímpio se aprofunda no pecado, ou seja, que, às vezes, ela parece consentir com o pecado. A segunda objeção diz respeito ao homem que é condenado inteiramente ao inferno porque peca inteiramente, uma vez que seria injusto condená-lo se alguma potência nele não pecasse. A terceira objeção menciona que o homem foi corrompido inteiramente pelo pecado, o que significa dizer que a *synderesis* também parece, às vezes, contaminar-se. O quarto e último argumento do objetor parte da premissa de que se a *synderesis* é uma potência racional da alma, então, ela está necessariamente sujeita aos opostos, o que significa dizer que ora ela pode se inclinar para um lado, ora para outro.

Em sentido contrário, Santo Alberto Magno tem à sua disposição a teoria de São Basílio Magno que diz o *naturale animi judicium*, que reside no tribunal da mente, acolhe o que é louvável e condena os vícios. Ora, o que sempre condena, nunca consente com o pecado. Ademais, São João Crisóstomo afirma que o julgamento da *conscientia* é incorruptível sendo o julgamento da *synderesis*, uma vez que ela é chamada de *scintilla conscientiæ*, e que, por isso, a *synderesis* não pode ser corrompida pelo pecado. Ademais, de acordo com São Jerônimo, a *synderesis* corrige os erros, não se misturando com as outras partes da alma, e se o seu ofício é esse, então ela nunca parece consentir com o pecado. Essa posição também é afirmada na *Glossa* de São Gregório Magno, ao dizer que o ofício da *synderesis* é denunciar o mal. Porém, se assim for, parece existir uma instância nos hereges, pagãos e judeus que consente com seus erros, pois, sem remorso de *conscientia*, eles se expõem ao perigo para defendê-los.

A solução para a questão desse artigo articulada por Santo Alberto Magno segue o que dizem os Padres da Igreja, isto é, que a *synderesis* nunca erra. A causa disso, segundo ele, é que ela trata dos princípios universais naturalmente ínsitos em nós, sobre os quais não pode haver erro, mas a razão, que está subsumida à *synderesis* e deve aplicar o universal ao particular, tem grande possibilidade de erro. Portanto, é a razão que pode se enganar e não a *synderesis*.

---

[424] *Cf.* SANCTI ALBERTI MAGNI. Summa de Creaturis, secunda pars, quæ est de homine. Tractatus I. De homine secundum statum ejus in seipso. *In:* SANCTI ALBERTI MAGNI. *Opera omnia.* vol. XXXV. Paris: Borgnet, 1896, q. LXXI, a. 2.

Em seguida, Santo Alberto Magno responde a cada uma das objeções elencadas para sustentar que a *synderesis* erra ou peca. Quanto à primeira, ele diz que a *synderesis* não é precipitada em si mesma, mas na parte inferior, ou seja, na razão que aplica o seu julgamento universal ao particular para o ato. Quanto à segunda objeção, o homem é condenado por causa do pecado e não por conta da potência de pecar, o que, em outras palavras, significa que o ato do pecado é do homem inteiro e é justamente por isso que ele é condenado por inteiro, embora alguma potência murmure contra o pecado cometido. Com respeito à terceira objeção, o *Doctor Universalis* diz que o homem foi corrompido pelo pecado de maneira absoluta, mas não de maneira igual, pois enquanto a corrupção está em algumas partes, em outras ela está de maneira mais fraca, de modo que sempre pode ser vencida, como acontece na *synderesis*, que sempre está correta, e ainda de maneira intermediária, como na razão, que, às vezes, acerta e, às vezes, erra. À quarta objeção, Santo Alberto Magno diz que embora a potência racional da alma esteja sujeita aos opostos, ela não é assim por casa deles como fim, mas somente por causa de um deles, ou seja, se ela não errar, ela sempre chegará a ele, entretanto, a *synderesis* nunca erra. Quanto à última objeção, ele afirma que nos hereges e em outros infiéis a *synderesis* não erra, mas sim a razão, porque, como já visto, a primeira trata apenas dos princípios gerais que são verdadeiríssimos, enquanto a razão erra e se engana, pois, uma vez que a razão admite como correto, não existe remorso por parte da *conscientia*. Realizadas essas considerações, resta-nos ainda explorar como Santo Alberto Magno desenvolve a propriedade de extinção da *synderesis.*

c) A extinção da *synderesis.*

Santo Alberto Magno, no terceiro artigo da questão LXXI, pergunta-se sobre a possibilidade da *synderesis* se extinguir em *quosdam*[425]. À primeira vista, parece que ela não pode, e a favor dessa teoria são elencadas quatro objeções. Quanto à primeira, o objetor lembra que São Jerônimo afirma na *Glossa* que nem mesmo em Caim a *synderesis* poderia ser extinta. Referente à segunda objeção, é trazida à baila a profecia de Isaías que diz que "o seu verme não morrerá"[426], sendo esse verme interpretado como a *conscientia* que remorde a partir da retidão da *synderesis.* A terceira objeção, por sua vez, é sustentada na afirmação de Dionísio de que os

---

[425] *Cf.* SANCTI ALBERTI MAGNI. Summa de Creaturis, secunda pars, quæ est de homine. Tractatus I. De homine secundum statum ejus in seipso. *In:* SANCTI ALBERTI MAGNI. *Opera omnia.* vol. XXXV. Paris: Borgnet, 1896, q. LXXI, a. 3. Sobre o termo *quosdam*, *cf.* nota n.º 273.

[426] *Is* LXVI, 24.

bens naturais não foram alterados e permanecem íntegros, isto é, uma vez que a *synderesis* é um bem natural, ela permanece íntegra nos condenados. Por fim, o quarto argumento trazido pelo objetor apresenta as palavras de São Bernardo de Claraval que diz que o verme do inferno, uma vez injetado, não pode ser arrancado, e esse verme é o remorso da *synderesis* pelo pecado cometido que permanece inclusive nos condenados.

Em sentido contrário à teoria de que a *synderesis* parece não ser extinguida em *quosdam*, são elencados três argumentos. O primeiro deles é que, segundo o Profeta Jeremias, há uma desfloração até o alto da cabeça[427], e sobre isso, na *Glossa* de São Jerônimo, encontramos que o espírito maligno também assim o procede para afirmar que a desconfiança corrompe a casta sublimidade da mente que, por sua vez, é a própria *synderesis.* Disso, é possível concluir que a *synderesis* pode ser corrompida pela desconfiança e se extinguir. O segundo argumento é de que o *fomes* e a *synderesis* têm inclinações opostas, como já vimos. Então, se na Virgem Bem-Aventurada o *fomes* pôde ser completamente extinta, então a *synderesis* também o pode. O último argumento sustenta que não haveria necessidade da *synderesis* permanecer nos condenados, porque ela já não os pode mais afastá-los do mal.

A solução proposta por Santo Alberto Magno para essa questão se dá do seguinte modo. Enquanto alguns, antes dele, disseram que existe um duplo bem, isto é, a natureza e a graça, assim também existe um duplo mal, a pena e a culpa. Pelo motivo da *synderesis* se inclinar para o bem e repulsar o mal, eles dizem que nos condenados ela não se inclina para o bem da graça, mas para o bem da natureza. Esse bem da natureza, por sua vez, é considerado de duas maneiras: em si mesmo, na qual os condenados o desejam, e em comparação com a vontade perversa, na qual eles não o desejam. Por isso, eles dizem que após a vontade perversa, a *synderesis* se extingue. De modo semelhante, os condenados desejam pecar, e por isso, novamente é possível dizer que a *synderesis* se extingue. Quanto à pena, também se deve considerá-la de duas maneiras: em relação à culpa e em relação a si mesma. Na primeira maneira, os condenados a desejam, porque preferem estar em penas com culpa e pecado em vez de sem, motivo pelo qual, é possível dizer que a *synderesis* foi extinguida. Na segunda maneira, eles simplesmente não a desejam. Para esclarecer ainda mais, Santo Alberto Magno afirma que esse desejo pela vontade perversa é o que está no livre-arbítrio, porque o desejo da *synderesis* é sempre correto em todos e é remordido pelo mal cometido e pelo bem omitido, pelo que se entende o porquê de ela ser chamada de "verme que remorde os condenados".

---

[427] *Cf. Jr* II, 16.

Avançando, Santo Alberto Magno articula as suas respostas às objeções anteriormente elencadas. Para a primeira delas, ele afirma que a sublimidade da mente é chamada de luz da fé na eminência da razão, porque São Jerônimo, ao tratar da desconfiança existente na mente, está se referindo à infidelidade pela qual a fé é corrompida. Quanto à segunda, ele explica que a graça tem mais poder do que o pecado, ou seja, embora o *fomes* possa ser extinguida pela graça, não é necessário que a *synderesis* o seja pelo pecado. Quanto à ultima objeção, ele afirma que a *synderesis* permanece nos condenados para maior tormento, porque ser remordido pelo verme não é uma pena pequena. Ajunte-se a isso, Santo Alberto Magno lembra que o Livro da Sabedoria afirma sobre os ímpios serem perturbados com o terrível temor e ficarem admirados com a salvação inesperada dos bons dos quais zombaram um dia, o que significa dizer que a *synderesis* não se extingue nos condenados porque com ela, eles se irritam contra o seu desejo ao mesmo tempo que a vontade perversa do livre-arbítrio consente ao mal. Assim, Santo Alberto Magno finaliza o seu Tratado Sobre a *Synderesis.*

A título de *pro memoria*, finalizando esse estudo a partir da tríade de artigos acerca da noção de *synderesis* para Santo Alberto Magno, é possível identificar que primeiramente ele questiona sobre a natureza da *synderesis*, definindo-a como uma potência especial da alma, na qual estão inscritos os universais do direito. Em segundo lugar, quanto a propriedade de infalibilidade da *synderesis*, segundo ele, em última instância ela nunca erra. Por fim, em terceiro lugar, ao discutir sobre a propriedade da *synderesis* poder ser extinta, ele afirma que, em sentido absoluto, ela nunca se extingue nem mesmo nos condenados. Assim, agora nos é possível explorar como Santo Alberto Magno discute a questão da *conscientia.*

2.4.2.2 O Tratado Sobre a *Conscientia*

A questão LXXII é onde Santo Alberto Magno desenvolve o seu Tratado Sobre a *Conscientia*[428]. De maneira semelhante ao procedido na questão anterior sobre a *synderesis*, essa também é estruturada em três artigos. O primeiro sobre a natureza da *conscientia*, o

---

[428] *Cf.* SANCTI ALBERTI MAGNI. Summa de Creaturis, secunda pars, quæ est de homine. Tractatus I. De homine secundum statum ejus in seipso. *In:* SANCTI ALBERTI MAGNI. *Opera omnia.* vol. XXXV. Paris: Borgnet, 1896, q. LXXII.

segundo e o terceiro sobre suas propriedades, mais exatamente se ela pode ser correta ou incorreta e ainda se ela pode ser extinguida em alguém.

a) A natureza da *conscientia.*

No primeiro artigo, Santo Alberto Magno questiona sobre a definição da *conscientia*[429], lembrando que isso é necessário porque precisamos agora esclarecer o motivo dele divergir daquela teoria apresentada por São Boaventura de Bagnoregio. Notemos também que o *Doctor Universalis* faz uso de uma estrutura um tanto quanto diferente para esse primeiro artigo. Se antes ele considerava uma estrutura composta de: (a) título do artigo, (b) afirmação, (c) objeções que sustentam essa afirmação, (d) *sed contra* com argumentos contra à afirmação, (e) *responsio magistralis*, e (f) respostas às objeções; agora, a estrutura é composta de: (a) título do artigo, (b) objeções, (c) *responsio magistralis*, e (d) respostas às objeções[430]. No nosso parecer, isso oferece uma pista para uma busca por uma definição que ainda lhe é desconhecida. Dito que ele está questionando sobre a definição de *conscientia*, vejamos, então, como ele apresenta as objeções.

Na primeira objeção é afirmado que os atos pertencem à potência de acordo com a razão, ou seja, determinar se algo deve ser feito é um ato da razão e parece que a *conscientia* é a razão. A segunda objeção, por sua vez, postula que o próprio termo *conscientia* implica em conhecimento, mas como todo o conhecimento está na razão, deve-se concluir que a *conscientia* é a razão ou, pelo menos, parte dela. Quanto à terceira objeção, é afirmado que quando dizemos que alguém é consciente quando sabe algo conosco, temos a impressão de que a *conscientia* é o conhecimento de algo com a participação de outrem, o que, segundo o objetor, é falso, pois a *conscientia* supõe o segredo do coração. Na quarta objeção é dito que parece que a *conscientia* não é uma potência e muito menos *habitus*, mas sim um ato, porque é assim que é entendida quando se afirma que ela remorde. Além disso, esse ato é memória, pois, de acordo com o Livro

---

[429] *Cf.* SANCTI ALBERTI MAGNI. Summa de Creaturis, secunda pars, quæ est de homine. Tractatus I. De homine secundum statum ejus in seipso. *In:* SANCTI ALBERTI MAGNI. *Opera omnia.* vol. XXXV. Paris: Borgnet, 1896, q. LXXII, a. 1.

[430] A esse respeito, o nosso método de leitura segue uma sequência diferente: a, b, e, c, d, f. Na nossa perspectiva, esse método proporciona um entendimento mais claro das ideias do autor. Explicitamente, começamos pela leitura do título do artigo, seguido pela leitura da afirmação (essa é uma afirmação contrária a resposta do autor sustentada pelas objeções), após lemos o *sed contra,* o qual apresenta as afirmações em sentido contrário a tal afirmação, depois lemos a *responsio magistralis*, na qual, de fato, encontra-se a teoria do autor a respeito do que se pergunta no título do artigo. Em seguida, lemos cada objeção individualmente, seguida da respectiva resposta do autor para compreendermos como ele refuta cada uma delas.

do *Eclesiastes*, VI, 23, a consciência sabe das maldições feitas aos outros. A quinta objeção apresenta uma comparação entre a *conscientia* e a fé, porque São Paulo Apóstolo, na Epístola aos *Romanos*, XIV, 23, afirma que tudo o que não é de fé é pecado, e São Jerônimo, ao comentar essa passagem, diz que tudo o que não é de fé é contra a *conscientia*. Quanto à sexta objeção, a *conscientia* é comparada à esperança, porque é assim que São Jerônimo diz na *Glossa* sobre a passagem da Primeira Epístola a *Timóteo*, I, 5, a qual afirma que o fim do mandamento é a caridade de um coração puro e de uma boa *conscientia*. Na sétima objeção é evocada a *auctoritas* de São João Damasceno para dizer que a *conscientia* é a lei do nosso intelecto, a qual é justamente um *habitus* do intelecto. Na oitava objeção, é questionado sobre a maneira da *scintilla* da *synderesis* ser chamada de *conscientia* mais do que razão, já que a *conscientia* é auxiliada pela *synderesis* e pela razão. Por último, é apresentada a objeção de que todo o nosso conhecimento é de *phantasmata*, do que se pode concluir que que eles são mais a *scintilla conscientiæ* do que a *synderesis*.

A partir dessas objeções, Santo Alberto Magno apresenta a sua *responsio magistralis* dizendo que a *conscientia* é a conclusão da razão prática a partir de duas premissas, das quais a maior é a *synderesis* e a menor é a razão. Ele começa a apresentar isso a partir de duas indagações feitas a um determinado homem, bem como as respostas desse alguém, a saber: (a) Por que a *conscientia* lhe dita que algo deve ser feito? Porque isso é bom. (b) Por que isso deve ser feito porque é bom? Porque todo o bem deve ser feito. Subsequentemente, Santo Alberto Magno diz que dessas perguntas e respostas é possível obter o seguinte silogismo: "Todo o bem deve ser feito. Isto é bom. Portanto, deve ser feito"[431]. Disso, conforme apresentado no início da resposta, a premissa maior é a *synderesis*, cuja função é se inclinar ao bem por razões universais de bem; a premissa menor é a razão, cuja função é aplicar o particular ao universal; e a conclusão, portanto, é a *conscientia*, que infere o ato determinado pela razão como uma sentença que deve ser feita ou não, escusando ou não o homem em questão, com base na sua execução ou omissão.

Em seguida, Santo Alberto Magno responde às objeções anteriormente elencadas. À primeira objeção, então, deve-se dizer que o ato da *conscientia* é da razão, mas resultante de outro ato precedente. Quanto à segunda objeção, o conhecimento é propriamente da conclusão, conforme dito por Aristóteles nos *Analytica Posteriora*, no qual a proposição que é aplicada

---

[431] Tradução nossa de: "*Omne bonum faciendum: hoc est bonum: ergo hoc est faciendum*". SANCTI ALBERTI MAGNI. Summa de Creaturis, secunda pars, quæ est de homine. Tractatus I. De homine secundum statum ejus in seipso. *In:* SANCTI ALBERTI MAGNI. *Opera omnia.* vol. XXXV. Paris: Borgnet, 1896, q. LXXII, a. 1.

por composição, nota simultaneidade de dois conhecimentos, dos quais um está na *synderesis* e é conhecido *per se*, e o outro está no ato da razão, que se supõe conhecido, mas que frequentemente requer prova, uma vez que nas particularidades é possível errar de diversas maneiras. Quanto à terceira objeção, Santo Alberto Magno diz que a *conscientia*, atuando de forma agravante ou escusante, é um ato da razão, que é a conclusão. Para a quarta objeção, ele afirma que rememorar não é uma ação desprovida de razão, embora diga respeito à razão do passado. Além disso, ele diz que o *intellectus* e a razão não são apenas sobre o que é, mas sobre o que foi e também sobre o que será. À quinta objeção, ele responde dizendo que a *conscientia* é um nome múltiplo, pois quando comparada à fé, ela está relacionada por confiança de segurança, isto é, pelo que verdadeiramente conclui. Quando é dito que é a esperança, em resposta à objeção seguinte, ela é comparada a esperança porque essa é em parte o conhecimento dos méritos, já que é certa expectativa de beatitude futura proveniente dos méritos e da graça. No que diz respeito à sétima objeção, deve-se dizer que o intelecto é posto pela razão, e a *conscientia* é chamada lei do intelecto, porque vincula fazendo ou não. Sobre a oitava objeção, ele afirma que se deve dizer que a *synderesis* é chama de *scintilla conscientiæ* mais do que a razão, porque da parte dela sempre resplandece, e da parte da razão, às vezes, é obscurecida pelo erro. Quanto à ultima objeção, ele responde dizendo que, embora as espécies dos conhecíveis sejam abstraídas dos *phantasmata*, a luz dos princípios vem da luz do intelecto agente e é, por isso, que os *phantasmata* não podem ser chamados de *scintillæ.* Conhecida, assim, a natureza da *conscientia*, agora Santo Alberto Magno de detém sobre a primeiras das propriedades que se propôs a explorar, isto é, sobre sua a infalibilidade.

b) A infalibilidade da *conscientia.*

No segundo artigo da questão, Santo Alberto Magno adota uma estrutura ainda mais diferente daquela nos artigos sobre a *synderesis*, principalmente por conter quatro questões, a saber: (a) título do artigo (questão geral), (b) afirmação, (c) objeções, (d) *sed contra*, (e) título (questão 1), (f) afirmação, (g) objeções, (h) *sed contra*, (i) título (questão 2), (j) título (questão 3), (k) afirmação, (l) objeções, (m) *sed contra*, (n) *responsio magistralis*, (o) respostas às

objeções. Assim sendo, o título desse segundo artigo evidencia a busca por saber se a *conscientia* é sempre correta ou se, às vezes, ela pode não ser[432].

Considerando, então, a afirmação de que a *synderesis* parece ser sempre correta, emergem três objeções. Na primeira dessas, o objetor argumenta que qualquer ato contrário ao que é prescrito invariavelmente incorreto, portanto, segundo esse raciocínio, *conscientia*, ao ser contrariada, é sempre correta em si mesma. Em outras palavras, ela é sempre correta porque é evidente *per se* e ela não é sempre correta porque, segundo a *auctoritas* trazida pelo objetor, ela se edifica para o inferno. Na segunda objeção, é ponderado que a premissa maior exerce influência superior sobre a conclusão do silogismo em comparação com a premissa menor. Assim, deduz-se que a *synderesis* nunca erra e, por extensão, a *conscientia*, ao derivar desta, parece também nunca errar. Por fim, o objetor sustenta que qualquer coisa que forneça um testemunho irrefutável da verdade dificilmente erraria, e a *conscientia*, categorizada dessa forma, seria sempre correta devido ao fato de que a veracidade de uma proposição mutável só pode ser assegurada pela aceitação de uma verdade imutável. Todavia, a *conscientia* pode, às vezes, não estar correta porque, conforme observado São Paulo Apóstolo, se tem a verdade dando testemunho dela.

Em sentido contrário à proposição de que a *conscientia* parece ser sempre correta, é apresentado o argumento de que uma *conscientia* errônea necessita de correção, observação essa evidenciada nos hereges que, impelidos pela sua *conscientia*, submetem-se à execução pelo fogo para defender suas crenças errôneas.

Além disso, o mesmo artigo tem uma segunda indagação referente à obrigatoriedade de ação imposta pela a *conscientia.* A partir da premissa de que a *conscientia* obriga a agir, o objetor elenca dois argumentos que sustentam essa perspectiva.

A primeira objeção provém simplesmente daqueles que agem contra a sua *conscientia.* A segunda objeção discute a possibilidade de que, caso a *conscientia* determine que uma ação deve ser executada sob a forma de um preceito, mesmo que tal preceito não exista de fato, o erro em executar tal ação seria equivalente a desdenhar tanto quanto possível daquele que dá o preceito e o também do próprio preceito. Segue-se, portanto, que qualquer desdém a um preceito constitui um pecado moral, consequentemente obriga a agir conforme a própria *conscientia.*

---

[432] *Cf.* SANCTI ALBERTI MAGNI. Summa de Creaturis, secunda pars, quæ est de homine. Tractatus I. De homine secundum statum ejus in seipso. *In:* SANCTI ALBERTI MAGNI. *Opera omnia.* vol. XXXV. Paris: Borgnet, 1896, q. LXXII, a. 2.

Em sentido contrário, ele argumenta que qualquer coisa que é errônea, às vezes, enquanto tal, não obriga a agir, e a *conscientia* se enquadra nessa categoria, não obrigando sempre a agir. Ademais, aquilo que não deve ser realizado é falso, implicando que não pode ser conhecido, pois nada falso é discernido como conhecimento verdadeiro. Portanto, não pode ser conhecido por algo superior, o que implica que não pode estar presente na *conscientia.* Se não está na *conscientia*, então a nada obriga, o que, por extensão, sugere que uma *conscientia* errônea não obriga.

Ademais, são apresentadas mais duas questões. A primeira trata da regra segundo a qual, se alguém está em dúvida sobre se algo constitui um pecado mortal, e ainda assim, procede com tal ato, comente um pecado moral por desprezo. Presumindo-se que alguém tenha razões plausíveis para o contrário, embora insuficientes, então não parece desdenhar, porque segue a opção mais provável. A segunda questão discute a regra que orienta que as dúvidas devem ser interpretadas na parte mais segura, presumivelmente naquela que tem mais razões. Assim, sugere-se que a dúvida deve ser interpretada conforme a opção que tem mais razões.

Em sentido contrário, é argumentado que não existe segurança onde prevalece o medo de perigo. No entanto, frequentemente, o medo do perigo surge justamente onde existem mais razões para tal.

Diante dessas considerações, Santo Alberto Magno conclui simplesmente afirmando que a *conscientia*, às vezes, é errônea e, às vezes, é correta.

As respostas às três primeiras objeções são desenvolvidas por Santo Alberto Magno da seguinte maneira. Quanto à primeira objeção, ele contrapõe que, apesar do silogismo apresentado, o entendimento decorre do conhecimento que presume sua própria conclusão como conhecida, na medida em que é conhecida por princípios e razões verdadeiramente provados, ou na medida em que tais princípios são assumidos como verdadeiros e aceitos. Portanto, mesmo que, às vezes, a *conscientia* seja errônea, quem age contra ela ainda constrói o caminho para o inferno devido ao preceito adjunto. Quanto à segunda objeção, ele esclarece que o erro decorre de uma das premissas que é falsa, e a premissa adotada pela razão frequentemente é falsa, já que, embora a *conscientia* compartilhe da luz da *synderesis*, o faz exclusivamente, e por isso, às vezes, pode errar. Em relação à terceira objeção, ele afirma que a *conscientia* não é um testemunho suficiente da verdade, mas, no entanto, é adequada para atestar três aspectos: com a justiça, a natureza é suficiente para fornecer um testemunho de desculpa; com o Espírito Santo, é testemunho da verdade; e com os méritos, é um testemunho da esperança da glória.

Acerca da segunda questão levantada, Santo Alberto Magno recorda a distinção previamente estabelecida, ou seja, que uma coisa pode ser duvidosa, outra ambígua, outra persuadida ou acreditada, e outra conhecida. Assim, aquilo que está presente na *conscientia* pode se manifestar por algum desses modos, e, dependendo disso, ela mais ou menos obrigará. Contudo, sem prejuízos, afirma-se que não obriga a agir, a menos que seja algo opinado, acreditado ou conhecido que esteja na *conscientia*, nesse caso, obriga, seja a *conscientia* errônea ou a razão errônea. De acordo com Santo Alberto Magno, isso ocorre devido ao desprezo, conforme demonstrado pela própria objeção.

Em resposta às duas objeções contrárias, inicialmente, Santo Alberto Magno declara que aquilo que é incorreto enquanto tal não obriga enquanto for suposto ser. Se for objetado que isso poderia deixar alguém perplexo, ou seja, seguir a *conscientia* e pecar por realizar o que é incorreto, ou não seguir e pecar agindo contra a *conscientia*, deve-se responder que tal perplexidade não correrá, pois é possível corrigir a *conscientia*. Adicionalmente, se questionado sobre como realizar tal correção, deve-se responder que isso é feito pela análise da proposição menor, que é assumida pela razão e que frequentemente é falsa. Em segundo lugar, ele explica que o falso não é conhecido se consideramos estritamente o conhecimento. No entanto, devido à concepção de verdade que a *conscientia* possui, frequentemente é assumido como conhecido.

Em resposta à terceira questão proposta, Santo Alberto Magno responde dizendo que há dois tipos de dúvida. Primeiramente, identifica-se a dúvida que pressupõe ser mais do que não ser, e para essa condição, estrutura-se uma regra adequada. Em contrapartida, discerne-se uma forma de dúvida que nada estabelece, caracterizando-se, portanto, como infundada. No tocante à questão subsequente, Santo Alberto Magno argumenta a existência de duas modalidades de segurança. A primeira se distingue por sua maior distância em relação ao falso, enquanto a segunda se destaca por seu afastamento do perigo. Por fim, o *Doctor Universalis* esclarece que a regra pertinente deve ser compreendida à luz dessa última acepção. Diante disso, temos agora que nos ocupar com o último artigo de sua questão, cujo tema é a extinção da *conscientia*.

c) A extinção da *conscientia.*

No último artigo discutido por Santo Alberto Magno na questão LXXXII, ele discute sobre se a *conscientia* poder ser extinta em alguém[433]. O objetor parte da proposição de que isso parece ser possível, pois muitos não tem *conscientia* de suas faltas. Da mesma maneira, nada parece repreender os ignorantes.

Em sentido contrário, são apresentados três argumentos. O primeiro é que, frequentemente, os maus são perturbados por sua *conscientia* que os repreende. Conforme o Livro da *Sabedoria*[434], os maus são antecipadamente perturbados pelos perigos que esperam, e a *conscientia* é o testemunho de sua condenação. O segundo argumento é que a *conscientia* é o livro que contém a sentença a ser pronunciada contra os ímpios no dia do juízo, conforme dizem os Padres da Igreja. Por último, o terceiro argumento é que Santo Agostinho de Hipona afirma, no livro *De Pœnitentia*, que na confissão a *conscientia* se coloca como acusadora.

A solução para essa questão dada por Santo Alberto Magno é que a *conscientia* não se extingue a ponto de não acusar ou escusar.

Em resposta às objeções, ele argumenta que, embora os maus, às vezes, dissimulem sua *conscientia*, isso não significa que ela seja extinta neles.

Com esses três artigos explorados, Santo Alberto Magno termina o seu Tratado Sobre a *Conscientia* que, em síntese, pode ser compreendido do seguinte modo. Quanto à sua natureza, a *conscientia* é um julgamento, a modo de conclusão, deduzida de duas premissas, das quais a maior é fornecida pela *synderesis* e a menor é elaborada pela razão. A função da *synderesis* é se inclinar ao bem por razões universais de bem, a função da razão é aplicar o particular ao universal, e a *conscientia* é a conclusão que infere o ato determinado pela razão como uma sentença que deve ser feita ou não, escusando ou não o homem em questão, com base na sua execução ou omissão. Em referência à possibilidade da *conscientia* ser correta ou incorreta, Santo Alberto Magno afirma simplesmente que ela, às vezes, é errônea e, às vezes, é correta. Por fim, quanto à *conscientia* poder ser extinta em alguém, a solução proposta por Santo Alberto Magno é que ela não se extingue a ponto de não acusar ou escusar. Resta, porém, antes de prosseguirmos com o nosso estudo, a tarefa de apresentar as principais divergências e

---

[433] *Cf.* SANCTI ALBERTI MAGNI. Summa de Creaturis, secunda pars, quæ est de homine. Tractatus I. De homine secundum statum ejus in seipso. *In:* SANCTI ALBERTI MAGNI. *Opera omnia.* vol. XXXV. Paris: Borgnet, 1896, q. LXXII, a. 3.

[434] *Sb* XVII, 10.

convergências acerca da *synderesis* entre aquela teoria de São Boaventura de Bagnoregio, que vimos anteriormente, e essa de Santo Alberto Magno cujo estudo agora finalizamos.

2.4.3 Algumas considerações

O estudo comparativo das concepções de São Boaventura de Bagnoregio e Santo Alberto Magno revela um contraste metodológico notável, refletindo suas divergências no tratamento dos conceitos de *synderesis* e *conscientia*. São Boaventura, antes de discutir essas noções, estava envolvido em uma análise sobre a corrupção da vontade pelo pecado. Entretanto, ele organiza suas reflexões começando pelo Tratado Sobre a *Conscientia* e depois pelo Tratado Sobre a *Synderesis*. Em contrapartida, Santo Alberto Magno, após tratar do livre-arbítrio, adota uma ordem inversa em sua obra, iniciando pelo Tratado Sobre a *Synderesis* e subsequentemente pelo Tratado Sobre a *Conscientia*, evidenciando uma orientação distinta na estruturação do seu pensamento.

De maneira mais aprofundada, o *Doctor Seraphicus* trata da *conscientia* não como uma faculdade, mas sim como um *habitus* que reside na razão prática, articulando que, em sua essência, a *conscientia* é tanto inata quanto adquirida, fornecendo as diretrizes para toda a vida moral e abrangendo tanto os princípios universais quanto as conclusões particulares. No que diz respeito ao seu caráter imperativo, São Boaventura delineia três condições explicativas que governam sua obrigatoriedade. Concernente à *synderesis*, ele a postula como um *habitus* dentro do domínio do *affectus* e sustenta que, embora imune à extinção total pelo pecado, sua falibilidade pode emergir quando orientada às potências inferiores, conquanto permaneça infalível quando direcionada a Deus. Por outro lado, o *Doctor Universalis* define a *synderesis* como uma potência especial da alma, na qual estão inscritos os universais do direito. Ele enfatiza sua infalibilidade e a impossibilidade de ser extinta, mesmo entre os condenados. Em relação à *conscientia*, ele a concebe como um julgamento, a modo de conclusão de um silogismo prático, derivada da premissa maior estabelecida pela *synderesis* e da premissa menor elaborada pela razão, enfatizando que embora a *conscientia* possa errar, ela não se extingue a ponto de não acusar ou escusar. Adicionalmente, é possível verificar ao menos quatro aspectos principais em que os grandes mestres medievais divergem. Primeiramente, enquanto São Boaventura visualiza a *synderesis* como *habitus* no *affectus*, Santo Alberto Magno, apesar de a definir como uma potência especial da alma, na qual estão inscritos os universais do direito,

para significar também que ela é uma potência da alma ou uma *potentia cum habitus*, ele a coloca no âmbito do *intellectus*, particularmente do intelecto prático, como a premissa maior de um silogismo, para evidenciar que os primeiros princípios pertencem à *synderesis.* Sendo uma conclusão, a *conscientia* pode ser apenas um julgamento, ou seja, um ato da razão prática, e de modo algum um *habitus*, muito menos uma potência da alma. Em segundo lugar, a questão da falibilidade da *conscientia* é explicitamente discutida por Santo Alberto, enquanto São Boaventura não trata diretamente sobre esse tema. Terceiro, apesar de termos mencionado no primeiro, entretanto, por uma questão de evidência, é a alocação da *conscientia* e da *synderesis*: São Boaventura situa ambas no âmbito do *affectus*, ao passo que Santo Alberto as enquadra dentro do *intellectus*, mais exatamente dentro do intelecto prático. Por fim, a discussão sobre a corrupção mostra São Boaventura admitindo que a *synderesis* pode ser corrompida pelo pecado, contrastando com a ênfase de Santo Alberto em sua infalibilidade.

A despeito das divergências acima apontadas, impõe-se a necessidade de, à semelhança da maioria dos pensadores discutidos no presente capítulo, com a notável exceção de Guilherme de Auvergne, destacarmos os pontos de convergência entre os grandes mestres medievais que acabamos de estudar. Isto é imperativo, especialmente à luz das observações de Antonin-Dalmace Sertillanges, que, após as necessárias salvaguardas inerentes a qualquer escrutínio crítico, acentua que a conciliação constitui uma das tarefas mais importantes da leitura para aqueles que aspiram ao exercício do pensamento intelectual, uma prática notoriamente evidenciada em Santo Tomás de Aquino[435]. Nesse contexto, emergem dois pontos de intersecção particularmente significativos entre Santo Alberto Magno e São Boaventura de Bagnoregio, os quais, a nosso ver, representam os mais fecundos devido, também, aos legados de seus antecessores. Um desses pontos é a concepção compartilhada de que a *synderesis* é fundamentalmente orientada para o bem e o outro é que ela não pode ser extinguida totalmente. Tendo conhecimento dos instrumentos teóricos que estudamos no capítulo anterior e concluído esta retrospectiva histórico-filosófica, resta-nos agora dar início ao exame detalhado do conceito de *synderesis* no *Corpus* de Santo Tomás de Aquino.

---

[435] *Cf.* SERTILLANGES, Antonin-Dalmace. *A vida intelectual:* seu espírito, suas condições, seus métodos. Campinas: Kírion, 2019, p. 144-146.

3 A *SYNDERESIS* EM SANTO TOMÁS DE AQUINO

O desenvolvimento do Tratado Sobre a *Synderesis* operado por Santo Tomás de Aquino (*ca.* 1226 – 1274[436]), representa, de modo geral, a convergência de dois modos de pensar sobre a noção de *lei* que permeou o século XII e evidenciou ainda mais o princípio do *et catholicus*[437], que vimos mais acima. O primeiro modo de pensar visa aquele paradigma teológico baseado nas Sagradas Escrituras, que predominou, posteriormente, no século XIII, um período que não apenas demarca a Escolástica como tal, mas também testemunha o nascimento da teologia moral em seu desenvolvimento mais sistemático. Já o segundo modo de pensar reflete aquela perspectiva filosófica que surge caracterizada pela influência preponderante de Aristóteles[438]. Ora, é em meio a tensão entre esses dois modos de pensar, entre *fides et ratio*, isto é, a fé e a razão, ou, em outras palavras, a teologia e a filosofia, a sabedoria cristã e a sabedoria pagã, que o homem conhece progressivamente a verdade, a partir do momento em que se reconhece como homem diante da realidade que se lhe impõe[439]. E é justamente nesse contexto do conhecimento da verdade que o nosso estudo se situa. Certo, ainda que Santo Tomás de Aquino seja amplamente conhecido como teólogo, ele não se restringe a temas estritamente teológicos, como a escatologia e a mística, mas dedica-se a discussões puramente filosóficas, como a docência humana, a *conscientia* e a *synderesis*[440]. Propriamente, sobre a *synderesis*, em modo mais aprofundado, podemos encontrar as suas discussões em três obras principais, a saber: *Super Sententiis*, *De Veritate* e *Summa Theologiæ*[441].

Para compreendermos de um modo melhor o Tratado Sobre a *Synderesis* desenvolvido pelo *Doctor Angelicus* ao longo dessas suas três obras, é vital que, a título de *pro memoria*,

---

[436] Santo Tomás de Aquino nasceu em Roccasecca, na Região de Nápoles, e morreu na Abadia de Fossanova, no Sul de Roma, quando estava a caminho do II Concílio de Lyon, que tinha o objetivo de reunir a Igreja Ortodoxa à Igreja Católica. *Cf.* TORRELL, O.P., Jean-Pierre. *Saint Thomas Aquinas:* The Person and His Work. 3. ed. vol. 1. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2023, p. 379-380.

[437] *Cf.* nota n.º 284.

[438] *Cf.* ALMEIDA, Rogério Miranda de. *A consciência moral:* das raízes gregas ao pensamento medieval. São Paulo: Loyola, 2023, p. 325.

[439] *Cf.* JOÃO PAULO II. *Carta encíclica Fides et ratio* (14 de setembro de 1998), n.º 1. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html. Acesso em: 29 nov. 2024.

[440] *Cf.* GONZÁLEZ, Ángel Luis; SELLÉS, Juan Fernando; ZORROZA, María Idoya. Introducción. *In:* SANCTI THOMÆ AQUINATIS. *Cuestiones disputadas sobre la verdad.* t. 1. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, EUNSA, 2016, p. 21-32.

[441] Para nos auxiliar no desenvolvimento deste terceiro capítulo, elaboramos e disponibilizamos ao final deste estudo diversos apêndices.

situemo-nos no contexto do nascimento das universidades no século XIII e o processo de recepção do período patrístico pelos pensadores medievais latinos. Particularmente, no domínio da Teologia[442], para se obter todos os graus da licenciatura, era necessário, conforme os estatutos da Universidade Paris, cumprir algumas etapas sob a orientação de um *magister*[443]. Primeiramente, era preciso estudar dois livros das Sagradas Escrituras durante um tempo como *baccalaureus biblicus*[444]. Após, o estudante deveria comentar as *Sententiæ* de Pedro Lombardo por cerca de mais um tempo, como *baccalaureus sententiarum*, para então, com no mínimo 35 anos de idade, receber a *licentia docendi* e se tornar *Magister in Sacra Pagina*, o grau máximo da licenciatura em Teologia[445], desempenhando as funções de *legere*, *disputare* e *prædicare*[446]. Ora, segundo Jean-Pierre Torrell, O.P., a partir dos estudos codicológicos realizados por Adriano Oliva[447], verfica-se que Santo Tomás de Aquino foi para Colônia, em 1248, com Santo

---

[442] A Universidade de Paris era composta de quatro faculdades – de Teologia, de Direito, de Medicina e de Artes. Era na Faculdade de Artes que a filosofia estava situada. *Cf.* GILSON, Étienne. *A filosofia na Idade Média.* São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 231.

[443] Sobre cada estudante estar sob a orientação de um *magister,* Weisheipl afirma que essa prática já acontecia na Primeira Escolástica, mas foi em 1215 que essa prática foi estabelecida como lei pelos Estatutos Parisienses de Robert Courson. *Cf.* WEISHEIPL, O.P., James Athanasius. Curriculum of the Faculty of Arts at Oxford in the early Fourteenth Century. *Mediaeval Studies*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, vol. 26, p. 143-185, 1964.

[444] Enquanto ao *baccalaureus biblicus* era permitido apenas realizar as *lecturæ cursoriæ*, ou seja, leituras rápidas e introdutórias das Sagradas Escrituras, ao *magister* era conferida a liberdade de produzir comentários mais profundos e elaborados. Essa distinção é perceptível nos escritos de Santo Tomás de Aquino, como, por exemplo, no *Super Isaiam*, representativo do primeiro caso, e no *Super Ioannem*, característico do segundo, ainda que não seja certo que o Aquinate tenha recebido o título de *baccalaureus biblicus*. *Cf.* TORRELL, O.P., Jean-Pierre. *Saint Thomas Aquinas:* The Person and His Work. 3. ed. vol. 1. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2023, p. 69.

[445] *Ibid.*, p. 21-90; 379-380.

[446] A esse respeito, Pedro Cantor, em *Verbum Abbreviatum*, I, esclarece-nos: "*In tribus igitur consistit exercicium sacre scripturæ: circa lectionem, disputationem et predicationem... Lectio autem est quasi fundamentum et substratorium sequentium quia per eam cetere utilitates comparantur. Disputatio quasi paries est in hoc exercicio et edificio; quia 'Nichil plene intelligitur fideliterue predicatur nisi prius dente disputationis frangatur.' Predicatio uero, cui subseruiunt priora, quasi tectum est tegens fideles ab estu et a turbine uiciorum. Post lectionem igitur sacre Scripture et dubitabilium disputationem et inquisitionem, et non prius, predicandum est, ut sic cortina cortinam trahat, et cætera*", *apud ibid.*, p. 68. "Por conseguinte, a prática do estudo da Sagrada Escritura consiste em três etapas: a leitura (*lectio*), a disputa (*disputatio*) e a pregação (*prædicatio*) ... A leitura é, por assim dizer, o fundamento e a base para tudo o que vem depois; porque os benefícios das etapas posteriores só se alcançam por ela. A disputa, por sua vez, forma a parede desse edifício de estudo: de fato, nada pode ser integralmente compreendido nem fielmente transmitido, se antes não tiver sido mastigado pelos dentes da disputa. Já a pregação, para a qual as fases anteriores se orientam, é como o telhado que protege os fiéis contra o calor e o vento tempestuoso dos vícios. A pregação então vem sempre depois, jamais poderá preceder à leitura da Sagrada Escritura e à disputa que examina os argumentos duvidosos; de sorte que uma etapa esteja perfeitamente entrelaçada com a outra e com tudo que vem depois". Tradução: OLIVEIRA, Ibraim Vitor de. *Verbum Abbreviatum* de Pedro Cantor. *Sapere Aude*, Belo Horizonte, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-Minas), vol. 15, n. 29, 546-579, 2024.

[447] As citações as quais tivemos acesso da obra de Adriano Oliva, *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la Sacra Doctrina Édition du prologue de son commentaire des Sentences de Pierre Lombard*, publicada em 2006, são de natureza indireta, por meio da obra *Saint Thomas Aquinas: The Person and His Work* de Jean-Pierre Torrell, O.P.

Alberto Magno que havia recebido a incumbência de criar um *Studium Generale*, onde havia um priorado fundado em 1221 ou 1222. Entre 1248 e 1251 ou 1252, durante a estada em Colônia, o Aquinate absorveu os conhecimentos de Santo Alberto, assumindo o seu trabalho editorial das obras *De Cœlesti Hierarchia* e *De Divinis Nominibus* de Dionísio Areopagita e dos comentários à *Ethica Nicomachea* de Aristóteles[448]. Um trabalho que ocupou cerca de um terço do tempo de Santo Tomás durante esse período. Em 1251/1252, ao retornar de Colônia para Paris, no Convento Saint-Jacques, durante um ano acadêmico, isto é, entre 1251/1252 ou 1252/1253, o Aquinate proferiu as *lecturæ cursoriæ* acerca de *Super Isaiam* e *Super Ieremiam*[449], como preparação para o estudo das *Sententiæ* de Pedro Lombardo. Após, durante dois anos acadêmicos, isto é, entre 1252/1253 e 1254/1255, Santo Tomás começou a comentar as *Sententiæ*, sob a orientação do *Magister* Elias Brunet de Bergerac, que havia ocupado o posto de Santo Alberto Magno[450]. Em fevereiro de 1256, Aimeric Veire, Chanceler da Universidade de Paris, concedeu ao Aquinate a *licentia docendi* e ordenou que preparasse o seu *principium*, isto é, a sua aula inaugural, que foi proferida entre 03 de março e 17 de junho de 1256, sobre o tema: *Rigans montes de superioribus suis*, isto é, *De tuas altas moradas regas os montes*[451]. Foi quando Santo Tomás se tornou *magister in actu regens*, ou seja, recebeu o direito de lecionar na cátedra da Universidade de Paris, passando a exercê-lo em setembro de 1256, iniciando aquele que é conhecido como o seu primeiro período de regência em Paris. Nessa época, Santo Tomás ainda tinha apenas 31 ou 32 anos de idade, ou seja, não possuía os 35 anos exigidos pelos estatutos da Universidade de Paris e ainda estava terminado de escrever o seu *Super Sententiis*, mas já desempenhava as três funções de *Magister in Sacra Pagina.* Entretanto, em

---

[448] O conhecimento dessas obras permitirá a Santo Tomás de Aquino elaborar de forma mais refinada seus argumentos sobre a natureza da *synderesis*, como evidenciaremos mais adiante.

[449] De acordo com Torrell, considerar a teoria de que Santo Tomás proferiu as suas *lecturæ cursoriæ* acerca de *Super Isaiam* e *Super Ieremiam* em Paris e não em Colônia, concorda com as primeiras propostas dos editores da *Editio Leonina*, que já haviam proposto que esse ensinamento ocorreu em Paris, provavelmente em 1251 e 1252 ou 1252 e 1253. Uma posição que é mantida por todos os especialistas contemporâneos em São Tomás de Aquino, como Bataillon, Gauthier, Gils, Tugwell, Wielockx e o próprio Torrell. Diferentemente de Weisheipl que, segundo Torrell, considera que Santo Tomás já havia proferido as suas *lecturæ cursoriæ Super Iremiam, Super Lamentationes* e parte do *Super Isaiam* em Colônia, junto de Santo Alberto Magno, antes de realizar seus estudos em Paris. Lembremos também que o *Doctor Angelicus* já tinha sete ou oito anos de formação, mesmo sem contar o que aprendeu sozinho durante sua prisão em Roccasecca. *Cf.* TORRELL, O.P., Jean-Pierre. *Saint Thomas Aquinas:* The Person and His Work. 3. ed. vol. 1. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2023, p. 34-36.

[450] Os dominicanos tinham um período de estada em cada local, sendo transferidos de tempos em tempos. Por isso, veremos mais a seguir que, em 1259, Santo Tomás deixa a Universidade de Paris.

[451] A tradução do *principium* de Santo Tomás de Aquino está disponível em: FAITANIN, Paulo Sergio. Princípio 'que rega os montes', de Tomás de Aquino. *Aquinate*, Rio de Janeiro, vol. 3, n. 5, 291-300, 2007. O seu título faz referência ao *Salmo* CIII, 13.

virtude das querelas entre o clero secular e o clero religioso – particularmente com as ordens mendicantes –, Santo Tomás foi admitido ao *Consortium Magistrorum* somente em 12 de agosto de 1257[452]. Foi, pois, nesse primeiro período de regência em Paris, que Santo Tomás escreveu as *Quæstiones Disputatæ De Veritate*[453], aprofundando-se de modo exaustivo na discussão sobre a *synderesis* e adquirindo "plena personalidade científica"[454]. Contudo, em razão de uma nova diretriz da Ordem Dominicana que buscava acelerar a rotação dos mestres, com a finalidade de formar o maior número possível deles para os enviar a diferentes locais de ensino[455], o Aquinate retornou para a Itália em 1259[456]. Foi em 1965, quando passou a desempenhar a função de *magister regens* em Roma, que começou a escrever a sua *magnum opus,* a *Summa Theologiæ.* Ora, no que diz respeito às questões LXXV-CXIX da *prima pars*, dentre as quais está o Tratado Sobre a *Synderesis*, estima-se que essas foram compostas entre 1267 e 1268, ou seja, quase uma década após ter concluído o seu primeiro período de regência em Paris e ter adquirido certa maturidade intelectual, que o possibilitasse, em modo de síntese, formular a sua própria teoria[457].

A partir desse pano de fundo que acabamos de tecer, fica-nos claro que os *Super Sententiis* e o *De Veritate* de Santo Tomás de Aquino correspondem ao período inicial de sua vida intelectual, com as suas primeiras reflexões sobre a *synderesis*. Enquanto a atividade de comentar as *Sententiæ* de Pedro Lombardo era "como a obra-prima que o aprendiz era obrigado a apresentar para se tornar um mestre artesão"[458] e representa, pois, o primeiro esforço de síntese operado pelo *Doctor* Angelicus. O *De Veritate*[459], por sua vez, é uma obra de *quæstiones disputatæ* que reflete um dos papéis do *magister*, como vimos mais acima. Entretanto, como já indicamos, ambas as obras se situam em um período de maturação, ainda marcadas sob a influência das teorias recebidas de Santo Alberto Magno. No entanto, quanto às próprias teorias desenvolvidas por Santo Tomás, que refletem suas reflexões de modo autêntico, elas encontram

---

[452] *Cf.* TORRELL, O.P., Jean-Pierre. *Saint Thomas Aquinas:* The Person and His Work. 3. ed. vol. 1. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2023, p. 21-114.
[453] *Ibid.*, p. 21-90; 380-381.
[454] STEENBERGHEN, Fernand van. *La philosophie au XIIIe siècle.* 2. ed. Louvain: Edition Peters, 1991, p. 277-278. Tradução nossa da língua francesa.
[455] *Cf.* TORRELL, O.P., *op. cit*., p. 118.
[456] *Ibid.,* p. 380.
[457] *Ibid.*, p. 379-381.
[458] *Ibid.*, p. 47-48.
[459] Existe a teoria de que as oito primeiras questões dessa obra não foram disputadas publicamente, mas sim no Convento Dominicano de Saint Jacques, porque o Aquinate ainda não havia sido admitido ao *consortium magistrorum. Cf.* GONZÁLEZ, Ángel Luis; SELLÉS, Juan Fernando; ZORROZA, María Idoya. Introducción. *In:* SANCTI THOMÆ AQUINATIS. *Cuestiones disputadas sobre la verdad.* t. 1. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, EUNSA, 2016, p. 21-32.

a sua expressão mais plena na *Summa Theologiæ*. Essa obra, sem que façamos aqui um juízo de valor, mas reconhecendo a sua magnitude, certamente constitui o ápice do desenvolvimento intelectual e poder de síntese do *Doctor Angelicus.* Ora, antes de adentrarmos propriamente ao estudo da *synderesis* nessas obras, é necessário fazermos mais algumas considerações. Vejamos. De fato, o uso do termo *synderesis* não se restringe às obras *Super Sententiis*, *De Veritate* e *Summa Theologiæ* do *Doctor Angelicus*. Ele permeia outras discussões, como, principalmente, a da *conscientia*, diferenciado-a da *synderesis*. Nós também podemos verificar o emprego do termo *synderesis* nas *Quæstiones Disputatæ De Malo* e no comentário bíblico *Super ad Ephesios*[460], sem, contudo, revelar nuanças que comprometam as afirmações que refletem a teoria do Aquinate em sentido forte. Assim, ao avançarmos agora para a análise da *synderesis* nos comentários do *Doctor Angelicus* às *Sententiæ* de Pedro Lombardo, é essencial termos tudo isso em mente, juntamente com os instrumentos teóricos e a contextualização histórico-filosófica que desenvolvemos anteriormente.

3.1 A *SYNDERESIS* NOS *SUPER SENTENTIIS*

Dois são os locais nos quais encontramos artigos em que Santo Tomás de Aquino discute, propriamente, sobre a *synderesis* nos *Super Sententiis.* O primeiro está no terceiro artigo da segunda questão da vigésima quarta distinção do Livro II. Esta distinção tem como tema a *potentia naturalis*, ou seja, a potência natural que o homem possuía antes da Queda. Ela se divide em três questões: a primeira sobre o livre-arbítrio; a segunda, as potências anexas ao livre-arbítrio; e a terceira sobre a *sensualitas* e a *ratio*. A segunda questão, precisamente, está subdividida em quatro artigos: o primeiro discute se a definição de *sensualitas* é adequada; o segundo, se a *ratio superior* e a *ratio inferior* constituem uma única potência; o terceiro, se a *synderesis* é um *habitus* ou uma potência; e o quarto, se a *conscientia* é um ato. O segundo local de discussão sobre a *synderesis* está na terceira questão da trigésima nona distinção, também do Livro II. Essa distinção tem como tema a vontade e o vício, sendo dividida em três questões: a primeira investiga se o pecado reside na vontade; a segunda, a vontade natural do bem; e a terceira, a *superior scintilla rationis.* Essa terceira questão está subdividida em três artigos: o

---

[460] Conforme a recolta que fizemos e disponibilizamos no Apêndice A.

primeiro examina se a *superior scintilla rationis* pode ser extinta; o segundo, se a *conscientia* pode errar; e o terceiro, se a *conscientia* obriga. Notemos mais uma vez que, embora essa questão trate da *superior scintilla rationis*, apenas o primeiro artigo discute sobre a *superior scintilla rationis* em si. Nos dois artigos seguintes, o tema que aparece nos títulos deixa de ser *superior scintilla rationis* e passa a ser a *conscientia*. Ademais, ao final de sua *solutio* para o primeiro artigo, como veremos, Santo Tomás de Aquino afirma explicitamente que a *superior scintilla rationis* é a *synderesis*. Esse é o motivo pelo qual, aprofundaremos somente o primeiro artigo. Diante disso, o método que utilizaremos para analisar os artigos não seguirá a disposição original do texto nos *Super Sententiis*, assim como já fizemos, por exemplo, ao estudarmos a *synderesis* e a *conscientia* em Santo Alberto Magno. Vejamos nos *Super Sententiis* o texto está organizado da seguinte forma: (a) tese inicial; (b) argumentos do objetor em favor da tese inicial; (c) argumentos em *sed contra*; (d) *solutio*; (e) respostas aos argumentos do objetor em favor da tese inicial. No entanto, a título de *pro memoria*, propomos uma sequência distinta para a análise. Primeiro, consideraremos (a) a tese ou afirmação inicial apresentada pelo objetor. Em seguida, leremos (c) os argumentos em *sed contra* a essa tese inicial. Depois, aprofundaremos nossas reflexões na (d) *solutio* elaborada por Santo Tomás, que constitui a sua resposta em sentido forte ao problema levantado. Posteriormente, analisaremos (b) os argumentos do objetor em defesa da tese inicial. Por fim, consideraremos (e) as respostas para essas objeções. Comecemos, pois, com o primeiro local de discussão sobre a *synderesis* nos *Super Sententiis*[461] do *Doctor Angelicus*.

---

[461] Os *Super Sententiis* de Santo Tomás de Aquino ainda não possuem tradução para a língua portuguesa. Realizamos o esforço de traduzir as passagens citadas neste estudo diretamente do texto em língua latina, ao qual tivemos acesso por meio da ferramenta *on-line AI Text Engine* do Aquinas Institute, Inc. (Green Bay, Wisconsin), versão 24.0412.1511, disponível em: https://aquinas.cc/. Para a tradução, recorremos também às edições em língua inglesa e espanhola, publicadas respectivamente pelo Aquinas Institute e pela Universidade de Navarra, que fornecem uma ampla variedade de notas de rodapé. Estas notas foram de grande auxílio para identificar os argumentos derivados das *auctoritates* mencionadas ao longo do texto. É importante ressaltar que a *Comissio Leonina* ainda não publicou a edição crítica definitiva dessa obra do Aquinate, limitando-se à *Provisional Leonine Edition*, utilizada como base para a edição em língua inglesa. Por fim, optamos por dividir o texto de cada *solutio* em partes, com o objetivo de facilitar sua compreensão, e destacamos no texto em língua latina as ocorrências do termo *synderesis* e suas variantes.

3.1.1 *Super Sent.*, II, d. XXIV, q. II, a. 3: a natureza da *synderesis*

No terceiro artigo da segunda questão da vigésima quarta distinção do Livro II dos *Super Sententiis* de Santo Tomás de Aquino, deparamo-nos com uma discussão sobre a natureza da *synderesis*. A tese ou afirmação inicial apresentada pelo objetor é: "*videtur quod synderesis sit potentia, et non habitus*", isto é, parece que a *synderesis* é uma potência, e não um *habitus.* Em *sed contra* a essa tese do objetor, são apresentados os dois seguintes argumentos:

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.	EM SENTIDO CONTRÁRIO, a potência racional se relaciona com os opostos. Mas a *synderesis* se relaciona de modo determinado com um único objeto, porque nunca erra. Logo, parece que a *synderesis* não é uma potência, mas um *habitus*.
PRÆTEREA, 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.	ALÉM DISSO, os opostos são reduzidos ao mesmo gênero. Mas à *synderesis* se opõe ao *fomes:* pois assim como o *fomes* sempre incita ao mal, a *synderesis* sempre tende ao bem. Portanto, se o *fomes* é um certo *habitus*, como se diz no texto, parece também que a *synderesis* nomina um *habitus*.

No primeiro argumento em *sed contra*, a premissa maior estabelece que uma potência racional se relaciona com os opostos ou contrários. A premissa menor, por sua vez, afirma que a *synderesis* se relaciona de modo determinado com um único objeto, pois nunca erra. A conclusão, então, indica que a *synderesis* não é uma potência, mas sim um *habitus*. Ora, considerando que uma potência racional se relaciona com opostos e que a *synderesis* somente se relaciona com o bem, sem jamais se relacionar com o mal, conclui-se que ela não pode ser uma potência e que, por isso, deve ser compreendida um *habitus.* Ainda que possamos identificar nesse argumento elementos aristotélicos da doutrina da potência e do ato – como a discussão acerca das potências racionais que o Estagirita apresenta no Livro Θ da *Metafísica*[462] –, nenhuma *auctoritas* é explicitamente referenciada ou evocada.

Já no segundo argumento em *sed contra*, a premissa maior estabelece que os opostos ou os contrários pertencem ao mesmo gênero. A premissa menor postula que a *synderesis* se opõe ao *fomes*, pois, assim como o *fomes* sempre inclina para o mal, a *synderesis* sempre se inclina para o bem. A conclusão que nos é apresentada é de que, uma vez que o *fomes*, *ut in*

---

[462] *Cf. Metaph.*, 1046b.

littera dicitur – isto é, segundo Pedro Abelardo afirma em suas *Sententiæ*[463] –, é um *habitus*, também a *synderesis* deve ser compreendida como tal. Frente à tese inicial e considerando esses argumentos em *sed contra*, a *solutio* proposta por Santo Tomás de Aquino acerca da natureza da *synderesis* é a seguinte:

RESPONDEO DICENDUM, quod sicut est de motu rerum naturalium, quod omnis motus ab immobili movente procedit, ut dicit Augustinus VIII *super Genes*. et Philosophus probat in VII *Phys*., et VIII, 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 frequenter decipiatur; oportet quod omnis ratio ab aliqua cognitione procedat, quæ uniformitatem et quietem quamdam habeat; quod non fit per discursum investigationis, sed subito intellectui offertur:	RESPONDO DIZENDO que, assim como é o movimento das coisas naturais, de modo que todo movimento procede de um movente não movido, como afirma Santo Agostinho no livro VIII de *Sobre o* Gênesis e o Filósofo demonstra nos livros VII e VIII da *Física*, e tudo que se comporta de diversos modos procede de algo que permanece de um mesmo modo; assim também deve ser no processo da razão; com efeito, uma vez que a razão possui certa variedade e, de certo modo, é móvel, enquanto conduz dos princípios às conclusões e frequentemente é enganada ao fazê-lo; é necessário que toda razão proceda de algum conhecimento que tenha uniformidade e uma certa quietude; este não é adquirido por meio de um discurso investigativo, mas oferece-se imediatamente ao intelecto:
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, præceptis Dei obediendum fore, et sic de aliis: et horum quidem habitus est *synderesis*.	assim como na ordem especulativa a razão procede de princípios *per se nota*, cujo *habitus* se denomina *intellectus*; assim também é necessário que a razão prática derive de certos princípios igualmente *per se nota*, como o mal não deve ser feito, ou que é necessário obedecer aos preceitos de Deus, entre outros: o seu *habitus* é a *synderesis*.
Unde dico, quod *synderesis* a ratione practica distinguitur non quidem per substantiam potentiæ, sed per habitum, qui est quodammodo innatus menti nostræ 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, ut in II *Post*. dicitur. Et ideo statim cognitis terminis, cognoscuntur, ut in I *Poster*. dicitur. Et ideo dico, quod *synderesis* vel habitum tantum nominat, vel potentiam saltem subjectam habitui sic nobis innato.	Por isso, digo que a *synderesis* se distingue da razão prática, não pela substância da potência, mas pelo *habitus*, que é, de certo modo, inato à nossa mente pela própria luz do intelecto agente, assim como o *habitus* dos princípios especulativos, como o todo o todo é maior que qualquer uma de suas partes, e semelhantes; embora, para a determinação do conhecimento desses princípios, seja necessário o auxílio dos sentidos e da memória, como dito no Livro II dos *Analíticos Posteriores*. Eles são conhecidos imediatamente assim que os termos são conhecidos, como dito no Livro I dos *Analíticos Posteriores*. Portanto, digo que a *synderesis* nomeia ou somente o *habitus*, ou, pelo menos, a potência submetida a esse *habitus*, que nos é, assim, inato.

Ao lermos essa *solutio* elaborada por Santo Tomás, identificamos uma estrutura organizada em três partes. A primeira trata das analogias entre o movimento das coisas naturais

---

[463] *Cf.* PETRI LOMBARDI. *Sententiæ in IV libris distinctæ.* 3. ed. Grotaferrata: Collegi S. Bonaventuræ ad Claras Aquas, 1971, II, d. XXX, 8; d. XXXI, 1-9.

e o processo racional. A segunda explora os primeiros princípios da ordem teorética ou especulativa e os primeiros princípios da ordem operativa ou prática. A terceira parte, por fim, discute sobre a natureza ou essência da *synderesis.*

Quanto à primeira parte, vemos que Santo Tomás traz à baila a *auctoritas* de Santo Agostinho de Hipona[464] e Aristóteles[465] para sustentar que todo movimento das coisas naturais tem a origem em um movente não movido. Ele estabelece uma analogia com o processo racional, que se dá por diversos modos, donde é possível verificar a existência de um movimento que conduz dos princípios até as conclusões. Assim, se o processo da razão, que nos possibilita conhecer algo verdadeiramente, se dá dessa maneira, como consequência, é necessário que também tenha a sua origem em um conhecimento invariável, ou seja, que não se realize por diversos modos, e que também é imóvel. Ora, a uniformidade desse processo não decorre de uma investigação discursiva ou *collatio*, mas de algo que se apresenta imediatamente ao intelecto, cujo fim é o conhecimento, obviamente, da verdade. Esse conhecimento invariável e imóvel ao qual o homem tem acesso sem uma *collatio* são os primeiros princípios *per se nota.*

Na segunda parte da *solutio*, o Aquinate divide esses primeiros princípios *per se nota* em especulativos e práticos. Na ordem especulativa ou teorética, a razão deduz as conclusões a partir de princípios, como o Princípio de Não-Contradição, cujo *habitus* é o *intellectus principiorum*[466]. Na ordem operativa ou prática, por sua vez, isso deve ocorrer necessariamente do mesmo modo, ou seja, a razão também deduz as suas conclusões a partir de tais princípios, como "o mal não deve ser feito" ou "os mandamentos da Lei de Deus devem ser obedecidos"[467], sendo o *habitus* desses a *synderesis.* Nesse contexto, é interessante notar que Santo Tomás está na esteira do *Doctor Universalis*, sustentando a teoria que vimos de que a *synderesis* é algo propriamente do *intellectus* e não do *affectus*, voltada para o plano moral.

Por fim, na terceira parte da *solutio*, Santo Tomás investiga a natureza ou essência da *synderesis*, distinguindo-a da razão prática. Propriamente, ele argumenta que essa distinção não

---

[464] *Cf.* SANCTI AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS. *De Genesi ad Litteram Libri Duodecim*. São Paulo: Paulus, 2005, VIII, 26.

[465] *Cf. Physica,* 241b-250b e 250b-267a; *APo.,* 99b-100b e 71a.

[466] Como Santo Tomás de Aquino usa o termo *intellectus* de maneira plástica, recordemos que aqui ele está se referindo ao *intellectus principiorum,* o νοῦς τῶν ἀρχῶν de Aristóteles em *EN.,* 1141a.

[467] De acordo com Michael V. Dougherty, o princípio "os mandamentos da Lei de Deus devem ser obedecidos", é o mais defendido por Santo Tomás de Aquino em seu *corpus*, mas também o mais amplamente ignorado por comentaristas contemporâneos que buscam apresentar a ética filosófica do Aquinate. Ele chama o chama de *Divine Command Principle*, isto é, Princípio do Comando Divino, e dedica boa parte de suas reflexões a explicá-lo. *Cf.* DOUGHERTY, Michael V. *Moral Dilemmas in Medieval Thought:* From Gratian to Aquinas. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, p. 147-154.

reside na substância da potência, mas no *habitus* da potência que, *quodammodo*, isto é, de algum modo, é *innatus* à nossa mente pela luz do intelecto agente[468]. Ele afirma isso a partir de uma analogia feita ao *habitus* dos primeiros princípios *per se nota* da ordem especulativa, como por exemplo, pelo qual se conhece que o "todo é maior que a parte", sem a necessidade de uma *collatio*. Contudo, o Aquinate faz uma importante ressalva, recorrendo novamente a Aristóteles. Ele diz que, embora sejam necessários o sentido e a memória para conhecermos os primeiros princípios *per se nota*, eles só se tornam conhecidos imediatamente após o conhecimento dos termos. Em outras palavras, os primeiros princípios *per se nota* não são algo *innatus*, pois, do contrário, na nossa perspectiva, não seria necessário que Santo Tomás de Aquino incluísse o termo *quodammodo* antes do termo *innatus* para acentuar que não se trata, propriamente, de algo *innatus*[469]. Assim, lemos como conclusão que a palavra *synderesis* serve apenas para nomear um *habitus*, ou, pelo menos, uma potência subordinada a esse *habitus* que nos é *innatus* apenas nesse sentido.

Por outro lado, cinco são as objeções levantadas em favor da afirmação inicial e as respostas que Santo Tomás dá a elas a partir da *solutio* que acabamos de explorar. Quanto à primeira objeção em favor da *synderesis* ser uma potência, lemos:

EA ENIM quæ veniunt in eamdem divisionem, videntur esse unius rationis. Sed *synderesis* dividitur contra alias animæ potentias, scilicet contra rationalem, et concupiscibilem et irascibilem, ut patet ex *Glossa* Hieronymi *Ezech*. I. Ergo videtur quod sit potentia.	COM EFEITO, as coisas que pertencem a uma mesma divisão parecem ser da mesma razão. Ora, a *synderesis* se opõe às outras potências da alma, a saber, racional, concupiscível e irascível, como se evidencia na *Glossa* de São Jerônimo sobre *Ezequiel*, I. Portanto, parece que é uma potência.

A premissa maior desse argumento estabelece que aqueles que pertencem à mesma divisão compartilham a mesma razão, natureza ou essência. A premissa menor sustenta que a *synderesis* é uma potência da alma oposta ou contrária às outras potências da alma que são

---

[468] De acordo com Sertillanges, nas primeiras obras de Santo Tomás de Aquino é possível verificar que ele admite a ideia de que a potência de compreensão não pertencia a cada alma, mas a uma realidade comum: "alguns doutores católicos afirmaram com bastante probabilidade (*satis probabiliter*) que é Deus quem desempenha em nós o papel de inteligência ativa, confirmando o seu parecer com as palavras de São João a respeito do Verbo: 'Ele era a luz que ilumina todo o homem que vem a este mundo'. Todavia, mais adiante ajunta que naturalmente não é crível na alma se não encontre um princípio imediato e suficiente das próprias operações". Por causa disso, em suas obras posteriores, o *Doctor Angelicus* passa a afirmar que o intelecto agente é uma potência da nossa alma que ilumina o *phantasma* formado pelo sentido interno da cogitativa. *Cf.* SERTILLANGES, Antonin-Dalmace. *Grandes teses da filosofia tomista*. Sertanópolis: Calvariæ Editorial, 2019, p. 223-227.

[469] Dom Lottin, por exemplo, ao fazer sua análise, sublinhará o termo *quodammodo*, mas insistirá na inatidade do *habitus*. *Cf.* LOTTIN, O.S.B., Odon. Syndérèse et conscience aux XII^{e} et XIII^{e} siècles. *In:* LOTTIN, O.S.B., Odon. *Psychologie et morale aux XII^{e} et XIII^{e} siècles*. t. II. p. I. Louvain: Abbaye du Mont César; Gembloux: Duculot, 1948, p. 223.

mencionadas no texto da *Glossa* de São Jerônimo[470] – a saber, a racional, a concupiscível e a irascível. A conclusão, portanto, aponta para a possibilidade da *synderesis* ser uma potência. A resposta elaborada por Santo Tomás à referida objeção é apresentada nos seguintes termos:

AD PRIMUM ergo dicendum, quod *synderesis* dividitur contra alias potentias, non quasi diversa per substantiam potentiæ sed per habitum quemdam; sicut si intellectus principiorum contra speculativam rationem divideretur.	À PRIMEIRA respondo dizendo que, deve-se dizer que a *synderesis* se distingue das outras potências, não como se fosse uma potência diversa por sua substância ora por causa de um certo *habitus*; assim como o intelecto dos princípios é distinguido da razão especulativa.

Ao construir o argumento de sua resposta que acabamos de ler, Santo Tomás de Aquino parte da premissa maior de que aquilo que é distinguido das potências, não pela substância, mas pelo *habitus*, não constitui uma potência diversa em sua substância. A premissa menor, por sua vez, afirma que a *synderesis* se distingue das outras potências da alma não pela sua substância, mas por um certo *habitus*, tal como acontece com o *intellectus principiorum.* Portanto, a conclusão que se segue é que a *synderesis* não é uma potência, mas sim um *habitus.* Agora, em relação à segunda objeção, que defende que a *synderesis* seja uma potência, nós lemos:

PRÆTEREA, Hieronymus dicit *Malach*. II, super illud: *custodite spiritum vestrum* etc.: *spiritus dicitur, non pars animalis, quæ non percipit ea quæ sunt Dei, sed rationalis*. Hanc autem vocat *synderesim*. Sed rationalis pars potentiam nominat. Ergo videtur quod sit potentia.	ALÉM DISSO, Jerônimo diz, sobre *Malaquias*, II, "guardai o vosso espírito" *etc*.: chama-se espírito, não a parte da alma que não percebe as coisas de Deus, mas a racional. E a esta ele chama de *synderesis*. Ora, a parte racional designa uma potência. Logo, parece que é uma potência.

A premissa maior desse argumento do objetor recorre à *auctoritas* de São Jerônimo, que afirma que o *spiritus* se refere à parte racional, a qual é chamada de *synderesis*[471]. A premissa menor postula que a parte racional nomeia uma potência. Dessa forma, conclui-se, que a *synderesis* parece ser uma potência. Ora, em resposta a essa objeção, Santo Tomás tece o seguinte argumento:

AD SECUNDUM dicendum, quod rationalis pars non simpliciter vocatur *synderesis*, sed secundum quod talem habitum concernit.	À SEGUNDA respondo dizendo que a parte racional não é simplesmente chama de *synderesis*, mas segundo concerne a tal *habitus.*

---

[470] *Cf.* São Jerônimo, *Commentarii in Ezechielem,* I, 1.

[471] *Id*. Commentariorum in *Malachiam* Prophetam ad Minervium et Alexandrum, 965B, II, 13ss. *In:* SANCTI EUSEBII HIERONYMI STRIDONENSIS PRESBYTERI. *Opera omnia.* t. V. Paris: J.-P. Migne, 1884. De agora em diante: São Jerônimo, *Commentaria in Malachiam.*

Esse argumento de resposta à segunda objeção elaborado pelo *Doctor Angelicus*, está estruturado da seguinte maneira: a premissa maior é de que a parte racional não é chamada simplesmente de *synderesis*, a premissa menor é de que a parte racional é chamada de *synderesis* enquanto concerne a um *habitus* do tipo racional, a conclusão, por sua vez, é de que a parte racional não é a *synderesis* de forma absoluta, mas em referência a um *habitus* em particular. Em outras palavras, Santo Tomás indica que a *synderesis* não exaure toda a essência ou natureza da parte racional, mas se refere a um *habitus* em particular. Ao nosso parecer, a parte racional faz as vezes de *essentia* e a *synderesis*, como *habitus*, às vezes de *accidens* dessa própria parte racional. Ele delimita, por assim dizer, a compreensão do termo *synderesis* tal qual ele o é. Certo. Agora, quanto à terceira objeção apesentada em favor da *synderesis* ser uma potência, nós lemos:

PRÆTEREA, habitus non inscribitur nisi potentiæ. Sed Augustinus dicit, quod universalia juris præcepta scripta sunt in naturali judicatorio, quod est *synderesis*. Ergo cum universalium juris præceptorum sit aliquis habitus, videtur quod *synderesis*, cui inscribuntur, sit potentia quædam.	ALÉM DISSO, um *habitus* não é atribuído senão a uma potência. Ora, Santo Agostinho afirma que os preceitos universais do direito estão escritos no juízo natural, que é a *synderesis*. Portanto, dado que há algum *habitus* dos preceitos universais do direito, parece que a *synderesis*, na qual estão inscritos, é uma certa potência.

Ao extrairmos os elementos desse argumento, temos que a premissa maior diz respeito ao *habitus* ser atribuído somente à uma potência. À premissa menor, por sua vez, evoca a *auctoritas* de Santo Agostinho[472], que diz que os preceitos universais do direito estão inscritos no juízo natural. Esse juízo natural, que é a *synderesis*, é um certo tipo de *habitus*. A conclusão que se obtém é de que a *synderesis*, na qual os preceitos universais do direito estão inscritos, é uma potência. Para essa objeção, Santo Tomás responde do seguinte modo:

AD TERTIUM dicendum, quod universalia juris non inscribuntur *synderesi*, quasi habitus potentiæ, sed magis quasi collecta in habitu inscribuntur ipsi habitui; sicut principia geometricalia geometriæ inscribuntur.	À TERCEIRA respondo dizendo, que os preceitos universais do direito não estão inscritos na *synderesis*, como *habitus* de potência, mas, mais propriamente, como reunidos em um *habitus*, estão inscritos no próprio *habitus*; assim como os princípios geométricos estão inscritos na geometria.

---

[472] *Cf.* SANCTI AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS. *De Peccatorum Meritis et Remissione et De Baptismo Parvulorum, ad Marcellinum Libri Tres,* I, cap. XXV, 36. *In:* SANCTI AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS. *Opera omnia.* t. X. Paris: J.-P. Migne, 1865.

Diante dessa passagem, vemos que Santo Tomás de Aquino inicia o seu argumento com a premissa maior de que os preceitos universais do direito não estão inscritos na *synderesis* como um *habitus* de potência. Como premissa menor, ele afirma que o que está reunido no *habitus* é o próprio *habitus*. Do que se conclui que, pelo fato de que os preceitos universais do direito estão reunidos na *synderesis*, ela é um *habitus*. Quanto à quarta objeção apresentada em favor da *synderesis* ser uma potência, temos:

PRÆTEREA, ex identitate actuum colligitur identitas potentiarum. Sed, ut ex inducta auctoritate patet, ad *synderesim* pertinet judicium. Cum ergo liberum arbitrium a judicando nominetur, videtur quod synderesis sit idem quod liberum arbitrium. Sed liberum arbitrium est potentia. Ergo et *synderesis*.	ALÉM DISSO, a identidade dos atos implica a identidade das potências. Ora, como é evidente pela autoridade anteriormente citada, o julgamento pertence à *synderesis*. Assim, uma vez que o livre-arbítrio é denominado a partir do ato de julgar, parece que a *synderesis* é idêntica ao livre-arbítrio. Ora, o livre-arbítrio é uma potência. Logo, a *synderesis* também o é.

Essa quarta objeção traz à baila o livre-arbítrio como uma potência. Lembremos que, ao iniciarmos o estudo do *Super Sententiis*, este artigo sobre a *synderesis* está justamente situado no contexto da questão que trata das potências anexas ao livre-arbítrio. Com efeito, esse argumento que acabamos de ler tem como premissa maior que a identidade dos atos implica a identidade das potências, pois, como vimos, potência e ato é uma das polaridades de Aristóteles. A premissa menor evoca mais uma vez a *auctoritas* de Santo Agostinho, citada na objeção anterior, para afirmar que o julgamento pertence à *synderesis* e que o livre-arbítrio é assim chamado em função do julgamento, tendo a mesma identidade. Disso, pode-se concluir que, pelo fato de estar claro que o livre-arbítrio é uma potência, a *synderesis*, por ter a mesma identidade que ele, também é uma potência. A resposta que o *Doctor Angelicus* elabora para essa objeção é a seguinte:

AD QUARTUM dicendum, quod judicium non eodem modo libero arbitrio et synderesi convenit: quia ad synderesim pertinet universale judicium, secundum universalia juris principia: semper enim de conclusionibus per principia judicatur; unde et scientia resolutiva judicandi ars dicitur: sed ad liberum arbitrium pertinet judicium particulare de hoc operabili, quod est judicium electionis. Unde synderesis non est idem quod liberum arbitrium.	À QUARTA respondo dizendo que o julgamento não pertence do mesmo modo ao livre-arbítrio e à *synderesis*: pois à *synderesis* pertence o julgamento universal, conforme os princípios universais do direito; porque sempre se julga as conclusões a partir dos princípios; portanto à *scientia* resolutiva do julgamento se diz arte. Mas ao livre-arbítrio pertence o julgamento particular sobre o operável em uma determinada ocasião, que é o julgamento da escolha. Por isso, a *synderesis* não é idêntica ao livre-arbítrio.

Santo Tomás constrói o seu argumento da seguinte maneira: como premissa maior ele considera que a *synderesis* e o livre-arbítrio não realizam o mesmo tipo de julgamento; como premissa menor, ele explica, dizendo que a *synderesis* pertence ao julgamento universal,

fundamentando-se nos princípios universas do direito, e que o livre-arbítrio, por sua vez, pertence ao julgamento particular, fundamentando-se em cada ocasião para fazer um julgamento de escolha; disso o Aquinate conclui, diferentemente do objetor, que a *synderesis* não é idêntica ao livre-arbítrio porque fazem diferentes tipos de julgamento. À quinta e última objeção apresentada em favor da *synderesis* designar uma potência é:

PRÆTEREA, habitus amittitur per oblivionem, vel alio modo. Sed *synderesis* semper manet, quæ etiam post mortem peccato remurmurat, cujus murmur vermis dicitur. Ergo *synderesis* nominat potentiam, et non habitum.	ALÉM DISSO, o *habitus* pode ser perdido por esquecimento ou de algum outro modo. Ora, a *synderesis* sempre permanece, remurmurando contra o pecado mesmo após a morte; esse murmúrio é chamado de verme. Logo, a *synderesis* nomina uma potência, e não um *habitus*.

O objetor constrói o seu argumento tendo, como premissa maior, a ideia de que um *habitus* pode ser perdido pelo esquecimento ou de algum outro modo; como premissa menor a certeza de que a *synderesis* sempre permanece, remurmurando contra o pecado mesmo após a morte, sendo chamada de "verme" devido a esse murmúrio; concluindo que assim, a *synderesis* é uma potência. Ora, para esse argumento, lemos a seguinte resposta de Santo Tomás:

AD QUINTUM dicendum, quod habitus naturalis nunquam amittitur, sicut patet de habitu principiorum speculativorum, quem semper homo retinet; et simile est etiam de *synderesi*.	À QUINTA respondo dizendo que um *habitus* natural nunca é perdido, como é no caso do *habitus* dos primeiros princípios especulativos, o qual o homem sempre retém. O mesmo vale também para a *synderesis*.

Santo Tomás de Aquino parte da premissa maior que um *habitus* natural, justamente por ser natural, por pertencer à natureza, à essência, nunca é perdido, assim como é o *intellectus principiorum* no domínio teorético. A premissa menor desse argumento é de que se deve seguir a mesma teoria para o *habitus* dos primeiros princípios da ordem prática, que é a *synderesis*; e que por isso, o Aquinate conclui que a *synderesis* não é uma potência, mas sim um *habitus.*

Ora, esse último argumento proposto pelo objeto, bem como a resposta de Santo Tomás, além de discutirem a natureza da *synderesis* em si, tratam de uma das suas propriedades, isto é, a de poder ser extinta ou não. Como o *Doctor Angelicus* se limita a tratar propriamente da natureza, ele desenvolve a discussão da extinção no segundo local do *Super Sententiis* que trata da *synderesis*, que nós apresentamos logo acima, mais exatamente no primeiro artigo da terceira questão da trigésima nona distinção do Livro II. E é exatamente esse artigo que agora passamos a ler.

3.1.2 *Super Sent.*, II, d. XXXIX, q. III, a. 1: as propriedades da *superior scintilla rationis*

No que tange ao primeiro artigo da terceira questão da trigésima nona distinção do Livro II, isto é, sobre se a *superior scintilla rationis* pode ser extinta. É apresentada pelo objetor a tese: "*videtur quod superior scintilla rationis possit extingui*", isto é, parece que a *superior scintilla rationis* pode ser extinguida. Como se pode notar, o artigo diz respeito sobre a uma das propriedades da *superior scintilla rationis.* Em *sed contra* a essa afirmação, são apresentados os dois seguintes argumentos:

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 *Psalm*. IV, 6: *signatum est super nos lumen vultus tui domine*; ubi *Glossa* exponit de consignatione imaginis. Ergo scintilla rationis per peccatum non extinguitur.	EM SENTIDO CONTRÁRIO, a *scintilla rationis* não pode ser extinta enquanto a luz do intelecto permanece. Ora, a luz do intelecto nunca é removida pelo pecado, porque tal luz pertence à imagem, como se evidencia no que está dito sobre o *Sl* IV, 6: "Foi impressa sobre nós a luz do teu rosto, Senhor", onde na *Glossa* se interpreta como a consignação da imagem. Portanto, a *scintilla rationis* não se extingue pelo pecado.
PRÆTEREA, illud quod est naturale, per peccatum non tollitur. Sed inclinatio ad bonum est homini naturalis, ut dictum est, quæ est secundum rationis scintillam. Ergo scintilla rationis per peccatum non extinguitur.	ALÉM DISSO, aquilo que é natural não é removido pelo pecado. Ora, a inclinação ao bem é algo natural ao homem, como foi dito, sendo essa segundo a *scintilla rationis*. Logo, a *scintilla rationis* não se extingue pelo pecado.

No primeiro argumento em *sed contra*, temos como premissa maior que a *scintilla rationis* não pode ser extinta enquanto permanecer a luz do intelecto. A premissa menor diz respeito à luz do intelecto nunca ser removida pelo pecado, a partir da *auctoritas* das Sagradas Escrituras – porque ela pertence à imagem do Senhor – e do comentário presente na *Glossa*. Do que se conclui que a *scintilla rationis* não pode ser extinta pelo pecado. De modo geral, esse argumento apresenta o *filo rosso* existente entre a imagem divina, isto é, Deus, e o homem como nos recorda o relato da criação no Livro do *Gênesis* I, 26-27, ou ainda, entre o intelecto divino e o intelecto humano, representado no afresco de Michelangelo, na Capela Sistina, donde podemos observar o Deus dentro de um cérebro, representando o intelecto divino, com o indicador muito próximo, a uma distância mínima, de Adão – o primeiro homem. Ao fim e a cabo, esse argumento em *sed contra*, parece-nos reforçar a indestrutibilidade de certos aspectos da racionalidade humana, mesmo diante de um mal moral, que em Teologia é chamado de pecado, destacando que a imagem divina e aquilo que lhe "pertence" é permanente.

Já no segundo argumento em *sed contra*, temos como premissa maior que algo que é natural não pode ser removido pelo pecado. Como premissa menor, temos que a inclinação para

o bem é algo natural ao homem segundo a *scintilla rationis*. A conclusão que nos é apresentada é de que, a *scintilla rationis* não pode ser removida pelo pecado. Esse argumento, no nosso parecer, complementa o primeiro e se fundamenta na ideia de que pode existir corrupção pelo pecado, mas que isso não atinge em hipótese alguma aquilo que pertence à essência do homem, isto é, aquilo que faz parte da constituição natural do ser humano, que é inclinar-se ao bem.

Diante desses dois argumentos em *sed contra* que chegam a mesma conclusão, a partir de fundamentos diversos, ou seja, da imagem divina no primeiro e da natureza humana no segundo, a *solutio* proposta por Santo Tomás de Aquino é a seguinte:

RESPONDEO dicendum, quod, secundum Dionysium, divina sapientia conjungit prima secundorum ultimis primorum, quia, ut in *Lib. de Causis* ostenditur, in ordine creatorum oportet quod consequens præcedenti similetur, nec hoc potest esse nisi secundum quod aliquid participat de perfectione ejus; quod quidem inferiori modo est in secundo ordine creaturarum quam in primo;	RESPONDO dizendo, que, segundo Dionísio, a divina sabedoria une os primeiros dos segundos aos últimos dos primeiros, porque, como se demonstra no *Liber de Causis*, na ordem das criaturas, é necessário que os consequentes se assemelhem aos precedentes, e isso só pode ocorrer na medida em que o segundo participa da perfeição do primeiro; essa participação, entretanto, é realizada de modo inferior no segundo nível de criaturas em comparação com o primeiro.
unde hoc quod inferior creatura de similitudine superioris participat, est supremum in inferiori et ultimum in superiori, quia est deficientius receptum quam in superiori sit. Inter creaturas autem talis est ordo ut primo sit Angelus, et secundo sit rationalis anima. Et quia rationalis anima corpori conjuncta est; ideo cognitio debita sibi secundum suum proprium ordinem, est cognitio quæ a sensibilibus in intelligibilia procedit, et non pervenit in cognitionem veritatis nisi inquisitione præcedente, et ideo cognitio sua rationalis dicitur. Quia vero Angelus simpliciter incorporeus est, nec corpori unitur; cognitio naturæ suæ debita est ut simpliciter sine inquisitione veritatem apprehendat: propter quod intellectualis natura nominatur.	Por isso, aquilo que uma criatura inferior participa da semelhança de uma superior, é o ponto mais elevado na criatura inferior e o mais baixo na superior, uma vez que recebe de forma menos plena o que está na superior. Entre as criaturas, existe tal ordem que, em primeiro lugar, está o anjo e, em segundo, a alma racional. E porque a alma racional está unida ao corpo; a forma de conhecimento que lhe é própria segundo a sua ordem, é aquela que procede dos sensíveis aos inteligíveis, alcançando o conhecimento da verdade somente após um processo de investigação, e é por isso, que seu conhecimento é chamado racional. O anjo, entretanto, é absolutamente incorpóreo e não está unido a um corpo; o conhecimento que lhe é devido por sua natureza é aquele que apreende a verdade de maneira simples, sem investigação: por esse motivo, sua natureza é denominada intelectual.
Oportet ergo quod in anima rationali, quæ 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, quæ etiam secundum quod in operativis est, *synderesis* dicitur:	Assim, é necessário que, na alma racional, equiparada ao anjo na ordem das criaturas, haja alguma participação na virtude intelectual, pela qual ela apreende algumas verdades sem investigação, como ocorre com os primeiros princípios naturalmente conhecidos, tanto especulativos quanto práticos; por isso, essa virtude é chamada intelecto enquanto se refere ao especulativo e de *synderesis*, enquanto se refere ao operativo:

et hæc virtus scintilla convenienter dicitur, quod sicut scintilla est modicum ex igne evolans; ita hæc virtus est quædam modica participatio intellectualitatis, respectu ejus quod de intellectualitate in Angelo est: et propter hoc etiam superior pars rationis scintilla dicitur quia in natura rationali supremum est; unde et Hieronymus dicit quod per aquilam significatur quæ cetera animalia in volando transcendit; ita et hæc virtus transcendit rationabilem, quæ per hominem significatur, et concupiscibilem quæ per vitulum, et irascibilem quæ per leonem.	essa virtude é adequadamente denominada "*scintilla*", porque, assim como a centelha é um pequeno fragmento que se desprende do fogo; assim também essa virtude é uma pequena participação da intelectualidade, em comparação com aquilo que há de intelectualidade no anjo: e por essa razão, também a parte superior da razão é chamada de centelha, pois ocupa o grau mais elevado da natureza racional; nesse sentido, São Jerônimo diz que a Águia, representando essa parte superior, transcende a todos os outros animais pelo voo; assim como essa virtude transcende o racional, representado pelo Homem, o concupiscível pelo Touro, e o irascível pelo Leão.
Sicut autem non contingit in speculativis intellectum errare circa cognitionem primorum principiorum, quin semper repugnet omni ei quod contra principia dicitur; ita etiam non contingit errare in practicis in principiis primis; et propter hoc dicitur, quod hæc superior rationis scintilla quæ *synderesis* est, extingui non potest, sed semper repugnat omni ei quod contra principia naturaliter sibi indita est.	Assim como no conhecimento especulativo, o intelecto não erra no conhecimento dos primeiros princípios, sempre resistindo a tudo o que se oponha a eles, também no conhecimento prático não é possível errar quanto aos primeiros princípios; por isso se diz que a *superior scintilla rationis*, que é a *synderesis*, não pode ser extinta, mas sempre resiste a tudo o que se oponha aos princípios naturalmente a ela *indita*.

Na nossa perspectiva, essa *solutio* elaborada por Santo Tomás possui cinco partes. A primeira parte diz respeito ao princípio de união dos extremos, segundo Dionísio Areopagita. A segunda sobre a ordem das criaturas, particularmente acerca dos os anjos e as almas racionais. A terceira sobre a participação da alma racional na intelectualidade dos anjos. A quarta sobre a *scintilla* na alma racional. E, por fim, a quinta parte sobre a infalibilidade da *synderesis* em relação aos primeiros princípios per se nota da ordem prática. Vejamos agora cada uma delas para melhor compreendermos essa *solutio* proposta por Santo Tomás de Aquino.

Quanto à primeira parte, o *Doctor Angelicus* traz à baila a *auctoritas* de Dionísio Areopagita, precisamente em referência à sabedoria divina que une os extremos superiores de uma ordem às extremidades inferiores da ordem imediatamente superior[473]. Isso reflete o princípio que foi discutido no *Liber de Causis*, segundo o qual, na ordem dos entes, o que é subsequente assemelha-se ao que é anterior, participando da perfeição deste, embora de modo imperfeito[474]. Recordemos também aquela divisão de alma, como princípio de vida, feita por Aristóteles, a alma racional, a sensitiva e a vegetativa, onde, a mais inferior participa da

---

[473] *Cf.* DIONÍSIO PSEUDO-AREOPAGITA. *Dos nomes divinos. Περί θείων ὀνομάτων.* São Paulo: Attar, 2004, VII, §3. Recordemos, conforme dissemos na introdução deste capítulo, que Santo Tomás se familiriazou com essa obra durante o período em que foi assistente de Santo Alberto Magno, em Colônia, entre os anos 1248 e 1251/1252.

[474] *Cf.* O LIVRO DAS CAUSAS. *LIBER DE CAUSIS.* Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, c. XXX.

imediatamente superior[475]. Reforçando. O que um ente inferior possui como semelhança de um superior é o ponto mais elevado no inferior e o mais baixo na superior.

Ora, na segunda parte da *solutio*, é apresentada por Santo Tomás a hierarquia existente entre os anjos ou intelectos separados e as almas racionais. O primeiro nível dessa hierarquia diz respeito aos anjos. Eles possuem uma natureza incorpórea e uma forma de conhecimento imediata, que apreende a verdade sem a investigação, isto é, sem a necessidade de fazer silogismos. E essa é a razão pela qual a natureza angélica é chamada de natureza intelectual. O segundo dessa hierarquia diz respeito à alma racional. Diferentemente dos anjos, a alma racional está unida a um corpo e, devido a isso, ela tem um modo de conhecimento que procede dos sentidos aos inteligíveis. Em outras palavras, a alma racional apreende a verdade por meio de uma investigação que a precede, sendo, justamente por isso, chamada de racional. Esclarecido isso, avancemos à terceira parte da resposta proposta pelo Aquinate.

Embora a alma racional seja distinta dos anjos, ela participa de algum modo da sua natureza intelectual. Propriamente, essa participação se dá na capacidade de apreender certas verdades sem realizar o processo investigativo, como acontece com os primeiros princípios *per se nota*, tanto do domínio especulativo quanto do domínio prático. Aqui, Santo Tomás diz que isso é uma virtude e que seu nome é intelecto, em referência ao *intellectus principiorum*, na ordem especulativa e *synderesis* na ordem prática. Essa virtude é comparada por ele a uma *scintilla*, pois é uma pequena participação da alma racional em relação à perfeição dos anjos.

Quanto à quarta parte da *solutio*, vemos que Santo Tomás, em referência à *auctoritas* de São Jerônimo, diz que a parte superior da razão também é chamada de *scintilla*, porque é o que existe de mais elevado na natureza racional, e, em analogia aos quatro seres viventes da Profecia de *Ezequiel*, o Presbítero de Estridão a compara à Águia, que voa acima dos outros três, o Touro, o Leão e o Homem, que representam o concupiscível, o irascível e o racional da alma humana.

Por fim, na quinta parte da *solutio* o *Doctor Angelicus* dá a sua opinião sobre o que se afirmou no início desse artigo, dizendo que assim como na ordem especulativa o *intellectus principiorum* não erra em relação aos primeiros princípios *per se nota*, resistindo a tudo o que lhes é contrário, de modo análogo, na ordem prática, a *synderesis* também não erra. É disso, portanto, que ele conclui a sua *solutio* arrematando que a *synderesis* não pode ser extinta e

---

[475] *Cf. DA.,* 414a.

sempre resiste a tudo o que é oposto aos primeiros princípios *per se nota* que lhes foram naturalmente *indita.*

Seguindo o método que propusemos a seguir, exploremos agora as cinco objeções levantadas em defesa da afirmação inicial de que parece que a *superior scintilla rationis* pode ser extinta, às quais Santo Tomás responde em defesa de sua *solutio* que acabamos de analisar. No que diz respeito à primeira objeção, nós lemos:

ERROR enim rationis extinctio ejus dicitur, quia tenebræ comparatur. Sed hanc scintillam rationis contingit errare, ut patet in *Glossa* Hieronymi *Ezech*. I, ubi præter verba quæ in littera inducuntur, paulo post subdit: *hanc autem conscientiam sæpe præcipitari videmus*. Ergo superior scintilla rationis potest extingui.	O ERRO, de fato, é considerado como a extinção da razão, porque é comparado às trevas. Ora, esta *scintilla rationis* pode errar, como se evidencia na *Glossa* de São Jerônimo sobre *Ezequiel* I, onde, além das palavras apresentadas no texto, é acrescentado pouco depois: "Vemos, no entanto, que esta consciência frequentemente é precipitada". Portanto, a *superior scintilla rationis* pode se extinguir.

Ao avaliarmos os elementos constitutivos desse argumento do objetor, a premissa maior estabelece que o erro da razão equivale à sua extinção. A premissa menor, por sua vez, invoca a *auctoritas* de São Jerônimo ao afirmar que a *scintilla rationis* pode errar[476]. Disso, decorre a conclusão de que a *superior scintilla rationis* pode se extinguir. Entretanto, frente a essa primeira objeção, Santo Tomás nos oferece a seguinte resposta:

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 falsæ inductionis errorum, conclusio non recte ex principiis deducitur; et ideo non dicit quod *synderesis* præcipitatur, sed quod conscientia præcipitatur, quæ est conclusio, ut supra dictum est; et est in ea virtus *synderesis*, sicut virtus principiorum in conclusione.	À PRIMEIRA respondo dizendo que, assim como não é possível ao intelecto errar quanto aos princípios considerados em si mesmos, mas errar quanto a eles na medida em que, virtualmente, estão nas conclusões, devido a um mau raciocínio, assim também a luz da *synderesis* nunca se extingue. Ora, enquanto é deduzida deliberativamente para uma conclusão prática, pode haver defeito, seja pelo impulso da deleitação e de alguma paixão, seja por erros de falsa indução, de modo que a conclusão não é deduzida corretamente dos princípios. Por isso, não se diz que a *synderesis* é precipitada, mas sim que a *conscientia* é precipitada, pois esta é a conclusão, como foi dito acima; e na *conscientia* há a virtude da *synderesis*, assim como há a virtude dos princípios na conclusão.

A premissa maior do argumento de resposta de Santo Tomás traz à baila a ideia de que o intelecto não erra no que concerne aos primeiros princípios *per se nota*, mas pode sim se equivocar ao aplicá-los às conclusões, por conta de uma dedução inadequada. A premissa

---

[476] *Cf.* São Jerônimo, *Commentarii in Ezechielem,* I, 1.

menor estabelece que a luz da *synderesis* nunca se extingue em última análise, entretanto, num processo de deliberação, pode ocorrer erro, seja em virtude da influência de uma paixão, seja por erros de falsa indução. Com base nessas premissas, o Aquinate conclui que não é a *synderesis* que se precipita, mas a *conscientia*, que corresponde à conclusão do julgamento. Assim, vemos que Santo Tomás está distinguindo claramente os conceitos de *synderesis* e de *conscientia*: enquanto a *synderesis* ilumina e orienta os primeiros princípios *per se nota*, a *conscientia*, por sua vez, aplica-os a casos concretos, podendo errar, sobretudo quando a paixão ou uma falsa indução interferem no processo de dedução. Por fim, ao realizar uma analogia com os primeiros princípios *per se nota* da ordem especulativa, ao nosso parecer, Santo Tomás de Aquino parece estar evidenciando que o problema não está no fundamento último, mas no julgamento que aplica ao particular algo que é universal. Passando agora ao segundo argumento do objetor, vejamos como ele se estrutura:

PRÆTEREA, superior scintilla rationis videtur esse superior rationis pars. Sed ratio superior potest peccare, etiam mortaliter, ut supra dictum est. Ergo scintilla ista potest extingui.	ALÉM DISSO, a *superior scintilla rationis* parece ser a parte superior da razão. Ora, a razão superior pode pecar, inclusive mortalmente, como foi dito acima. Logo, esta *scintilla* pode ser extinguida.

A premissa maior do argumento que acabamos de ler sustenta que a *superior scintilla rationis* aparenta corresponder à parte superior da razão. A premissa menor baseia-se na ideia de que a parte superior da razão pode incorrer em pecado, até mesmo mortalmente, como já foi exposto anteriormente. A partir dessas considerações, o objetor conclui que a *scintilla* pode ser extinguida, uma vez que, a parte superior da razão está, pelo menos, suscetível ao pecado, e isso implica que a *superior scintilla rationis* também o estaria. Frente a essa objeção, o Aquinate articula a sua resposta da seguinte maneira:

AD SECUNDUM dicendum, quod *synderesis* est aliud a superiori parte rationis, quia est supra totam rationem, ut Hieronymus dicit in *Glossa* inducta; unde non sequitur quod, si in ratione sit peccatum, in *synderesi* sit peccatum.	À SEGUNDA respondo dizendo que a *synderesis* é distinta da parte superior da razão, pois está acima de toda a razão, como São Jerônimo diz na *Glossa* citada; por isso, não se segue que, se há pecado na razão, também há pecado na *synderesis*.

Como se pode identificar, a premissa maior do argumento de Santo Tomás em resposta é que a *synderesis* é distinta da parte superior da razão, pois, evocando a *auctoritas* de São Jerônimo ao comentar a Profecia de *Ezequiel*, a *synderesis* está acima de toda a razão[477]. A

---

[477] *Cf.* São Jerônimo, *Commentarii in Ezechielem,* I, 1.

premissa menor diz respeito ao fato de que, embora na razão possa haver pecado, isso não implica necessariamente na existência de pecado na *synderesis.* A partir dessas considerações, ele conclui que a *synderesis* não está sujeita ao pecado e nem pode ser extinta, porque o pecado pode estar, no máximo, na razão. Dessa forma, o Aquinate enfatiza a distinção existente entre *synderesis* e razão, apresentando a *synderesis* como um princípio superior que transcendente à própria razão e, por natureza, é incorruptível. Ainda que a razão possa falhar em seu uso prático, a *synderesis* não pode ser afetada diretamente pelo pecado. Quanto ao terceiro argumento apresentado pelo objetor em favor da extinção da *superior scintilla rationis*, temos:

PRÆTEREA, proprietas hujusmodi scintillæ est quamdiu manet, ut malo remurmuret. Sed in hæreticis nihil est quod remurmuret in his peccatis quæ secundum sectam suam faciunt: quia etiam in occisione justorum arbitrantur se obsequium præstare Deo, ut dicitur *Joan*. XVI. Ergo scintilla rationis est in eis extincta.	ALÉM DISSO, é próprio dessa *scintilla*, enquanto permanece, remurmurar contra o mal. Ora, nos hereges não há nada que remurmure pelos pecados que cometem segundo sua seita, porque, mesmo ao matarem os justos, acreditam prestar serviço a Deus, como se diz em *Jo* XVI. Portanto, a *scintilla rationis* está extinta neles.

Como se pode verificar, a premissa maior do argumento afirma que a propriedade da *scintilla* é remurmurar contra o mal, enquanto ela continuar subsistindo. A premissa menor estabelece que, nos hereges, não há nada que remurmure contra o mal que praticam, uma vez que acreditam, fundamentados na *auctoritas* das Sagradas Escrituras, particularmente na passagem citada a partir do Evangelho segundo *São João*, que estão obedecendo a Deus. A conclusão, portanto, é que a *scintilla rationis* está extinta nos hereges, já que nada mais remurmura neles contra o mal. Em outras palavras, nos hereges não há resistência ao mal que cometem, porque não percebem a maldade ou erro em seus atos, mas sim algo que julgam ser agradável a Deus, o que significa dizer que disso só é possível concluir que a *scintilla rationis* deles realmente foi extinta. Ora, a esse argumento apresentado pelo objetor, Santo Tomás tece a seguinte resposta:

AD TERTIUM dicendum, quod sicut lumen intellectus naturale non sufficit in cognoscendo ea quæ fidei sunt; ita etiam non sufficit in remurmurando his quæ contra fidem sunt, nisi lumine fidei adjuncto; et ideo *synderesis* etiam in infidelibus manet integra quantum ad lumen naturale; sed quia privato lumine fidei excæcati sunt, non remurmurat eorum *synderesis* his quæ contra fidem sunt. Vel dicendum, quod *synderesis* semper remurmurat malo in universali; sed quod in hæretico non remurmurat huic malo particulari, hoc contingit propter errorem rationis in applicatione universalis principii ad particulare opus, ut patebit in sequenti articulo.	À TERCEIRA respondo dizendo que, assim como a luz natural do intelecto não é suficiente para conhecer aquilo que pertence à fé, também não é suficiente para remurmurar contra aquilo que é contrário à fé, a menos que esteja acrescentada à luz da fé. Por isso, a *synderesis* permanece íntegra nos infiéis quanto à luz natural; mas, uma vez que lhes foi privada a luz da fé, encontram-se obscurecidos e, assim, a *synderesis* não remurmura contra aquilo que é contrário à fé. Ou pode-se dizer que a *synderesis* sempre remurmura contra o mal em termos universais; mas, no caso do herege, não remurmura contra um mal particular, devido ao erro da razão na aplicação de um princípio universal a uma ação particular, como ficará claro no artigo seguinte.

Ao analisarmos esse argumento, verificamos que a premissa maior afirma que a luz natural da *synderesis*, embora permaneça intacta nos hereges, não é suficiente para remurmurar os erros que dizem respeito à fé, a menos que esteja unida à luz da fé. A premissa menor estabelece que a *synderesis*, mesmo nos hereges, permanece enquanto luz natural, mas, devido à ausência da luz da fé, ela não remurmura contra os pecados que vão de encontro à fé. Como conclusão, Santo Tomás de Aquino afirma que a *synderesis* não pode ser extinta nos hereges, mas se encontra limitada devido aos erros de aplicação do princípio universal ao caso particular. Ao fim e a cabo, o *Doctor Angelicus*, nessa sua resposta ao objetor, expande a ideia de que a *synderesis* lida com o universal e sempre resiste ao mal, desde que a luz da fé esteja presente também. No que concerne ao conhecimento natural, Santo Tomás sugere que a *synderesis* permanece intacta, uma vez que os hereges realizam más ações acreditando que estão praticando o bem. Porém, em relação às verdades de fé, a *synderesis* é obscurecida, porque a luz da fé está lhe faltando. Assim, essencialmente, a *synderesis* resiste sempre ao mal em si, mas, nos hereges, diante de erros específicos, nos quais a razão falhou na aplicação dos princípios universais de modo correto, ela se torna incapaz de sempre oferecer resistência ao mal. Em última análise, Santo Tomás quer destacar, na nossa perspectiva, que a falibilidade sempre é daquilo que diz respeito ao lado material do homem, uma vez que a *scintilla*, como vimos, faz parte da ordem superior dos entes, sendo o ponto mais elevado do homem. O próximo argumento apresentado pelo objetor que temos à nossa disposição é o seguinte:

PRÆTEREA, Philosophus dicit in VII *Ethic*., quod mali, scilicet qui habitum vitii jam acquisiverunt, ignorantiam finis habent. Sed non potest fieri murmur quantum ad actum, nisi secundum quod cognoscitur deviatio a fine. Ergo videtur quod in illis quorum potentiæ per hujusmodi habitus corruptæ sunt, hujusmodi murmur cesset; et ita scintilla rationis in eis extinguatur.	ALÉM DISSO, o Filósofo afirma, no livro VII da *Ética*, que os ímpios, isto é, aqueles que adquiriram o *habitus* do vício, possuem ignorância quanto ao fim. Ora, não pode haver murmúrio contra um ato, exceto na medida em que se conhece o desvio em relação ao fim. Assim, parece que naqueles cujas potências estão corrompidas por tais *habitus*, esse murmúrio cessa; e, portanto, a *scintilla rationis* neles se extingue.

Em nossa análise, a premissa maior desse argumento está calcada em Aristóteles[478], particularmente na ideia de que os maus que já adquiriram o *habitus* do vício, por sua vez, ignoram ou perdem a capacidade de discernir o fim. A premissa menor, por sua vez, estabelece que não pode haver murmúrio contra um ato, a menos que se saiba que ele se desvia do fim. A conclusão, portanto, é que, nos corrompidos, o remurmurar contra o mal parece cessar,

---

[478] *Cf. EN.,* 1151a.

resultando na extinção da *scintilla rationis*. Propriamente, esse argumento se apoia na teoria aristotélica de que o vício, uma vez adquirido, obscurece a razão e impede que a percepção do desvio em relação ao fim moral exista. Aqueles que estão viciados, por terem perdido a potência de discernir o fim, já não conseguem mais resistir ao mal e, desse modo, a *scintilla*, que deveria resistir a esse mal, extingue-se devido à ignorância do fim. Ora, frente a esse argumento, Santo Tomás de Aquino elabora a seguinte resposta:

AD QUARTUM dicendum, quod ignorantia malorum qua finem ignorant, non est ignorantia opposita scientiæ universali: quia si a malo quæreretur, utrum bonum esset fornicari, diceret quod non: sed habet ignorantiam finis oppositam scientiæ 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 tamquam per se bonum, ut cum muliere delectetur; et ideo propter inclinationem habitus et impetum passionis non percipitur mente *synderesis* murmur, quia anima est quasi inebriata passione. Unde etsi exterius contrarium proferat, non tamen mens sua interius ita tenet; sicut ebrii dicunt verba sapientum exterius, quæ tamen interius non intelligunt: et est exemplum Philosophi in VII *Ethic*., in hac materia loquentis.	À QUARTA respondo dizendo que a ignorância dos ímpios, pela qual ignoram o fim, não é uma ignorância oposta à *scientia* universal. Pois, se se perguntasse ao mau se é bom fornicar, ele responderia que não, mas possui uma ignorância do fim, oposta ao conhecimento sobre o fim, na medida em que esta se imiscui na escolha de uma obra particular, como um princípio se imiscui na conclusão. Assim, devido à inclinação de um *habitus* oposto, o ímpio falha no julgamento do fim. Ele julga como um bem em si, deleitar-se com uma mulher. Por isso, devido à inclinação do *habitus* e ao ímpeto da paixão, o murmúrio da *synderesis* não é percebido na mente, pois a alma está como que embriagada pela paixão. Portanto, embora exteriormente, afirme o contrário, interiormente sua mente não pensa assim; como os bêbados que proferem palavras de sábios exteriormente, mas não as compreendem interiormente. Este é o exemplo dado pelo Filósofo no livro VII da *Ética*, que trata desta matéria.

Ao lermos esse argumento, a premissa maior é explicitada quando o Aquinate afirma que a ignorância do fim nos homens maus não contradiz o conhecimento universal, pois estes ainda reconhecem que certos males são moralmente errados. A premissa menor, por sua vez, é identificada na observação de Santo Tomás de que a ignorância desses homens maus diz respeito ao fim, imiscuindo-se com julgamento de escolha no ato particular, de modo análogo à relação entre um princípio e a conclusão em um silogismo. A conclusão do argumento é que, devido à inclinação ao vício ou à influência da paixão, o remurmurar da *synderesis* se torna imperceptível, porque a alma está embriagada pela paixão. Ora, esse argumento, em última análise, considera a ignorância moral dos homens maus, que não é absoluta em relação ao mal em si, mas sim ao fim último, que é distorcido por *habitus* maus, ou vícios, e pela influência das paixões. Esses mesmos homens se tornam incapazes de julgar corretamente os próprios atos, o que os impede a manifestação do remurmurar da *synderesis*, que normalmente impediria um mal moral. A analogia de Santo Tomás com o exemplo da embriaguez, retirado de

Aristóteles[479], ilustra como as paixões podem obscurecer a percepção da razão, tal como um ébrio pronuncia palavras de sabedoria sem propriamente compreendê-las. Dito isso, vejamos agora o quinto e último argumento levantado pelo objetor:

PRÆTEREA, idem est quod remurmurat malo, et quod inclinat 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.	ALÉM DISSO, é a mesma identidade que murmura contra o mal e que inclina ao bem. Ora, nos condenados não há nada que os incite ao bem. Portanto, tampouco há neles algo que remurmure contra o mal; e, assim, a *scintilla rationis* neles se extingue.

A premissa maior desse argumento que acabamos de ler sustenta que aquilo que remurmura contra o mal ou resiste a ele pertence ao mesmo gênero daquilo que inclina para o bem. A premissa menor, por sua vez, afirma que, nos condenados, não existe algo que incline ao bem. A conclusão, portanto, é que, como nos condenados não existe resistência ao mal nem remurmúrio contra ele, a *scintilla rationis* está extinta neles. De maneira geral, esse argumento sugere que a capacidade de resistir ao mal está ligada diretamente à inclinação ao bem. Nos condenados, que irreversivelmente estão perdidos, essa inclinação ao bem já não existe mais. E como a resistência ao mal depende dessa inclinação, a sua ausência significa dizer que a *scintilla rationis* está extinta. A esse argumento, Santo Tomás responde da seguinte maneira:

AD QUINTUM dicendum, quod etiam in damnato manet naturalis inclinatio qua homo naturaliter vult bonum; sed hæc inclinatio non dicit actum aliquem, sed solum ordinem naturæ ad actum. Hic autem ordo et habilitas nunquam in actum exit, ut bonum actualiter velit, propter perpetuum impedimentum obstinationis voluntatem ligantis; sed tamen naturalis cognitio manet; et ideo semper manet murmur rationis contra voluntatem; voluntas tamen nunquam rationi obedit.	À QUINTA respondo dizendo que, mesmo no condenado permanece a inclinação natural pela qual o homem naturalmente deseja o bem. Ora, esta inclinação não se refere a um ato específico, mas apenas a uma ordenação natural em relação ao ato. Porém, esta ordenação e disposição nunca se realizam em ato, de modo que o condenado queira efetivamente o bem, devido a um impedimento perpétuo que a obstinação impõe à sua vontade. Entretanto, o conhecimento natural permanece; e por isso permanece sempre o murmúrio da razão contra a vontade; mas a vontade nunca obedece à razão.

A resposta de Santo Tomás tem como premissa maior a afirmação de que, mesmo nos indivíduos condenados, permanece uma inclinação natural do homem para o bem. A premissa menor, por sua vez, esclarece que tal inclinação não se traduz em um ato em particular e concreto de querer o bem, mas caracteriza-se apenas como uma disposição natural voltada para o bem. A conclusão derivada é que, sendo a *synderesis* algo natural ao homem, ainda que a

---

[479] *Cf. EN.,* 1147a.

vontade nunca siga essa inclinação em virtude da obstinação da razão pelo erro, essa inclinação não é extinta, mas apenas tem o seu ato impedido. A razão ainda conhece aquilo que é moralmente correto, uma vez que persiste o murmúrio contra a vontade. Contudo, devido à obstinação, a vontade nunca responde ou se submete a esse murmúrio, ou seja, ela nunca se traduz em ação para o bem. Finalizada a discussão nesse artigo sobre as propriedades da *synderesis*, é necessário que pontuemos algumas considerações sobre a *synderesis* nos *Super Sententiis* de Santo Tomás.

3.1.3 Algumas considerações

A discussão de Santo Tomás de Aquino nos *Super Sententiis* em relação à *synderesis* é concentrada, primordialmente, na definição de sua natureza ou essência, além de incluir, explicitamente, a investigação de uma de suas propriedades: a da possibilidade de sua extinção. Embora tenha inicialmente declarado que trataria apenas dessa propriedade, foi possível verificar que o Aquinate também examinou uma segunda propriedade da *synderesis*, a saber: se ela pode pecar ou, em termos filosóficos, se é capaz de realizar um mal moral[480]. Não é demasiado repetir que ao compor essa obra, o Aquinate ainda se encontrava em um contexto sob a orientação de um *magister*, que nessa época era Elias Brunet de Bergerac, como vimos na introdução desse capítulo; além, obviamente, de se encontrar ainda sob a influência das teorias que havia absorvido de Santo Alberto Magno. Nessa época, já estava consolidada aquela concepção de Felipe, o Chanceler, segundo a qual a natureza da *synderesis* seria uma *potentia habitualis,* ou ainda, segundo o *Doctor Universalis*, que ela seria uma potência especial da alma ou mesmo uma *potentia cum habitu*. Apesar da ambiguidade prevalente no meio intelectual sobre Santo Tomás, ele mesmo oferece os indícios necessários de que a sua posição, propriamente, é de que a *synderesis* é um *habitus*, embora se abstivesse de admiti-la formalmente por deferência à *auctoritas*. Entretanto, é possível afirmar com segurança que a *synderesis*, para Santo Alberto Magno e Santo Tomás de Aquino, está no campo do *intellectus*, mais exatamente do lado prático ou operativo, ou ainda, do ponto de vista da moral; em contraposição ao *affectus*, como sinalizado por São Boaventura de Bagnoregio.

---

[480] *Cf.* nota n.º 341.

Ao longo de sua *solutio* para o problema da natureza da *synderesis*, Santo Tomás demonstra uma visão que se tornará mais evidentr na *Summa Theologiæ*, quando afirmará, explicitamente, que a *synderesis* é um *habitus*, e não uma *potentia cum habitu*, tampouco uma potência em sentido absoluto. Surpreendentemente, ao concluir sua *solutio* nos *Super Sent.*, ele admite que a *synderesis* nomeia ou somente o *habitus*, ou, ao menos, a potência submetida a esse *habitus*, algo que seria, *quodammodo*, inato ao homem. Essa concessão final revela, ao nosso entender, mesmo tendo sustentado quase todo o tempo a ideia de que a *synderesis* é apenas um *habitus*, um gesto de humildade intelectual da parte de Santo Tomás ao acolher, em última instância, a teoria que muito possivelmente absorveu de seu mestre, Santo Alberto Magno. Ainda que o seu pensamento estivesse em fase de maturação, já é possível notar os indícios de superação das ideias dos mestres medievais que o precederam. Vimos que ele defende, ao menos neste momento, que a *synderesis*, por natureza, é um *habitus* no sentido de posse dos primeiros princípios *per se nota* da ordem prática, e que é, de algum modo, inato ao homem. No tocante ao termo *innatus*, é imprescindível não recordarmos as reflexões de Ettiénne Gilson, que utiliza a expressão *comme innés*, ao se referir à natureza da *synderesis* no homem, enfatizando que ela não é inata em modo absoluto, mas de algum modo[481]. Possivelmente, Santo Tomás não tinha uma solução melhor para esse problema, mas, assim como tanto insistimos, fica-nos claro, pelas ressalvas feitas por ele mesmo, principalmente por recorrer ao Estagirita após ter usado o termo *innatus*, e também por todo o esforço linguístico que empregou para materializar na letra a sua *solutio*. *Solutio* essa que sustenta que a *synderesis*, propriamente, não é algo *innatus* ao homem, uma vez que ela depende do conhecimento prévio dos termos e deriva da luz do intelecto agente, operando como guia infalível para a razão, quando os primeiros princípios *per se nota* universais são aplicados a casos particulares. Ademais, para já descartarmos a possibilidade de que a *synderesis* é uma potência ou uma *potentia cum habitu*, é interessante notar também que, nas respostas dadas aos argumentos do objetor, o Aquinate se refere à *synderesis* simplesmente como um *habitus*, corroborando a ideia que manteve em quase toda a *solutio* do artigo.

Ora, quanto à propriedade da possibilidade da *synderesis* ser extinguida que Santo Tomás se propôs a analisar nesta obra, convém recordar que essa discussão ocorre em outra

---

[481] *Cf.* GILSON, Étienne. *Le Thomisme:* introduction au système de Saint Thomas d'Aquin. Paris: J. Vrin, 1922, p. 211.

distinção daquela dedicada à natureza da *synderesis*[482]. Isto é, toda a discussão sobre a *synderesis* não se encontra nessa obra apenas em um lugar, aos moldes de tratado, mas ainda assim, o Aquinate discute acerca das propriedades da *synderesis*, quando se questiona se a *superior scintilla rationis* pode ser extinguida. O *Doctor Angelicus* desenvolve a sua *solutio*, afirmando explicitamente, mas somente ao final, que tratar da *superior scintilla rationis* é o mesmo que tratar da *synderesis.* Certamente, para nós, isso não constitui propriamente um problema, porque as edições atuais das obras de Santo Tomás apresentam os devidos paralelos das discussões de Santo Tomás entre uma obra e outra. Ao nosso ver, principalmente porque as questões acerca das propriedades já estavam bem fundamentadas, essa *solutio* do Aquinate nos auxilia principalmente a esclarecer a distinção existente entre a *synderesis* e a *conscientia.* Tanto é assim que os artigos seguintes da mesma questão que, em princípio, seriam da *superior scintilla rationis* – que é a *synderesis* –, passam a discutir sobre a *conscientia*, considerando problemas relacionados estritamente aos particulares, e não aos universais. A respeito propriamente da *synderesis* poder ser extinguida, Santo Tomás segue a teoria da época, afirmando que isso não pode acontecer, porque – tratando agora da outra propriedade da *synderesis* – ela nunca erra no campo prático, assim como, de maneira análoga, o *intellectus principiorum* também nunca erra no campo teorético.

De resto, é importante também que, para falar da inextinguibilidade da *synderesis*, o Aquinate conclui que nela os primeiros princípios foram naturalmente *inditus*. Com efeito, nessa teoria, a *superior scintilla rationis* é o ponto mais elevado da natureza racional que participa, ainda que imperfeitamente, da natureza angélica, e possui os primeiros princípios operativos *per se nota.* Ao nosso parecer, isso implica que o *habitus* que reúne tais princípios os tem inscritos nele mesmo, ou seja, estar inscrito no próprio *habitus* pressupõe certo conteúdo – o que evidencia ainda mais que não se trata de uma potência, uma vez que na potência, como vimos, não existe a existência de conteúdo. Diante disso, nós podemos nos perguntar: como algo pode estar inscrito, ainda que nele mesmo, sem ter sido inscrito por um agente externo àquele que possui esse *habitus*? Certamente, não conseguimos responder a essa pergunta no momento, primeiro porque Santo Tomás não trata disso nas discussões que estudamos; e segundo por conta dessa questão ultrapassar o escopo que nos propomos a cumprir. Entretanto, reforçando, é possível notar que não estamos falando de uma potência, nem de algo inato ou

---

[482] A título de *pro memoria,* Santo Tomás de Aquino discute a natureza da *synderesis* no *Super Sent.,* II, d. XXIV, q. II, a. 3; e se a *superior scintilla rationis* pode ser extinguida no *Super Sent.,* II, d. XXXIX, q. III, a. 1.

adquirido ou infuso pela graça divina, mas certamente de algo que é conatural ao homem. Realizadas essas considerações, devemos avançar agora para o Tratado Sobre a *Synderesis*, elaborado por Santo Tomás de Aquino na obra *De Veritate.*

3.2 A *SYNDERESIS* NO *DE VERITATE*

No *De Veritate*, encontramos propriamente o primeiro tratado unificado de Santo Tomás de Aquino sobre a *synderesis.* Diferentemente do que ocorre, como acabamos de estudar, nos *Super Sententiis*, no qual as discussões estão dispersas pelos motivos já conhecidos, agora nos encontramos com os artigos reunidos em apenas uma questão, na qual é discutida a natureza e as propriedades da *synderesis*. Esse tratado está situado na décima sexta questão, a qual é dividida em três artigos. No primeiro artigo, o Aquinate investiga sobre a *synderesis* ser uma potência ou um *habitus*. No segundo artigo, se a *synderesis* pode pecar. Finalmente, no terceiro artigo, ele discute se a *synderesis* pode ser extinguida em alguns. Como se pode notar, o primeiro artigo é sobre a natureza ou essência da *synderesis*, o segundo analisa a possibilidade de ela realizar um mal moral, e o terceiro considera a possibilidade de sua extinção em alguns, conforme vimos, homens, hereges e/ou até mesmo demônios. Quanto ao procedimento metodológico de análise que empregaremos, será o mesmo aplicado ao *Super Sententiis.* Contudo, antes de nos aprofundarmos na questão, tenhamos em mente que a discussão sobre a *synderesis* no *De Veritate* está localizada após a discussão sobre a *ratio superior* e a *ratio inferior* e antes da discussão sobre a *conscientia.* Esta última, aliás, constantemente retoma o conceito de *synderesis* para fundamentar a ideia de que a *conscientia* mesma é o ato do silogismo porque, em si mesma, não realiza julgamentos no âmbito dos universais. Dito isso, iniciemos, então, o nosso estudo pelo primeiro artigo da décima sexta questão do *De Veritate*.

3.2.1 *DV.*, q. XVI, a. 1: a natureza da *synderesis*

No que tange ao primeiro artigo das discussões sobre a *synderesis* no *De Veritate*, como já indicamos, Santo Tomás se dedica à natureza ou essência da *synderesis*, examinando, mais exatamente, se ela é uma potência ou um *habitus.* Ora, a afirmação ou tese inicial

apresentada pelo objetor é: "*et videtur quod sit potentia*", isto é, e parece que é uma potência. No entanto, em *sed contra* a essa perspectiva, o Aquinate elenca cinco argumentos, os quais agora expomos:

SED CONTRA. Si *synderesis* sit potentia, oportet quod sit potentia rationalis. Rationales autem potentiæ se habent ad opposita. Ergo *synderesis* ad opposita se habebit; quod patet esse falsum, quia semper instigat ad bonum, et nunquam ad malum.	EM SENTIDO CONTRÁRIO, se a *synderesis* é uma potência, deve ser uma potência racional. Ora, as potências racionais se relacionam com opostos. Logo, a *synderesis* se relacionará com opostos, o que é evidentemente falso, porque ela sempre incita ao bem e nunca ao mal.
PRÆTEREA, si *synderesis* sit potentia, aut est eadem cum ratione, aut alia. Sed non est eadem, quia contra rationem dividitur in *Glossa* Ieronymi, *Ezech*. 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.	ADEMAIS, se a *synderesis* é uma potência, ou é a mesma potência que a razão, ou é outra. Ora, não é a mesma, porque se distingue da razão na *Glossa* de Jerônimo sobre *Ez* I, antes citada. Tampouco também se pode dizer que seja uma potência diferente da razão, pois uma potência especial requer um ato especial; mas não se atribui nenhum ato à *synderesis* que a razão não possa fazer, pois a mesma razão incita ao bem e opõe-se ao mal. Logo, a *synderesis* não é potência, de nenhum modo.
PRÆTEREA, fomes semper inclinat 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, quæ in pueris habitualis est, secundum Augustinum, in adultis vero actualis, fomes esse dicitur. Ergo et *synderesis* est habitus.	ADEMAIS, o *fomes* sempre inclina ao mal, mas a *synderesis* sempre ao bem. Logo, essas duas se opõem diretamente. Ora, o *fomes* é um *habitus*, ou se comporta a modo de um *habitus*, pois a concupiscência, que é habitual nas crianças, segundo Agostinho, e atual nos adultos, se diz ser *fomes*. Logo, também a *synderesis* é um *habitus*.
PRÆTEREA, 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 potentiæ motivæ, sufficienter dividuntur per irascibilem, concupiscibilem et rationabilem, contra quas dividitur *synderesis*, ut prius, argum. I, dictum est. Ergo *synderesis* nullo modo est potentia.	ADEMAIS, se a *synderesis* é uma potência, ou é cognitiva, ou motiva. Ora, consta que não é cognitiva, em sentido absoluto, pelo fato de que seu ato é inclinar ao bem e opor-se ao mal. Portanto, se é uma potência, será motiva. Ora, isso manifesta-se falso, porque as potências motivas se distinguem, suficientemente, em irascível, concupiscível e racional, das quais se distingue a *synderesis*, como antes foi dito na primeira objeção. Logo, a *synderesis* não é potência, de nenhum modo.
PRÆTEREA, sicut in parte operativa animæ *synderesis* nunquam errat, ita in parte speculativa intellectus principiorum nunquam errat. Sed intellectus principiorum est habitus quidam; ut patet per philosophum in VI *Ethic*. Ergo et *synderesis* quidam habitus est.	ADEMAIS, assim como, na parte operativa da alma, a *synderesis* nunca erra, assim na parte especulativa, a inteligência dos princípios nunca erra. Ora, a inteligência dos princípios é um *habitus*, como se evidencia pelo Filósofo no livro VI da *Ética*. Logo, também a *synderesis* é um *habitus*.

Após lermos os argumentos apresentados em *sed contra* à tese de que a *synderesis* é uma potência, podemos detalhá-los da seguinte maneira:

No primeiro argumento, a premissa maior estabelece, com base na *auctoritas* de Aristóteles[483], que todas as potências racionais se relacionam com opostos. A premissa menor

---

[483] *Cf. Metaph.*, 1046b.

afirma que a *synderesis* não se relaciona com opostos, pois sempre se inclina ao bem e nunca ao mal. Desse modo, a conclusão que se tem é que a *synderesis* não pode ser, por natureza, uma potência racional. Em outras palavras, esse argumento quer nos dizer que as potências racionais, como por exemplo, o intelecto e a vontade, podem se inclinar tanto para o bem quanto para o mal, a *synderesis*, por se inclinar somente ao bem, não pode ser incluída no gênero das potências racionais.

O segundo argumento parte da premissa maior de que, se a *synderesis* fosse uma potência, ela deveria ser idêntica à razão ou distinta dela. A premissa menor traz à baila a *auctoritas* de São Jerônimo, segundo quem, conforme exposto na *Glossa*[484], a *synderesis* não é a mesma coisa que a razão e tampouco uma potência distinta da razão, porque não realiza nenhum ato específico que já não seja realizado pela própria razão. Disso, conclui-se que a *synderesis* não é uma potência.

A premissa maior do terceiro argumento em *sed contra* estabelece que tudo o que se opõe ao *fomes*, segundo Santo Agostinho[485], é um *habitus* ou algo que opera como um *habitus*, inclinando-se sempre ao mal, deve ser um *habitus* ou algo que opera como tal, ainda que imperfeitamente. A premissa menor sustenta que a *synderesis*, ao se inclinar ao bem, é oposta ao *fomes*. A conclusão, portanto, é que a *synderesis* é um *habitus.*

No quarto argumento a premissa maior propõe quem se a *synderesis* fosse uma potência, ela deveria ser ou cognitiva ou motiva. A premissa menor explica que a *synderesis* não é puramente cognitiva, porque o seu ato é se inclinar ao bem e remurmurar contra o mal; ademais ela tampouco é motiva, porque as potências motivas já são adequadamente divididas, segundo a *auctoritas* de São Jerônimo[486], em irascível, concupiscível e racional, das quais a *synderesis* é distinta, como dito no primeiro argumento. A conclusão do argumento é que, portanto, a *synderesis* não é uma potência.

Por fim, a premissa maior do quinto argumento estabelece que, assim como o intelecto dos primeiros princípios *per se nota* especulativos nunca erra, a *synderesis* também é infalível no domínio prático ou operativo. A premissa menor do argumento, com base na *auctoritas* de Aristóteles[487], afirma que o intelecto dos primeiros princípios *per se nota* é um *habitus.* A

---

[484] *Cf.* São Jerônimo, *Commentarii in Ezechielem,* I, 1.
[485] *Cf.* SANCTI AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS. *De Peccatorum Meritis et Remissione et De Baptismo Parvulorum, ad Marcellinum Libri Tres*, III, cap. II, 4. *In:* SANCTI AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS. *Opera omnia.* t. X. Paris: J.-P. Migne, 1865.
[486] *Cf.* São Jerônimo, *op. cit*.
[487] *Cf. EN.,* 1141a.

conclusão, portanto, é que a *synderesis* também é um *habitus.* Em outras palavras, a constância do *intellectus principiorum* em nunca errar, assemelha-o à *synderesis*, sugerindo que ambos devem pertencer ao gênero dos *habitus*, porque são disposições estáveis e naturais.

Tendo conhecimento da tese inicial e desses argumentos em *sed contra*, podemos agora passar para a leitura detalhada da *responsio magistralis* de Santo Tomás:

RESPONSIO. Dicendum, quod circa hanc quæstionem diversæ 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 eamdem 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. Sicut enim dicit Dionysius in VII cap. *De Divin. Nomin.*, divina sapientia coniungit fines primorum principiis secundorum; naturæ enim ordinatæ 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 naturæ, imperfecte illud participans. Natura autem humanæ animæ est infra naturam angelicam, si consideremus naturalem modum cognoscendi utriusque.	RESPONDO dizendo que acerca dessa questão há diversas opiniões. Com efeito, alguns dizem que a *synderesis* indica, em sentido absoluto, a potência, e potência diferente e superior à razão. Já outros dizem que a *synderesis* é, em sentido absoluto, uma potência, mas a mesma na realidade que a razão, embora distinta na consideração. Considera-se, com efeito, a razão como razão, isto é, enquanto raciocina e compara, e, por isso, se nomeia potência racional; e, como natureza, isto é, enquanto conhece algo naturalmente e, então, se diz *synderesis*. Outros ainda dizem que a *synderesis* designa a própria potência da razão com algum *habitus* natural. Qual dessas opiniões é mais verdadeira, pode-se ver a partir do seguinte. Com efeito, como diz Dionísio no capítulo VII do *Sobre os nomes divinos*, a sabedoria divina une os fins dos primeiros aos princípios dos segundos, pois as naturezas ordenadas entre si comportam-se como corpos contíguos, dos quais o inferior em seu ponto superior toca o superior em seu ponto inferior, donde também a natureza inferior atinge, em seu ponto mais alto, aquilo que é próprio da natureza superior, participando imperfeitamente dele. Todavia, a natureza da alma humana está abaixo da natureza angélica, se consideramos o modo natural de conhecer de ambas.

Naturalis enim modus cognoscendi et proprius naturæ angelicæ est, ut veritatem cognoscat sine inquisitione et discursu; humanæ vero animæ 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 angelicæ naturæ; 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. 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 naturales præexistere in eorum præconceptione, quam etiam secundum theologos, qui ponunt Angelos Deo in spiritualibus officiis ministrare, secundum quæ ordines distinguuntur. Unde et in natura humana, in quantum 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 practicæ sive speculativæ, cum principia oporteat esse certiora et stabiliora. Unde et hanc cognitionem oportet homini naturaliter inesse, cum hæc quidem cognitio sit quasi seminarium quoddam totius cognitionis sequentis; et in omnibus naturis sequentium operationum et effectuum quædam naturalia semina præexistant. Oportet etiam hanc cognitionem habitualem esse, ut in promptu existat ea uti cum fuerit necesse.	De fato, o modo natural e próprio da natureza angélica de conhecer é de conhecer a verdade sem investigação e discurso, já o próprio da alma humana é chegar a conhecer a verdade pela investigação e discorrendo de uma coisa à outra. Donde, também a alma humana, quanto ao que é mais elevado nela, atinge algo do que é próprio da natureza angélica, ou seja, que tenha o conhecimento de algumas outras coisas, de repente e sem investigação, embora, também quanto a isso, encontre-se inferior ao anjo, enquanto naquelas coisas também não pode conhecer a verdade, senão recebendo do sentido. Entretanto, existe, na natureza angélica, um duplo conhecimento: especulativo, pelo qual se contempla a própria verdade das coisas, simplesmente e em sentido absoluto; e prático, tanto segundo os filósofos que põem os anjos como motores dos mundos, preexistindo todas as formas naturais em seu conhecimento prévio, quanto também segundo os teólogos, que põem os anjos servindo a Deus em ministérios espirituais, em base aos quais se distinguem as ordens. Donde também, na natureza humana, enquanto toca a angélica, é necessário haver o conhecimento da verdade sem investigação, tanto nas coisas especulativas quanto nas práticas, e esse conhecimento deve ser o princípio de todo o conhecimento seguinte, quer da parte especulativa, quer da prática, dado que os princípios devem ser mais certos e estáveis. Daí é necessário que também esse conhecimento seja inerente ao homem, pois é como uma sementeira de todo o conhecimento posterior, e algumas sementes naturais preexistem em todas as naturezas das operações seguintes e dos efeitos. É necessário também que haja esse conhecimento habitual, de modo que exista prontamente para se usar dele, quando for necessário.
Sicut igitur humanæ animæ est quidam habitus naturalis quo principia speculativarum scientiarum cognoscit, quem vocamus intellectum principiorum; ita etiam in ea est quidam habitus naturalis primorum principiorum operabilium, quæ 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.	Portanto, assim como há certo *habitus* da alma humana, pelo qual ela conhece os princípios das ciências especulativas, que chamamos inteligência dos princípios, assim também há nela um *habitus* natural dos primeiros princípios da ação, que são os princípios universais do direito natural, *habitus* que pertence à *synderesis*. Mas esse *habitus* não existe numa outra potência diferente da razão, a menos que ponhamos que o intelecto é uma potência distinta da razão, do que foi dito acima o contrário.
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.	Resta, portanto, que este nome "*synderesis*" ou designe, em sentido absoluto, um *habitus* natural semelhante ao *habitus* dos princípios, ou designe a própria potência da razão com tal *habitus*. Seja como for, não difere muito, porque isso não produz dúvida, a não ser sobre a significação do nome. Todavia, não pode ser que a própria potência da razão, enquanto conhece naturalmente, se diga *synderesis*, sem *habitus* algum, porque o conhecimento natural convém à razão segundo um *habitus* natural, como se evidencia a respeito da inteligência dos princípios.

Essa *responsio magistralis* de Santo Tomás de Aquino que acabamos de ler pode ser dividida em cinco partes fundamentais. A primeira trata das diferentes opiniões existentes sobre a natureza da *synderesis.* A segunda sobre a opinião mais correta. A terceira sobre conhecimento teorético ou especulativo e o prático ou operativo. A quarta parte reflete sobre a *synderesis* como um *habitus* natural. A quinta e última parte, como conclusão.

Na primeira parte, o Aquinate delineia três diferentes opiniões sobre a *synderesis*, a saber: a primeira enquanto potência superior da razão; a segunda como a mesma potência que a razão; e a terceira como potência da razão acompanhada de um *habitus* natural. A primeira opinião diz respeito aos que afirmam, como por exemplo, Guilherme de Auxerre[488] ou por dedução do próprio texto da *Glossa*[489], que a *synderesis* é uma potência distinta e superior da razão, ou ainda, que a *synderesis* é uma *potentia cum habitu* e não uma *potentia habitualis*. A segunda reflete a opinião daqueles, como por exemplo, Alexandre de Hales[490] e Odo Rigaud, podendo ser lida em São Boaventura de Bagnoregio[491], que dizem que a *synderesis* é a própria razão considerada sob dois aspectos diferentes, isto é, o primeiro aspecto enquanto *ratio*, mais exatamente em sua função de raciocinar e comparar, ou seja, como potência racional; e o segundo aspecto enquanto *natura*, mais exatamente em sua capacidade de conhecer algo de modo natural, ou seja, como *synderesis.* A terceira e última opinião considera aqueles, como por exemplo, Santo Alberto Magno[492], que identificam a *synderesis* como a própria potência racional acompanhada de um *habitus* natural, isto é, uma *potentia cum habitu.*

Na segunda parte da *responsio magistralis*, o Aquinate diz que a opinião mais verdadeira pode ser entendida quando consideramos, primeiramente, assim como já visto nos *Super Sententiis*, a hierarquia das naturezas segundo Dionísio Areopagita[493], apresenta no *De Divinis Nominibus.* Esta teoria enfatiza que a sabedoria divina une os fins dos primeiros princípios aos dos segundos, estabelecendo a existência de uma continuidade entre as naturezas

---

[488] *Cf.* GUILHERME DE AUXERRE. *Summa Aurea,* II, tr. XII, q. 1 (f. 65vb). A presente referência foi obtida por meio da edição crítica do *De Veritate* publicada pela *Commissio Leonina*, uma vez que não tivemos acesso direto ao manuscrito.

[489] *Cf.* LOTTIN, O.S.B., Odon. Syndérèse et conscience aux XII^{e} et XIII^{e} siècles. *In:* LOTTIN, O.S.B., Odon. *Psychologie et morale aux XII^{e} et XIII^{e} siècles.* t. II. p. I. Louvain: Abbaye du Mont César; Gembloux: Duculot, 1948, p. 229, nota n.º 3.

[490] *Cf.* ALEXANDRE DE HALES. *Summa Theologiæ,* I-II, n. 418. A presente referência foi obtida por meio da edição crítica do *De Veritate* publicada pela *Commissio Leonina*, uma vez que não tivemos acesso direto à obra.

[491] *Cf.* LOTTIN, O.S.B., *op. cit*.

[492] *Cf.* SANCTI ALBERTI MAGNI. Summa de Creaturis, secunda pars, quæ est de homine. Tractatus I. De homine secundum statum ejus in seipso. *In:* SANCTI ALBERTI MAGNI. *Opera omnia.* vol. XXXV. Paris: Borgnet, 1896, q. LXXI, a. 1; e LOTTIN, O.S.B., *op. cit*.

[493] *Cf.* DIONÍSIO PSEUDO-AREOPAGITA. *Dos nomes divinos. Περί θείων ὀνομάτων.* São Paulo: Attar, 2004, VII, §3.

de ordem inferior e de ordem superior, nas quais a natureza inferior alcança, de modo imperfeito ou parcial, algo que pertence à natureza superior. Enquanto os anjos, por sua essência, conhecem a verdade sem investigação ou discurso racional, de forma intuitiva, a alma humana, diferentemente, necessita do movimento de investigar e discorrer de um lugar a outro ou conduzir dos princípios às conclusões para apreender ou alcançar a verdade. No entanto, em um aspecto mais elevado, a alma humana participa, embora de modo imperfeito, dessa capacidade dos anjos de conhecer a verdade imediatamente, porque é evidente que conhece, segundo esse modo, os primeiros princípios *per se nota.*

A terceira parte da *responsio* diz respeito à distinção entre o conhecimento especulativo e o conhecimento prático. Para o *Doctor Angelicus*, na natureza, existe um conhecimento que é especulativo e prático que se dá de dois modos, ou seja, enquanto o conhecimento especulativo se dá de modo *simpliciter et absolute*, ou seja, é a intuição direta da verdade das coisas, o conhecimento prático se dá em relação à ação. Entretanto, esse conhecimento prático pode se dar em relação à ação a partir de dois pontos de vista, o primeiro a partir dos filósofos[494], no qual os anjos são os motores do mundo; ou o segundo a partir dos teólogos[495], no qual os anjos ocupam os ministérios espirituais diante de Deus. A natureza humana, por sua vez, em seu aspecto mais elevado, como vimos, participa desses dois modos de conhecimento, mas, de forma imperfeita. Com efeito, esse conhecimento deve ser o princípio de todo o conhecimento seguinte, seja especulativo ou prático, porque os princípios são mais certos e imóveis. No homem, esse mesmo conhecimento é *inesse*, pois é como uma sementeira de todo o conhecimento posterior, e algumas sementes naturais preexistem em todas as naturezas das operações seguintes e dos efeitos[496]. Por isso, é necessário que haja esse conhecimento sob a forma de *habitus*, de modo que esteja sempre pronto para ser usado.

Na quarta parte da *responsio*, Santo Tomás explica que assim como na alma humana existe um *habitus* natural que permite o conhecimento dos primeiros princípios *per se nota* da ordem especulativa, chamado de *intellectus principiorum*, também deve existir, de forma

---

[494] Em referência aos filósofos: Platão, Aristóteles e Avicena, *cf. STh*., I, q. CX, a. 1.
[495] Em referência aos teólogos: Santo Agostinho de Hipona, São João Damasceno e Orígenes, *ibid*.
[496] Na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, do Concílio Vaticano II, os Padres Conciliares afirmam que no homem está depositada uma semente divina. *Cf.* Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* sobre a Igreja no mundo de hoje, n.º 3. *In:* IGREJA CATÓLICA. *Concílio Ecumênico Vaticano II.* Documentos. Brasília: Edições CNBB, 2018. No texto em língua latina, encontramos o termo *insertum* em referência a esta semente: "*Ideo Sacra Synodus, altissimam vocationem hominis profitens et divinum quoddam* semen *in eo* insertum *asseverans*". *Id*. *Constitutio Pastoralis de Ecclesia in Mundo Huius Temporis Gaudium et Spes,* n. 3. (08 de dezembro de 1965). Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_lt.html. Acesso em: 20 nov. 2024. Itálicos nossos.

análoga, um *habitus* dos primeiros princípios *per se nota* da ordem prática, que são os princípios universais do direito natural, conforme a *auctoritas* de Santo Agostinho de Hipona[497]. Esse *habitus*, segundo ele, pertence à *synderesis* e existe na mesma potência da razão, ao menos se se admitir que o intelecto é uma potência distinta da razão, o que o Aquinate já refutou no primeiro artigo da décima quinta questão do *De Veritate*, ao discutir sobre a razão superior e a razão inferior[498].

Quanto à quinta e última parte da *responsio*, vemos que Santo Tomás conclui a sua reflexão sobre a natureza ou essência da *synderesis*, dizendo que o termo *synderesis* em si pode ser entendido de duas maneiras: em primeiro lugar como um *habitus* natural semelhante ao *intellectus principiorum*; e em segundo lugar como uma potência racional acompanhada por tal *habitus*. Todavia, ao fim e a cabo, em ambas as maneiras, a diferença é, de fato, meramente terminológica, pois a *synderesis*, enquanto potência racional, não pode subsistir sem um *habitus* natural, assim como ocorre com o *intellectus principiorum.* Com efeito, merece nossa atenção que nesta última parte da *responsio magistralis*, Santo Tomás, longe ainda de romper com a tradição que o precedera, mas com uma maior autonomia, afinal ele já está atuando como *magister regens* na Universidade de Paris, ao apresentar sua teoria em relação à *natureza* da *synderesis*, permite-nos notar uma certa dúvida ou hesitação à ideia da segunda maneira, porque ela, propriamente, reflete a ideia de *potentia cum habitu* que ele sustenta claramente nas respostas dadas ao objetor. Mas, como vimos ao longo de toda a *responsio magistralis*, o Aquinate busca evidenciar mais a teoria de que a *synderesis* é o *habitus* dos primeiros princípios operativos *per se nota*. Em tempo, segundo Dom Lottin, o Aquinate usa o termo *naturalem* para dizer que se trata, de fato, de um *habitus inné*, isto é, inato[499]. Concluídas essas reflexões acerca da *responsio magistralis* proposta por Santo Tomás, passamos agora à análise dos argumentos do objetor, isto é, que defendem a tese inicial de que a *synderesis* é uma potência, confrontando-

---

[497] *Cf.* Santo Agostinho de Hipona, conforme citado por Santo Tomás, *Super Sent.*, II, d. XXIV, q. II, a. 3, arg. 3; e por Santo Alberto Magno, *Summa De Homine*, q. LXXI, a. 1, arg. 2, bem como na q. *De synderesi* (*Vat. lat. 781*, f. 37ra). Embora o texto exato não seja encontrado literalmente em Santo Agostinho de Hipona, podem ser consultados como referência: SANCTI AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS. *De Libero Arbitrio,* II, 10. *In:* SANCTI AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS. *Contra Academicos, De Beata Vita, De Ordine, De Magistro, De Libero Arbitrio*. Pars II, 2. Turnholti: Brepols, 1970; e *Id*. *De Trinitate*. Pars XVI, 2. Turnholti: Brepols, 1968, XIV, 15.

[498] *Cf. DV.*, q. XV, a. 1.

[499] *Cf.* LOTTIN, O.S.B., Odon. Syndérèse et conscience aux XII^{e} et XIII^{e} siècles. *In:* LOTTIN, O.S.B., Odon. *Psychologie et morale aux XII^{e} et XIII^{e} siècles*. t. II. p. I. Louvain: Abbaye du Mont César; Gembloux: Duculot, 1948, p. 230.

os com as respostas articuladas pelo Aquinate para cada um deles. Quanto ao primeiro argumento do objetor, nós temos:

EA ENIM quæ veniunt in eamdem divisionem, sunt eiusdem generis. Sed *synderesis* dividitur contra rationabilem, irascibilem et concupiscibilem in Glossa Hieronymi *Ezech*. I, 9. Cum igitur irascibilis et concupiscibilis et rationalis sint potentiæ, *synderesis* potentia erit.	COM EFEITO, as coisas que entram numa mesma divisão, são do mesmo gênero. Ora, a *synderesis* se divide em racional, irascível e concupiscível, na *Glossa* de Jerônimo sobre o capítulo I, 9 do livro de *Ezequiel*. Dado que o irascível, o concupiscível e o racional são potências, a *synderesis* será uma potência.

A premissa maior desse argumento é de que as coisas que pertencem à mesma divisão, são do mesmo gênero. A premissa menor, por sua vez, é de que a *synderesis* se situa na mesma divisão em oposição às potências da alma racional, concupiscível e irascível, conforme a *auctoritas* de São Jerônimo[500]. Do que se pode concluir que a *synderesis* também é uma potência. Esse argumento do objetor pode ser entendido sem maiores dificuldades. Por isso, vejamos agora a resposta que Santo Tomás elabora para ele:

AD PRIMUM igitur dicendum, quod aliqua possunt in eamdem divisionem venire secundum quod in aliquo communi conveniunt, quidquid 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.	À PRIMEIRA objeção, respondo dizendo que algumas coisas podem vir numa mesma divisão enquanto convêm em algo comum, seja qual for esse comum, quer um gênero, quer um acidente. Naquela divisão de quatro membros, na qual a *synderesis* se distingue das três potências, não se distinguem entre si os membros da divisão enquanto convêm no comum que é a potência, mas enquanto convêm no comum que é o princípio motivo. Donde não se segue que a *synderesis* seja uma potência, mas, sim, que seja um princípio motivo.

Santo Tomás responde ao objetor partindo da premissa maior segundo a qual os elementos que se encontram numa mesma divisão compartilham algo em comum, seja em gênero ou em acidente. A premissa menor do argumento estabelece que a *synderesis*, o racional, o concupiscível e o irascível possuem em comum o princípio motivo, e não a potência. Daí decorre a conclusão que a *synderesis* é um princípio motivo, isto é, um elemento que direciona ou orienta a ação moral, e não uma potência. Examinemos agora o segundo argumento apresentado pelo objetor:

---

[500] *Cf.* São Jerônimo, *Commentarii in Ezechielem,* I, 1.

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 rationabilis et concupiscibilis et irascibilis, contra id quod nominat potentiam cum habitu.	PORÉM, FOI DITO que não significa potência em sentido absoluto, mas *potentia cum habitu*. Mas, em contrário, o sujeito com o acidente não se distingue do sujeito tomado em sentido absoluto, pois não seria conveniente a divisão dos animais na qual se dissesse homem, e homem branco. Logo, como o *habitus* se relaciona à potência como o acidente ao sujeito, parece que não se pode, convenientemente, distinguir o que diz só a potência, como racional, concupiscível e irascível, e o que indica a potência com o *habitus*.

Ao começarmos a nossa leitura, vemos que objetor recorda que foi afirmado que a *synderesis* não é uma potência em sentido absoluto, mas antes uma *potentia cum habitu*. Em seguida, apresenta seu argumento, cuja premissa maior sustenta que um sujeito enquanto tal, em sua essência absoluta, não pode ser dividido em oposição àquilo que se manifesta nele como acidente. A premissa menor estabelece que o *habitus* se relaciona com a potência assim como acontece entre o acidente e o sujeito. A conclusão deduzida, pois, é de que não apropriado dividir o que designa apenas potência em oposição ao que designa *potentia cum habitu*. Na opinião do objetor, uma divisão, deve, propriamente, ocorrer a partir da relação sujeito e acidente, exigindo distinções em relação à natureza ou essência. Sigamos, então, para o esclarecimento dado na resposta de Santo Tomás:

AD SECUNDUM dicendum, quod quando ex accidente supervenit subiecto aliquid speciale præter 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 naturæ. Ita etiam et ratio nominat cognitionem secundum modum humanum; sed per habitum naturalem trahitur ad alterius generis conditionem, ut ex dictis, in corp. art., patet. Unde nihil prohibet vel ipsum habitum dividi contra potentiam in divisione qua dividitur principium motivum; vel ipsam potentiam habitualem dividi contra potentiam absolute sumptam.	À SEGUNDA, respondo dizendo que, quando pelo acidente sobrevém ao sujeito algo especial, além daquilo que lhe compete por sua natureza, então nada proíbe que o acidente se distinga do sujeito, ou o sujeito, com o acidente, do sujeito tomado em sentido absoluto, como se eu distinguisse a superfície colorida da superfície tomada em sentido absoluto. Enquanto a superfície entendida em sentido absoluto é algo matemático, pelo fato mesmo de ser dita colorida, é trazida para o gênero da natureza. Assim também, a razão designa o conhecimento segundo o modo humano, mas por *habitus* natural é trazida para a condição de outro gênero, como se evidencia do que foi dito no corpo do artigo. Donde nada proíbe que o mesmo *habitus* se distinga da potência na divisão, na qual se distingue o princípio motivo, ou que a mesma potência habitual se distinga da potência, tomada em sentido absoluto.

O argumento de Santo Tomás é estruturado sobre a premissa maior de que, quando um acidente acrescenta algo especial ao sujeito além daquilo que lhe é próprio por natureza, é legítimo dividir esse acidente em oposição ao sujeito, ou mesmo considerar o sujeito dotado desse acidente em oposição ao sujeito em sua forma absoluta. A premissa menor sustenta que a razão, em essência, constitui o conhecimento humano, mas, ao receber um *habitus* natural, é

elevada a uma condição pertencente a outro gênero, transcendente à sua essência originária. A conclusão, então, é de que o *habitus* pode ser dividido em oposição a potência dentro do gênero dos princípios motivos, mas também a *potentia cum habitu* pode ser oposta à potência em sentido absoluto, ou seja, sem o *habitus* que a aperfeiçoa. Examinemos, agora, a terceira objeção:

PRÆTEREA, unius potentiæ 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 animæ ad invicem distinguuntur.	ADEMAIS, acontece que de uma só potência há diversos *habitus*. Se, pois, uma potência se distinguisse de outra em razão do *habitus*, deveria haver tantos membros da divisão em que as partes da alma se distinguem entre si, quantos são os *habitus* das potências.

A premissa maior colocada pelo objetor afirma que uma potência pode possuir diversos *habitus.* A premissa menor postula que, caso uma potência seja distinguida de outra em razão do *habitus*, cada *habitus* implicaria na constituição de um novo gênero ou divisão. Disso decorre que a conclusão do argumento é que as potências não podem ser distinguidas pelos *habitus* que lhes são atribuídos. Frente a essa objeção, atentemo-nos agora à resposta do Aquinate:

AD TERTIUM dicendum, quod alii habitus qui insunt potentiæ 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.	À TERCEIRA, respondo dizendo que outros *habitus*, que estão na potência racional, movem daquele mesmo modo que é próprio da razão, enquanto razão e, por isso, esses *habitus* não podem ser distinguidos da razão, como o *habitus* natural pelo qual a *synderesis* é designada.

Ao lermos a resposta de Santo Tomás, identificamos que a premissa maior afirma que os outros *habitus* da potência racional se movem ou operam conforme o modo próprio da razão. A premissa menor, por sua vez, declara que a *synderesis* não se move apenas pela razão, mas o faz de modo distinto, ou seja, como um *habitus* natural. Daí decorre a conclusão de que a *synderesis*, enquanto tal, deve ser diferenciada dos demais *habitus* da razão. Na nossa perspectiva, Santo Tomás está reforçando a ideia da *Glossa* de São Jerônimo[501], segundo a qual a *synderesis* é simbolizada pela Águia que está acima dos outros seres viventes sem se imiscuir ou confundir com aquilo que é inferior ou distinto. Sigamos para o quarto argumento do objetor em favor da *synderesis* ser uma potência:

---

[501] *Cf.* São Jerônimo, *Commentarii in Ezechielem,* I, 1.

PRÆTEREA, nihil unum et idem potest esse regulans et regulatum. Sed potentia per habitum regulatur. Ergo non potest potentia et habitus in idem coincidere, ut unum nomen potentiam et habitum designet simul.	ADEMAIS, uma e mesma coisa não pode ser reguladora e regulada. Ora, a potência é regulada pelo *habitus*. Logo, não podem a potência e o *habitus* coincidir na mesma coisa, de modo que um nome só designe, simultaneamente, a potência e o *habitus*.

O quarto argumento do objetor que acabamos de ler se fundamenta na premissa maior de que nada pode desempenhar simultaneamente as funções ou os papéis de regulador e regulado. A premissa menor estabelece que o *habitus* tem o papel de regular a potência. A conclusão, então, é de que a potência e o *habitus* não podem coincidir em uma mesma realidade una, nem mesmo possuírem o mesmo nome. O argumento, como se pode observar, enfatiza a incompatibilidade de funções, sublinhando a ideia de que a *synderesis*, por ser reguladora, não pode ser ao mesmo tempo *habitus* e potência. Frente a esse argumento, passe à resposta do *Doctor Angelicus*:

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.	À QUARTA, respondo dizendo que a *synderesis* não significa potência e *habitus*, como se fossem a mesma coisa a potência e o *habitus*, mas porque, num só nome, é significada a mesma potência com o *habitus*, ao qual ela é subjacente.

O argumento de resposta de Santo Tomás de Aquino é fundamentado na premissa maior de que um único nome pode ser utilizado para designar dois entes distintos, sem que isso implique uma única e mesma identidade em essência. Assim, o nome *synderesis* pode significar conjuntamente a potência e o *habitus* que nela se estabelece, sem confundi-los como sendo uma única e mesma realidade. A premissa menor do argumento sustenta que a *synderesis* é, precisamente, o nome atribuído à potência com o *habitus* que a perfecciona. A conclusão que decorre disso é que o termo *synderesis* não afirma uma única e mesma coisa entre a potência e o *habitus*, mas sim que ambos estão relacionados e unidos sob um mesmo nome. Com isso, fica evidente que existe a possibilidade conjunta do mesmo termo designar dois elementos distintos que se relacionam, com um fundamento – a potência –, e aquilo que se fundamenta nesse mesmo fundamento – o *habitus.* Tal designação não admite que ambos os elementos tenham a mesma natureza ou essência ou ainda função ou papel. Pelo contrário, o *habitus* desempenha um papel sobre a potência e, segundo o Aquinate, é precisamente essa relação entre ambos que o termo quer expressar, preservando a distinção ontológica de cada elemento, sem os imiscuir. Com o quarto argumento do objetor respondido, passemos agora à leitura do quinto:

PRÆTEREA, habitui non inscribitur aliquid, sed potentiæ tantum. Sed universalia principia iuris dicuntur inscribi synderesi. Ergo ipsa potentiam nominat absolute.	ADEMAIS, algo não se inscreve no *habitus*, mas só na potência. Ora, os princípios universais do direito diz-se que se inscrevem na *synderesis*. Logo, essa designa, em sentido absoluto, a potência.

A premissa maior dessa objeção postula que apenas nas potências é possível inscrever algo. A premissa menor, recorrendo à *auctoritas* de Santo Agostinho[502], estabelece que os princípios universais do direito estão inscritos na *synderesis*. A conclusão, por sua vez, é de que a *synderesis* é uma potência em sentido absoluto. Ora, o objetor, em outras palavras, está afirmando por meio de seu argumento que, essencialmente, a inscrição de um conteúdo se dá na potência e somente nela, impossibilitando que seja algo composto por *potentia cum habitu.* Tendo em vista essa ideia, vejamos atentamente a resposta que Santo Tomás de Aquino propõe:

AD QUINTUM dicendum, quod scribi aliquid in alio intelligitur dupliciter. Uno modo sicut in subiecto: et sic in anima non potest aliquid scribi nisi quantum ad potentiam. Vel sicut in continente: et sic nihil prohibet etiam habitui aliquid inscribi, secundum quod dicimus, singula quæ ad geometriam pertinent, ipsi geometriæ inscribi.	À QUINTA, respondo dizendo que inscrever uma coisa em outra se entende de dois modos. De um, como no sujeito e, assim, na alma não pode algo ser inscrito a não ser segundo a potência. De outro modo, como no continente e, assim, nada proíbe que também no *habitus* algo seja inscrito, segundo o que dizemos, como as coisas singulares que pertencem à geometria, nela sejam inscritas.

O *Doctor Angelicus* formula sua resposta a partir da premissa maior de que algo pode ser inscrito de dois modos distintos: o primeiro, como em um sujeito, e o segundo, como em um continente, ou seja, aquilo que conserva ou mantém unido. Ora, o primeiro modo se refere à potência, enquanto o segundo admite a inclusão de um *habitus*. A premissa menor estabelece que algo inscrito em um *habitus* mantém uma semelhança com o que se inscreve, como os princípios geométricos estão contidos ou pertencem à geometria. A conclusão do argumento é, portanto, de que não existe contradição em algo ser inscrito em um *habitus*, como ocorre na *synderesis*. Ora, fica-nos claro que essa resposta evidencia que o *habitus* pode conservar certos conhecimentos, mesmo que não seja essencialmente o sujeito no qual tais conteúdos se fundamentam, podendo ser, inclusive, semelhante. O exemplo da geometria, que o Aquinate já havia nos dado nos *Super Sententiis*, reforça a ideia de que os princípios da geometria estão na

---

[502] *Cf.* Santo Agostinho de Hipona, conforme citado por Santo Tomás, *Super Sent.*, II, d. XXIV, q. II, a. 3, arg. 3, e por Santo Alberto Magno, *Summa De Homine*, q. LXXI, a. 1, arg. 2, bem como na q. *De synderesi* (*Vat. lat. 781*, f. 37ra). Embora o texto exato não seja encontrado literalmente em Santo Agostinho de Hipona, podem ser consultados como referência: SANCTI AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS. *De Libero Arbitrio,* II, 10. *In:* SANCTI AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS. *Contra Academicos, De Beata Vita, De Ordine, De Magistro, De Libero Arbitrio*. Pars II, 2. Turnholti: Brepols, 1970; e *Id*. *De Trinitate*. Pars XVI, 2. Turnholti: Brepols, 1968*,* XIV, 15.

geometria, assim como os princípios da *synderesis*, que são os universais do direito, conforme Santo Agostinho e recordado pelo objetor, estão na *synderesis.* Ainda assim, a diferença ontológica entre *habitus* e os princípios que ele possui permanece clara e distinta[503]. Compreendida essa resposta, avancemos agora para o argumento seguinte do objetor:

PRÆTEREA, ex duobus non potest unum fieri nisi eorum altero transmutato. Sed habitus ille naturalis quem significare dicitur nomen *synderesis*, non mutatur, quia naturalia oportet manere; nec iterum potentiæ animæ transmutantur. Et ita videtur quod ex habitu et potentia non potest unum fieri, ut utrumque uno nomine nominari possit.	ADEMAIS, de duas coisas não se pode fazer uma única, se uma delas não se muda na outra. Mas o *habitus* natural, designado pelo nome de *synderesis*, não se muda, porque as coisas naturais devem permanecer, nem tampouco as potências da alma são mudadas. E, assim, parece que do *habitus* e da potência não se pode fazer uma coisa só, de modo que ambos possam ser designados por um só nome.

Vemos nesse argumento que a premissa maior afirma que de dois entes distintos não se pode fazer uma única e mesma unidade sem movimento em ao menos um deles. A premissa menor postula que nem o *habitus* natural nem as potências da alma possuem movimento. Do que se conclui, portanto, que é possível constituir uma única unidade entre o *habitus* natural e as potências da alma sob o nome de *synderesis*. A essa objeção, o *Doctor Angelicus* responde da seguinte maneira:

AD SEXTUM dicendum, quod ratio illa procedit quando aliquid fit unum ex duobus per modum mixtionis. Sic autem non fit unum ex habitu et potentia; sed sicut ex accidente et subiecto.	À SEXTA, respondo dizendo que aquela razão procede, quando de duas coisas se faz uma, por modo de mistura. Contudo, não é assim que se faz uma só coisa do *habitus* e da potência, mas como do acidente e do sujeito.

A premissa maior da resposta do Aquinate sustenta que uma única unidade pode se dar não apenas por mistura, mas também por relação entre entes. A premissa menor afirma que o *habitus* e a potência não se unem por mistura, mas sim por relação entre acidente e sujeito. A conclusão disso é de que a *synderesis* não é uma única unidade que se dá por mistura, mas pela relação. Ora, segundo essa resposta, temos que o *habitus* e a potência se unem sem alterar a sua

---

[503] Essa resposta de Santo Tomás de Aquino é importante para recordamos que uma potência, ao contrário de um *habitus,* não possui conteúdo. Para ficar ainda mais claro, Dennis J. Billy, C.Ss.R., explica que o conteúdo da *synderesis*, tomado em sua totalidade, compreende, em primeiro lugar o preceito primário da lei natural e todo o espectro dos bens humanos imediatamente intuídos, conforme apresentado na abordagem convencional (elemento material); em segundo lugar, o reconhecimento de que se deve concentrar nesses bens como fins, e, portanto, da necessidade das virtudes morais (elemento formal); e, em terceiro e último lugar, o reconhecimento de que esses fins devem ser alcançados por meios corretos, e, portanto, da necessidade da virtude da prudência (elemento formal). *Cf.* BILLY, C.Ss.R., Dennis J. Aquinas on the Content of *Synderesis*. *Studia Moralia,* Editiones Academiæ Alphonsianæ, vol. 29, n. 1, p. 61-83, 1991.

essência, isto é, são entes que coexistem e preservam a sua distinção ontológica, sem a necessidade de movimento de um para o outro. Passemos agora para a leitura do sétimo argumento do objetor:

PRÆTEREA, sensualitas *synderesi* opponitur, quia sicut sensualitas inclinat semper ad malum, ita *synderesis* semper ad bonum. Sed sensualitas est absolute potentia sine habitu. Ergo et *synderesis* potentiam nominat absolute.	ADEMAIS, a sensualidade se opõe à *synderesis*, porque, assim como a sensualidade inclina sempre ao mal, a *synderesis* sempre inclina ao bem. Ora, a sensualidade é, em sentido absoluto, uma potência sem *habitus*. Logo, também a *synderesis* designa potência, em sentido absoluto.

O objetor afirma, em sua premissa maior, que a *sensualitas* se opõe à *synderesis.* A premissa menor afirma que a *sensualitas* é uma potência em sentido absoluto, desprovida de um *habitus.* A conclusão é de que a *synderesis* também deve ser uma potência absoluta. Ora, nesse raciocínio, o objetor insere a *sensualitas* e a *synderesis* dentro de um mesmo gênero, argumentando que a primeira inclina ao mal, enquanto a segunda inclina ao bem, o que nos leva à suposição de que, por comparação, ambas compartilham de uma única e mesma natureza. Analise, então, como Santo Tomás responde a essa objeção:

AD SEPTIMUM dicendum, quod hoc quod sensualitas inclinat semper ad malum, habet ex corruptione fomitis; quæ quidem corruptio inest ei per modum cuiusdam habitus. Et sic etiam *synderesis* ex habitu aliquo naturali habet quod semper ad bonum inclinet.	À SÉTIMA, respondo dizendo que a sensualidade sempre se inclina ao mal devido à corrupção da tendência, corrupção que está presente nela por modo de um *habitus*. E assim também a *synderesis*, por algum *habitus* natural, inclina-se sempre ao bem.

Ao lermos a resposta de Santo Tomás, vemos que a premissa maior estabelece que tudo o que é afetado por um *habitus* inclina sempre em conformidade com ele. A premissa menor, por sua vez, estabelece que a *sensualitas* é afetada pela corrupção do *fomes*, sob a forma de *habitus*, que inclina para o mal. A conclusão do silogismo é que a *synderesis*, por meio de um *habitus* natural, inclina sempre para o bem. Ao que parece, essa resposta do *Doctor Angelicus* não reflete tanto a respeito da natureza da *synderesis* em si, mas sim a influência decisiva que um *habitus* exerce sobre os atos morais do homem, distinguindo claramente a inclinação ao mal, associada à corrupção, da inclinação ao bem, baseada na ordem natural. Passemos agora para o oitavo argumento do objetor:

PRÆTEREA, ut dicitur in IV *Metaphys*., ratio quam significat nomen, est definitio. Ergo illud quod non est hoc modo unum quo definibile est, uno nomine nominari non potest; sed aggregatum ex subiecto et accidente, ut hoc quod dico: homo albus, definiri non potest, ut probatur VII *Metaph*. Et sic etiam nec aggregatum ex potentia et habitu; ergo non potest potentia cum habitu uno nomine significari.	ADEMAIS, como se diz no livro IV da *Metafísica*, a razão, que o nome designa, é a definição. Logo, aquilo que não é, deste modo, uma coisa só na qual pode ser definido, não pode ser designado por um nome só, mas é um agregado de sujeito e acidente, de modo que quando digo: "homem branco", este não pode ser definido, como é provado no livro VII da *Metafísica*. E, assim também, tampouco o agregado de potência e *habitus*. Logo, a potência com o *habitus* não pode ser designada por um nome só.

O objetor, recorrendo à *auctoritas* de Aristóteles[504], constrói seu argumento com a premissa maior de que somente o que é absolutamente uno pode ser objeto de definição. A premissa menor sustenta que algo que é composto de sujeito e acidente não pode ser definido, como também afirma Aristóteles[505], pois carece de unidade absoluta necessária. A conclusão é que a *synderesis*, por ser algo composto de *potentia* e *habitus*, não pode ser definida adequadamente, o que significa, em última instância, que ela é apenas uma potência. A essa objeção, Santo Tomás responde, pois, da seguinte maneira:

AD OCTAVUM dicendum, quod homo albus non potest definiri definitione proprie dicta, qualis est definitio substantiarum quæ significat unum per se; sed potest definiri definitione quadam secundum quid, in quantum ex accidente et subiecto fit unum secundum quid. Et talis unitas sufficit ad hoc quod unum nomen possit imponi; unde etiam ibidem philosophus, dicit, quod subiectum cum accidente uno nomine nominari potest.	À OITAVA, respondo dizendo que "homem branco" não pode ser definido por uma definição propriamente dita, como é a definição das substâncias, a qual significa a unidade por si, mas pode ser definido por uma definição segundo certo aspecto, enquanto do acidente e do sujeito se faz uma coisa só, sob certo aspecto. E tal unidade basta para que um nome só possa ser atribuído; donde também, no mesmo lugar, o Filósofo diz que o sujeito com o acidente pode ser designado com um só nome.

Santo Tomás inicia essa sua resposta se valendo da mesma *auctoritas* trazida à baila pelo objetor, Aristóteles[506], para fundamentar o seu argumento. A premissa maior do argumento afirma que o sujeito com acidente pode ser nomeado e definido como uma única unidade sob certo aspecto, embora não em substância. A premissa menor estabelece que uma unidade sob certo aspecto é suficiente para justificar a atribuição de um nome. A conclusão é de que um composto de *potentia cum habitu*, assim como uma unidade de sujeito com acidente, pode ser nomeada e definida sob certo aspecto, mesmo não constituindo uma única substância. Ora, como é possível observar a partir do exemplo de Aristóteles trazido à baila, o termo "homem"

---

[504] *Cf. Metaph.*, 1012a.
[505] *Ibid.*, 1029b.
[506] *Ibid.*

designa uma substância, isto é, um animal racional, enquanto que "branco" indica o acidente. Assim, quando dizemos "homem branco", estamos, sob certo aspecto, nomeando uma única unidade em que "homem" é a substância e "branco" é acidente que se relaciona intimamente com ela. Ao fim e a cabo, de modo análogo, é assim que o nome *synderesis* opera a designação que contempla uma *potentia* e um *habitus.* Tendo concluída essa leitura detalhada, passemos, agora, para o nono argumento do objetor em favor da *synderesis* ser uma potência em sentido absoluto:

PRÆTEREA, superior ratio potentiam nominat absolute. Sed *synderesis* est idem quod superior ratio, ut videtur: ut enim dicit Augustinus in *Lib. de Libero Arbitrio*: *in naturali iudicatorio, quod nos synderesim dicimus, adsunt quædam regulæ et lumina virtutum, et vera et incommutabilia*. Incommutabilibus autem rationibus adhærere, secundum Augustinum, XII *De Trinitate*, est superioris rationis. Ergo *synderesis* est potentia absolute.	ADEMAIS, a razão superior designa, em sentido absoluto, uma potência. Ora, a *synderesis* é, como parece, o mesmo que razão superior, como diz Agostinho no livro *Sobre o livre-arbítrio*: "No juízo natural, que chamamos de *synderesis*, estão presentes algumas regras e luzes de virtudes, tanto verdadeiras como incomutáveis". Todavia, aderir às razões incomutáveis, segundo Agostinho no livro XII do *Sobre a Trindade*, é próprio da razão superior. Logo, a *synderesis* é uma potência, em sentido absoluto.

Agora, valendo-se da *auctoritas* de Santo Agostinho de Hipona[507], vemos que o objetor tem o seguinte argumento. A premissa maior é que a razão superior nomeia uma potência em sentido absoluto. A premissa menor, por sua vez, é que a *synderesis* é o mesmo que a razão superior. A conclusão é que a *synderesis* é, por natureza, uma potência em sentido absoluto. A esse argumento, o *Doctor Angelicus* responde:

---

[507] SANCTI AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS. *De Libero Arbitrio,* II, 10. *In:* SANCTI AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS. *Contra Academicos, De Beata Vita, De Ordine, De Magistro, De Libero Arbitrio*. Pars II, 2. Turnholti: Brepols, 1970; e *Id*. *De Trinitate*. Pars XVI, 2. Turnholti: Brepols, 1965, XIV, 15.

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 quædam quæ pertinent ad rationes æternas, ut hoc quod est Deo esse obediendum; quædam vero quæ 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 naturæ; et sic divina incommutabilia sunt. Et hoc modo ratio superior incommutabilibus dicitur inhærere. Dicitur etiam aliquid immutabile per necessitatem veritatis, quamvis etiam sit circa res secundum naturam mutabiles, sicut ista veritas: omne totum maius est sua parte, incommutabilis est etiam in mutabilibus rebus. Et hoc modo *synderesis* incommutabilibus inhærere dicitur.	À NONA, respondo dizendo que a *synderesis* não designa nem a razão superior nem a inferior, mas algo que se tem em comum com ambas. Com efeito, no mesmo *habitus* dos princípios universais do direito se contêm coisas que pertencem às razões eternas, como, por exemplo, que Deus deve ser obedecido; e algumas coisas que pertencem às razões inferiores, como, por exemplo, deve-se viver segundo a razão. Todavia, de maneiras diferentes, se diz que a *synderesis* e a razão superior consideram as verdades incomutáveis. Com efeito, algo se diz incomutável por incomutabilidade da natureza e, assim, as coisas divinas são incomutáveis. E, desse modo, se diz que a razão superior se aplica às verdades incomutáveis. Algo também se diz incomutável por necessidade da verdade, mesmo que seja acerca das coisas mutáveis segundo a natureza, como, por exemplo, esta verdade: "Qualquer todo é maior que sua parte", é incomutável mesmo nas coisas mutáveis. E desse modo se diz que a *synderesis* se aplica às verdades incomutáveis.

Santo Tomás parte da premissa maior que um ente pode se relacionar do mesmo modo com diferentes aspectos da razão, – a razão superior e a razão inferior –, sem pertencer, de modo exclusivo, a qualquer um deles. A premissa menor estabelece que a *synderesis* se relaciona com ambos os aspectos da razão, uma vez que contém os princípios universais que participam das razões eternas, próprias da razão superior, como o Princípio do Comando Divino[508], isto é, obedecer a Deus; e daquilo que pertence à razão inferior, como deve-se viver de acordo com a razão. Disso é possível concluir que a *synderesis* não é, por natureza, a razão superior e tampouco a razão inferior, mas algo que as transcende e se relaciona com ambas sem se confundir com nenhuma delas. Segundo Dom Lottin, essa resposta serve também para evidenciar sobre a necessidade de distinção entre as coisas que de fato são imutáveis e o aspecto imutável das coisas mutáveis. As coisas imutáveis são as coisas divinas: estas são objeto da razão superior. O aspecto imutável das coisas variáveis se refere às relações necessárias que conectam suas essências, tais como os primeiros princípios; os primeiros princípios *per se nota* da ordem moral são objeto da *synderesis*[509]. Agora, referente à decima objeção, lemos que:

---

[508] *Cf.* nota n.º 467.

[509] *Cf.* LOTTIN, O.S.B., Odon. Syndérèse et conscience aux XII^e^ et XIII^e^ siècles. *In:* LOTTIN, O.S.B., Odon. *Psychologie et morale aux XII^e^ et XIII^e^ siècles*. t. II. p. I. Louvain: Abbaye du Mont César; Gembloux: Duculot, 1948, p. 230, nota n.º 3.

PRÆTEREA, secundum philosophum in II *Ethic*., 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.	ADEMAIS, segundo o Filósofo, no livro II da *Ética*, tudo que há na alma é potência ou *habitus* ou paixão. Logo, ou a divisão do Filósofo é insuficiente, ou não existe algo na alma que seja, simultaneamente, potência e *habitus*.

A premissa maior trazida no argumento do objetor estabelece que, valendo-se da *auctoritas* de Aristóteles[510], tudo o que existe na alma pode ser classificado como potência ou *habitus* ou paixão. A premissa menor sustenta que não existe algo que combine, de forma simultânea, potência e *habitus*, o que conduz logicamente à conclusão de que a *synderesis*, por natureza, é uma potência em sentido absoluto. Quanto à resposta do Aquinate para essa objeção, ela se estrutura da seguinte maneira:

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 quæ secundum rem distincta sunt, potest intellectus coniungere, et uno nomine nominare.	À DÉCIMA, respondo dizendo que, embora tudo o que está na alma seja somente *habitus*, ou somente potência, ou somente paixão, entretanto nem tudo que se designa na alma, é diferente só desses, pois as coisas que são distintas, segundo a realidade, o intelecto pode unir, e designar com um só nome.

A premissa maior do argumento de Santo Tomás, em resposta ao objetor, afirma que tudo o que existe na alma é realmente potência ou *habitus* ou paixão. A premissa menor, por sua vez, é de que o intelecto possui a capacidade de operar a união de entes distintos sob um único nome. A conclusão, portanto, é que, embora a potência e o *habitus* sejam entes distintos, o intelecto pode designá-los sob uma única denominação, a saber, *synderesis.* Em outras palavras, o intelecto pode operar a união da potência com o *habitus*, ainda que essa seja apenas no nível da linguagem. Com isso esclarecido, examinemos o argumento subsequente levantado pelo objetor:

PRÆTEREA, contraria non possunt esse in eodem. Sed nobis est fomes innatus, qui semper inclinat ad malum. Ergo in nobis non potest esse aliquis habitus semper inclinans ad bonum: et ita *synderesis*, quæ semper inclinat ad bonum, non est habitus, vel potentia cum habitu, sed potentia absolute.	ADEMAIS, os contrários não podem estar no mesmo sujeito. Ora, há em nós uma tendência inata que sempre inclina para o mal. Portanto, não pode haver em nós um *habitus* que sempre nos inclina para o bem e, assim, a *synderesis*, que sempre inclina para o bem, não é um *habitus*, ou potência com o *habitus*, mas potência, de modo absoluto.

[510] *Cf. EN.,* 1105b.

Nesse argumento, o objetor formula, com base em Aristóteles[511], como premissa maior que os contrários não podem existir no mesmo sujeito. Já a premissa menor, por sua vez, valendo-se de Pedro Lombardo[512], estabelece que no homem, em modo inato, existe o *fomes* que sempre inclina ao mal e é uma potência em sentido absoluto. A conclusão, portanto, é que a *synderesis*, que sempre inclina ao bem em oposição ao *fomes*, deve ser igualmente concebida como uma potência em sentido absoluto. Ao que parece, o objetor enfatiza que o *fomes* é uma potência inata no homem, que inclina sempre ao mal, com o objetivo de impossibilitar a existência de um *habitus* inato que incline absolutamente ao bem. A esse argumento, o *Doctor Angelicus* responde assim:

AD UNDECIMUM dicendum, quod habitus ille inclinans ad malum innatus pertinet ad inferiorem partem animæ, qua corpori coniungitur; habitus vero naturaliter inclinans ad bonum pertinet ad superiorem partem. Et ideo hi duo contrarii habitus non sunt eiusdem secundum idem.	À DÉCIMA PRIMEIRA, respondo dizendo que aquele *habitus* inato que inclina ao mal pertence à parte inferior da alma, que se une ao corpo; já o *habitus* que inclina naturalmente ao bem pertence à parte superior. E, por isso, dois *habitus* contrários não são da mesma parte, segundo o mesmo aspecto.

Ora, a premissa maior desse argumento de Santo Tomás em resposta ao objetor estabelece que o *habitus* inato que se inclina ao mal pertence à parte inferior da alma, unida ao corpo, enquanto o *habitus* que naturalmente se inclina ao bem pertence à parte superior da alma. A premissa menor sustenta que esses *habitus* são opostos em sua natureza. A conclusão, portanto, é que tais *habitus* não pertencem à mesma parte da alma sob o mesmo aspecto, ou seja, não podem estar dentro do mesmo gênero em razão de sua distinção essencial. Ora, é relevante observarmos nessa resposta que, apesar de Santo Tomás admitir que o *habitus* que se inclina ao mal seja inato, ele evita empregar o mesmo termo em relação à *synderesis*. Para descrever a inclinação para o bem, ele recorre ao advérbio de modo *naturaliter*, qualificando como essa inclinação ocorre, e ao advérbio de intensidade *vero*, para sublinhar a veracidade da ação do *habitus*. Ao nosso ver, essa escolha terminológica mais uma vez evidencia a questão da impossibilidade de inatidade que pode ser atribuída à *synderesis* que o *Doctor Angelicus* faz em seu texto. Agora, vejamos o argumento que o objetor nos tem a apresentar em seu décimo segundo argumento:

---

[511] *Cf. Metaph.,* 1011b.
[512] *Cf.* PETRI LOMBARDI. *Sententiæ in IV libris distinctæ.* 3. ed. Grotaferrata: Collegi S. Bonaventuræ ad Claras Aquas, 1971*,* II, d. XXX, c. 8.

PRÆTEREA, ad operandum sufficit potentia et habitus. Si ergo *synderesis* sit potentia cum habitu innato, cum *synderesis* inclinet ad bonum, homo sufficiens erit ex puris naturalibus ad bene operandum; quod videtur esse Pelagii hæresis.	ADEMAIS, para operar bastam a potência e o *habitus*. Se, então, a *synderesis* é potência com um *habitus* inato, dado que a *synderesis* inclina para o bem, o homem será capaz, pelas forças puramente naturais, de praticar o bem, o que parece ser a heresia de Pelágio.

A premissa maior do argumento sustenta que a potência e o *habitus* são suficientes para que ocorra uma operação. A premissa menor, por sua vez, postula que, se a *synderesis* fosse uma potência com um *habitus innatus*, o homem seria naturalmente inclinado, de modo constante, ao bem. A conclusão, portanto, valendo-se de Santo Agostinho de Hipona[513], é que tal posição recairia na heresia de Pelágio, ao pressupor uma autossuficiência humana para a prática do bem. Ora, esse argumento tem um pano de fundo teológico, pois ao falar da heresia de Pelágio, na verdade, há uma referência clara à ausência do auxílio sobrenatural da graça divina. A esse argumento, Santo Tomás responde:

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 peragendum homo ex puris naturalibus possit. Hæc enim naturali facultati solummodo deputare, Pelagianæ impietatis est.	À DÉCIMA SEGUNDA, respondo dizendo que o *habitus* com potência não basta para o ato que é de outro *habitus*. Todavia, o ato desse *habitus* natural, que a *synderesis* designa, é opor-se ao mal e inclinar-se ao bem e, por isso, o homem tem poder natural para esse ato. Mas não se segue disso que, para realizar uma obra meritória, o homem tenha poder apenas com suas forças naturais. Com efeito, confiar essas coisas apenas à faculdade natural é da impiedade pelagiana.

O *Doctor Angelicus* declara, na premissa maior do argumento, que o *habitus*, juntamente com a potência, é suficiente para a realização de atos que pertencem ao mesmo *habitus*. A premissa menor sustenta que o ato do *habitus* natural que a *synderesis* designa consiste em resistir ao mal e inclinar-se ao bem, o que confere ao homem uma capacidade natural de realizar tal ato. A conclusão do argumento afirma que, para o homem realizar atos que envolvam o mérito espiritual, a graça divina é indispensável, dado que esses atos transcendem sua capacidade natural. Caso assim não o fosse, o homem recairia na heresia de Pelágio, que nega a necessidade da graça para os atos meritórios. Passemos, pois, ao décimo terceiro argumento apresentado pelo objetor:

---

[513] *Cf.* SANCTI AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS. *De Hæresibus,* LXXXVIII. *In:* SANCTI AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS. *De Fide Rervm Invisibilivm. Enchiridion ad Lavrentivm De Fide et Spe et Caritate. De Catechizandis Rvdibvs. Sermo ad Catechvmenos de Symbolo. Sermo de Disciplina Christiana. Sermo de Vtilitate Ieivnii. Sermo De Excidio Vrbis Romae. De Hæresibvs*. Pars XIII, 2. Turnholti: Brepols, 1969, como mencionado por Santo Tomás de Aquino, por exemplo, em *STh.*, I-II, q. C, a. 10, e no mesmo lugar, q. CIX, a. 4.

PRÆTEREA, 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, quæ 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.	ADEMAIS, se a *synderesis* é *potentia cum habitu*, não será uma potência passiva, mas ativa, tendo alguma operação. Todavia, como a potência passiva se funda sobre a matéria, assim a ativa sobre a forma. Ora, na alma humana há uma dupla forma: uma pela qual convém com os anjos enquanto é espírito, a qual é superior; outra, inferior, pela qual vivifica o corpo, enquanto e alma. É necessário, portanto, que a *synderesis* se funde ou 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 inferior designam uma potência, em sentido absoluto. Logo, a *synderesis* é potência, em sentido absoluto.

A premissa maior desse argumento estabelece que uma potência ativa se fundamenta em uma forma, enquanto a potência passiva tem o seu fundamento na matéria. A premissa menor, afirma que a alma humana tem duas formas: uma superior, que é compartilhada com os anjos enquanto espírito; e outra inferior, que confere vida ao corpo[514]. A conclusão decorrente é que, caso a *synderesis* fosse concebida como uma potência ativa, ela deveria necessariamente estar fundada em uma dessas duas formas, uma vez que ambas designam potência em sentido absoluto. A esse argumento do objetor, o Aquinate responde:

---

[514] *Cf.* A edição crítica da *Commissio Leonina* apresenta que essa premissa é retirada de de Pseudo-Agostinho: SANCTI AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS. *De spiritu et anima*, cap. IX. *In:* SANCTI AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS. *Opera omnia.* t. VI. Paris: J.-P. Migne, 1865.

AD DECIMUMTERTIUM 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 potentiæ animæ tam activæ quam passivæ sit operatio aliqua, quælibet potentia animæ esset activa. Cognoscitur autem earum distinctio per comparationem potentiæ ad obiectum. Si enim obiectum se habeat 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 potentiæ vegetabilis animæ sunt activæ, quia alimentum transmutatur per animæ potentiam tam in nutriendo quam in augendo et etiam quam in generando; sed potentiæ sensitivæ omnes sunt passivæ, 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 in 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 quæ habitui naturali subiicitur, magis videtur esse potentia passiva quam activa. Dato autem quod sit potentia activa, ulterius non recte procedit: non enim in anima sunt duæ formæ, sed una tantum, quæ 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 animæ. Nec etiam verum est quod ratio inferior fundetur super essentiam animæ secundum illam habitudinem qua est forma corporis; sic enim fundantur in essentia animæ solummodo illæ potentiæ quæ sunt organis affixæ, 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 eamdem cum habitu sibi inhærente.	À DÉCIMA TERCEIRA, respondo dizendo que a *synderesis*, enquanto designa a potência, parece designar a potência passiva, antes que a ativa. Com efeito, não se distingue a potência ativa da passiva pelo fato de ter a operação, porque, dado que uma operação é de qualquer potência da alma, tanto da ativa quanto da passiva, qualquer potência da alma seria ativa. Conhece-se, porém, a distinção delas pela relação da potência com o objeto. Se, com efeito, o objeto se relaciona com a potência como paciente e transmudado, assim será a potência ativa; se, porém, ao contrário, se relaciona como agente e movente, então a potência é passiva. E daí é que todas as potências da alma vegetativa são ativas, porque o alimento é transmudado pela potência da alma, tanto nutrindo, quanto fazendo crescer e também quanto à geração. As potências sensitivas, porém, são todas passivas, porque são movidas e se fazem em ato pelos objetos sensíveis. A respeito do intelecto, contudo, uma potência é ativa e outra, passiva, pelo fato de que, pelo intelecto, o inteligível em potência se faz inteligível em ato, o que é o intelecto agente e, assim, o intelecto agente é uma potência ativa. O mesmo inteligível em ato faz o intelecto em potência ser intelecto em ato e, assim, o intelecto possível é uma potência passiva. Não se põe, contudo, que o intelecto agente é sujeito de *habitus*, mas, antes, o intelecto possível. Donde, a mesma potência que subjaz ao *habitus* natural parece ser uma potência passível, antes que ativa. Todavia, dado que seja potência ativa, o argumento não procede depois retamente, pois não há na alma duas formas, mas apenas uma, que é sua essência, porque, por sua essência, é espírito e, por sua essência, é forma do corpo, não mediante alguma coisa acrescentada. Donde, a razão superior e a inferior não se fundam sobre duas formas, mas sobre uma só essência da alma. Tampouco também é verdadeiro que a razão inferior se funde sobre a essência da alma segundo a relação pela qual é forma do corpo, pois assim se fundam na essência da alma somente aquelas potências que são fixas no órgão, e tal não é a razão inferior. Dado também que aquela potência, que a *synderesis* designa, seja a mesma coisa que a razão superior ou inferior, nada proíbe que, com o nome de razão, seja designada aquela potência, em sentido absoluto, mas, pelo nome de *synderesis*, seja designada a mesma potência com o *habitus*, a ela inerente.

Nesse argumento, Santo Tomás de Aquino, ao responder ao objetor, formula a premissa maior de que a distinção entre potência ativa e passiva é determinada pela relação com o objeto, e não pelo fato de possuírem operação, uma vez que toda potência da alma tem uma operação. A premissa menor esclarece que as potências ativas são aquelas que transformam o objeto, enquanto as potências passivas são movidas e transformadas pelo objeto. No âmbito do *intellectus*, o intelecto agente transforma o inteligível em ato, enquanto o intelecto possível

recebe essa atualização do inteligível. A conclusão a que se chega é que, no caso da *synderesis*, sendo uma potência sujeita a um *habitus* natural, é mais plausível classificá-la como passiva, porque o intelecto agente, por sua própria natureza, não está sujeito a um *habitus*. De resto, o *Doctor Angelicus* reafirma[515], que a alma possui uma única forma essencial, e não duas, que fundamenta todas as suas potências; e que a *synderesis*, mesmo se identificada com a razão superior ou inferior, pode ser designada tanto pelo nome de razão quanto pelo nome de *synderesis*, desde que se considere o *habitus* a ela inerente. Passemos agora à análise da objeção subsequente:

PRÆTEREA, si *synderesis* nominat potentiam cum habitu, hoc non est nisi cum habitu innato; si enim cum habitu acquisito vel infuso, possibile esse *synderesim* amittere. Sed *synderesis* non nominat habitum innatum. Ergo nominat potentiam absolute. Probatio mediæ. Omnis habitus qui præsupponit aliquem actum temporalem, non est habitus innatus. Sed *synderesis* præsupponit actum temporalem: est enim *synderesis* remurmurare malo, et instigare ad bonum; quod esse non potest, nisi prius actualiter cognoscatur bonum et malum. Ergo *synderesis* præexigit actum temporalem.	ADEMAIS, se a *synderesis* designa uma *potentia cum habitu*, isso não se dá senão com um *habitus* inato; se fosse com *habitus* adquirido ou infuso, seria possível dispensar a *synderesis*. Ora, a *synderesis* não designa um *habitus* inato. Logo, designa a potência, de modo absoluto. Prova do termo médio. Todo *habitus* que pressupõe algum ato temporal, não é *habitus* inato. Ora, a *synderesis* pressupõe um ato temporal, pois é próprio da *synderesis* opor-se ao mal e incitar ao bem, o que não pode se dar a não ser que, antes, seja conhecido o bem e o mal. Logo, a *synderesis* exige um ato temporal anterior.

A premissa maior desse argumento que acabamos de ler estabelece que um *habitus* que exige um ato temporal prévio não pode ser considerado inato. A premissa menor afirma, por sua vez, que a *synderesis* requer um ato temporal prévio, pois pressupõe o ato de conhecer o bem e o mal. A conclusão derivada é que, em virtude dessa exigência de um ato temporal anterior, a *synderesis* não pode ser um *habitus* inato, mas sim uma potência em sentido absoluto. Passemos agora para a resposta do Aquinate a esse argumento, que inclusive, muito nos interessa por conta da questão da inatidade, que, segundo o nosso parecer, se retirada, pode muito nos valer. Dito isso, avancemos:

AD DECIMUMQUARTUM dicendum, quod actus cognitionis non præexigitur ad potentiam vel habitum *synderesis*, sed ad actum ipsius. Unde per hoc non excluditur quin habitus *synderesis* sit innatus.	À DÉCIMA QUARTA, respondo dizendo que não se exige previamente o ato de conhecimento para a potência ou *habitus* da *synderesis*, mas para o ato dela. Donde, por isso, não se exclui que o *habitus* da *synderesis* seja inato.

---

[515] *Cf. Super Sent.*, III, d. XV, q. II, a. 1, qc. 2, onde, ao usar os mesmos termos, acrescenta: *ut quidam dicunt*. *Cf.* SANCTI ALBERTI MAGNI. Commentarii in III Sententiarum, d. XV, a. 3. *In:* SANCTI ALBERTI MAGNI. *Opera omnia.* vol. XXVIII. Paris: Borgnet, 1894.

Ao lermos a resposta de Santo Tomás de Aquino, identificamos que a premissa maior sustenta que atos de conhecimento prévios não são necessários para a existência da potência ou o *habitus* da *synderesis*, mas apenas para os atos que a ela correspondem. A premissa menor estabelece que a *synderesis* é um *habitus* ou potência cujos atos dependem de um conhecimento prévio, mas sua própria existência enquanto *habitus* ou potência não o exigem. A conclusão, portanto, é de que, embora o ato da *synderesis* dependa de um conhecimento prévio, isso não impede que o seu *habitus* seja inato, ou seja, esteja presente desde o início na natureza humana como base para os atos de cognição moral. Ao que parece, isso refuta a ideia de que a *synderesis* precisaria ser adquirida ou precedida de algum ato cognitivo. Disto isso, passemos à penúltima objeção em favor da *synderesis* ser uma potência absoluta que temos:

PRÆTEREA, officium *synderesis* videtur esse iudicare; unde et naturale iudicatorium dicitur. Sed liberum arbitrium a iudicando nomen accepit. Ergo *synderesis* est idem quod liberum arbitrium. Sed liberum arbitrium est potentia absolute. Ergo et *synderesis*.	ADEMAIS, a função da *synderesis* parece ser o julgar, donde também se diz tribunal natural. Ora, o livre-arbítrio toma seu nome do julgar. Logo, a *synderesis* é o mesmo que livre-arbítrio. Ora, o livre-arbítrio é uma potência, em sentido absoluto. Logo, também a *synderesis*.

A premissa maior desse argumento sustenta que o julgamento ou juízo constitui uma função ou operação própria do livre-arbítrio, entendido como uma potência absoluta. A premissa menor, por sua vez, recorrendo à *auctoritas* de São Basílio Magno[516], estabelece que a *synderesis* é designada como o tribunal natural. A conclusão, portanto, implica que a *synderesis* também deve ser uma potência absoluta, compartilhando, assim, da mesma natureza do livre-arbítrio. A esse argumento, avancemos agora para a resposta dada pelo Aquinate:

AD DECIMUMQUINTUM 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.	À DÉCIMA QUINTA, respondo dizendo que o juízo é duplo, ou seja, universal, e esse pertence à *synderesis*; e operativo particular, e este é o juízo da escolha, que pertence ao livre-arbítrio. Donde não se segue que sejam a mesma coisa.

O argumento de resposta de Santo Tomás se fundamenta na premissa maior de que o julgamento pode ocorrer de dois modos: em universal e em particular. O primeiro pertence à *synderesis* e o segundo pertence ao livre-arbítrio. A premissa menor estabelece que o julgamento universal e o julgamento em particular não são o mesmo tipo de julgamento. A

---

[516] *Cf.* SANCTI PATRIS NOSTRI BASILII, CASAREE CAPPADOCIE ARCHIEPISCOPI. Ομιλία εἰς τὴν ἀρχὴν τῶν Παροιμιῶν. Homilia in principium Proverbiorum, 104A-106A, IX. *In:* SANCTI PATRIS NOSTRI BASILII, CASAREE CAPPADOCIE ARCHIEPISCOPI. *Opera omnia.* t. III. Paris: J.-P. Migne, 1885.

conclusão, portanto, é de que a *synderesis* e o livre-arbítrio não são idênticos, possuindo, pois, naturezas distintas. Por fim, o objetor levanta o seguinte último argumento em favor da *synderesis* ser uma potência em sentido absoluto:

PRÆTEREA, 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 potentiæ superinductus specialem potentiam constitueret. Ergo est compositio naturalis. Sed in naturali compositione compositum est aliud a componentibus, ut probatur VII Metaphys. Ergo *synderesis* nec erit potentia nec habitus, sed aliquid præter hæc; quod esse non potest. Relinquitur igitur quod sit potentia absolute.	ADEMAIS, se a *synderesis* é uma *potentia cum habitu*, como composta de ambos, isso não será por uma composição lógica, na qual a espécie se compõe do gênero e da diferença, pois a potência não se relaciona com o *habitus* como o gênero com a diferença, porque, assim, qualquer *habitus*, sobrevindo a uma potência, constituiria uma potência especial. Logo, é uma composição natural. Ora, numa composição natural, o composto é diferente dos componentes, como se prova no livro VII da *Metafísica*. Logo, a *synderesis* nem será potência nem *habitus*, mas algo além delas, o que não pode ser. Resta, pois, que seja uma potência, em sentido absoluto.

A premissa maior sustenta que um composto natural é diferente dos elementos que o constituem. A premissa menor, evocando a *auctoritas* de Aristóteles[517], diz que o composto é distinto de suas partes. A conclusão é de que a *synderesis* não pode ser um composto, mas uma potência em sentido absoluto. Em resposta a esse argumento, o Aquinate refuta da seguinte maneira:

AD DECIMUMSEXTUM 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 formæ substantialis et materiæ, ex qua resultat tertium, scilicet forma speciei: quæ 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 potentiæ et habitus.	À DÉCIMA SEXTA, respondo dizendo que a composição física e natural é múltipla. Com efeito, há a composição do misto a partir dos elementos, e nessa composição fala o Filósofo que é necessário haver a forma do misto totalmente diferente dos mesmos elementos. Há também a composição da forma substancial e da matéria, da qual resulta uma terceira coisa, isto é, a forma da espécie, a qual não é totalmente diferente da matéria e da forma, mas se relaciona com elas, como o todo com suas partes. Há também a composição do sujeito e do acidente, na qual não resulta uma terceira coisa de ambas e tal é a composição da potência e do *habitus*.

A premissa maior dessa resposta elaborada por Santo Tomás de Aquino estabelece que a composição de sujeito com acidente não gera um terceiro elemento, mas sim uma relação. A premissa menor afirma que a *synderesis* resulta de uma composição de *potentia cum habitu*, formando um terceiro elemento. A conclusão é que a composição da *synderesis* é análoga à de

---

[517] *Cf. Metaph*., 1041b.

sujeito com acidente, e não à de substância e forma, pois o sujeito, entendido como potência, permanece essencialmente o mesmo, com o *habitus* atuando como um atributo adicional, um acidente, que não altera a natureza da potência. Com essas considerações acerca da natureza da *synderesis*, passamos agora a examinar o segundo artigo da questão, no qual o *Doctor Angelicus* discute a propriedade da *synderesis* de pecar ou não.

3.2.2 *DV*., q. XVI, a. 2: a propriedade da *synderesis* de cometer um mal moral

No que se refere ao segundo artigo, o Aquinate se dedica ao aprofundamento de uma das propriedades da *synderesis*, mais exatamente a pergunta de saber se ela pode pecar ou, em termos mais filosóficos, cometer um mal moral. Com efeito, a tese inicial apresentada pelo objetor é: "*et videtur quod sic*", isto é, e parece que sim. Em *sed contra*, são elencados dois argumentos, que agora apresentamos:

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 inclinat ad malum, scilicet fomes. Ergo et aliquid erit quod semper inclinat ad bonum. Hoc nihil videtur esse nisi *synderesis*. Et sic *synderesis* numquam peccat.	EM SENTIDO CONTRÁRIO, o bem pode ser mais puro que o mal, porque o bem é aquilo a que não se mistura algo de mal; mas nada é tão ruim que não tenha algo de bom misturado nele. Ora, em nós há algo que sempre inclina ao mal, isto é, a tendência ao pecado. Logo, também algo haverá que sempre inclina ao bem. Isso não parece ser senão a *synderesis*. E, assim, a *synderesis* nunca peca.
PRÆTEREA, quod naturaliter inest, semper inest. Sed naturale est *synderesi* quod remurmuret malo. Ergo ipsa nunquam in malum consentit; ergo non peccat.	ADEMAIS, o que é naturalmente presente, sempre está presente. Ora, é natural à *synderesis* que se oponha ao mal e, assim, ela nunca consente no mal. Logo, não peca.

O primeiro argumento em *sed contra* à afirmação de que a *synderesis* pode pecar parte da premissa maior de que o bem pode existir de maneira mais pura que o mal, visto que existem bens sem qualquer mistura de mal, enquanto nada é tão mal que não possua algum bem. A premissa menor sustenta, por sua vez, que em nós existe algo, o *fomes*, que sempre inclina para o mal. A conclusão é que também deve existir algo em nós, a *synderesis*, que incline sempre para o bem e nunca peque.

O segundo argumento em *sed contra* tem como premissa maior o princípio de que aquilo que é naturalmente presente permanece sempre presente. A premissa menor estabelece que é natural à *synderesis* murmurar contra o mal. Logo, conclui-se que a *synderesis* nunca consente ao mal e, portanto, nunca peca. Em outras palavras, esse argumento sustenta a ideia

de que aquilo que é próprio e essencial à *synderesis* não pode ser removido ou contradito e que, por conseguinte, a *synderesis* não pode consentir com o pecado.

Compreendendo esses dois argumentos, devemos avançar à leitura detalhada da *responsio magistralis* de Santo Tomás, na qual ele discute justamente acerca da propriedade da *synderesis* que estamos explorando, isto é, de poder ou não pecar. Vejamos:

RESPONSIO. Dicendum, quod natura in omnibus suis operibus bonum intendit, et conservationem eorum quæ per operationem naturæ fiunt;	RESPONDO dizendo que acerca dessa questão há diversas opiniões. Respondo dizendo que a natureza, em todas as suas obras, tenciona ao bem e à conservação das coisas que se produzem pela operação da natureza.
et ideo in omnibus naturæ operibus semper principia sunt permanentia et immutabilia, et rectitudinem conservantia: principia enim manere oportet, ut dicitur in I *Phys*. Non enim posset esse aliqua firmitas vel certitudo in his quæ sunt a principiis, nisi ipsa principia essent firmiter stabilita. Et inde est quod omnia mutabilia reducuntur ad aliquid primum immobile.	Por isso, em todas as obras da natureza, os princípios são permanentes e imutáveis, e conservam a retidão, pois é necessário que os princípios permaneçam, como se diz no livro I da *Física*. Com efeito, não poderia haver uma firmeza ou certeza nas coisas que derivam dos princípios, se os mesmos princípios não fossem firmemente estabelecidos. E daí é que todas as coisas mutáveis se reduzem a um primeiro imóvel.
Inde etiam est quod omnis speculativa cognitio derivatur ab aliqua certissima cognitione circa quam error esse non potest, quæ est cognitio primorum principiorum universalium, ad quæ omnia illa cognita examinantur, et ex quibus omne verum approbatur, et omne falsum respuitur. In quibus si aliquis error posset accidere nulla certitudo in tota cognitione sequenti inveniretur.	Donde também é que todo conhecimento especulativo deriva de um certíssimo conhecimento sobre o qual não pode existir erro, isto é, o conhecimento dos primeiros princípios universais, em referência aos quais todas as coisas conhecidas são julgadas, e a partir dos quais se aprova todo verdadeiro e se rejeita todo falso. Se algum erro pudesse acontecer neles, não se acharia nenhuma certeza em todo conhecimento seguinte.
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.	Donde, também nas obras humanas, para que alguma retidão possa dar-se nelas, é necessário que haja um princípio permanente, que tenha a retidão imutável e em referência ao qual são julgadas todas as obras humanas, de modo que esse princípio permanente resista a todo mal e de o assentimento a todo bem.
Et hæc est *synderesis*, cuius officium est remurmurare malo, et inclinare ad bonum; et ideo concedimus quod in ea peccatum esse non potest.	E esta é a *synderesis*, cujo ofício é opor-se ao mal e inclinar ao bem. Por isso, concedemos que nela não pode haver pecado.

Nós podemos dividir essa *responsio magistralis* de Santo Tomás em cinco partes. A primeira sobre o objetivo da natureza. A segunda, da importância dos primeiros princípios. A terceira sobre o fundamento do conhecimento especulativo. A quarta acerca dos primeiros princípios nos atos humanos. E a quinta sobre a função da *synderesis.* Vamos agora examinar cada uma dessas partes.

Na primeira parte, como já sinalizamos, o Aquinate afirma que a natureza busca sempre o bem em todas as suas ações e visa a conservação daquilo que ela produz. Por essa

razão, todas as suas ações possuem princípios permanentes e imutáveis, que garantem a preservação da retidão.

Santo Tomás, a segunda parte da *responsio magistralis*, defende que os princípios devem permanecer estáveis, como afirmado por Aristóteles[518], porque se assim não o forem, não se pode ter certeza nos efeitos que deles decorrem. Por esse motivo, ele enfatiza que tudo o que tem movimento se remete, em última instância, a ideia aristotélica de um primeiro movente não movido[519].

Quanto à terceira parte, temos o esclarecimento do Aquinate que todo o conhecimento especulativo deriva de uma certeza inicial que é infalível, ou seja, do conhecimento dos primeiros princípios universais *per se nota* que servem para examinar todo o conhecimento subsequente, aprovar o que é verdadeiro e também rejeitar o que é falso. Ora, se houvesse erro nos primeiros princípios universais *per se nota*, a certeza sobre qualquer outro conhecimento seria impossível.

Na quarta parte da *responsio magistralis*, temos que, para que exista retidão nos atos humanos, isto é, na ordem prática, é necessário que exista um princípio permanente que possua retidão imutável. Esse princípio, por sua vez, deve servir como critério para examinar todos os atos humanos, resistindo a todo mal e inclinando-se ao bem.

Na quinta e última parte, Santo Tomás identifica esse princípio com a *synderesis*, e cuja função é murmurar contra o mal e inclinar-se ao bem e que, por isso, em conclusão, nela não pode haver pecado ou mal moral algum. Após essa explicação, passamos, a partir de agora, aos argumentos do objetor que defende a ideia que a *synderesis* pode pecar, e as respostas do Aquinate a cada um deles. No primeiro argumento do objetor, nós temos:

QUIA DICITUR in *Glossa* Ieronymi post mentionem de *synderesi* factam *Ezech*. I, 9: *hanc interdum præcipitari videmus*. Sed præcipitatio in operabilibus nihil est aliud quam peccatum. Ergo *synderesis* peccare potest.	DIZ-SE, na *Glossa* de Jerônimo, após a menção à *synderesis*, feita sobre *Ez* I, 9: "Vemos esta cair, às vezes". Ora, a queda no agir nada mais é que o pecado. Logo, a *synderesis* pode pecar.

A premissa maior do primeiro argumento do objetor repousa na suposição de que a precipitação naquilo que é operável constitui um ato pecaminoso. A premissa menor, por sua

---

[518] *Cf. Phys*., 189a.
[519] *Ibid*., 258b, conforme referenciado por Santo Tomás de Aquino, *Super Sent*., I, d. VIII, q. III, a. 1.

vez, a partir da *auctoritas* da *Glossa* de São Jerônimo[520] e também de Guilherme de Auxerre[521], afirma que a *synderesis*, por vezes, precipita-se. A conclusão que podemos extrair é de que, em virtude dessa possibilidade de precipitação, a *synderesis* pode pecar. Entretanto, em resposta a esse argumento, Santo Tomás articula da seguinte maneira:

AD PRIMUM igitur dicendum, quod *synderesis* nunquam præcipitatur 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 præcipitetur; sed quod conscientia præcipitatur, quæ universale iudicium *synderesis* ad particularia opera applicat.	À PRIMEIRA objeção, respondo dizendo que a *synderesis* não tem queda jamais, no plano universal. Entretanto, na própria aplicação do princípio universal a algo particular, pode incidir o erro, em razão de falsa dedução, ou assunção de algo falso. E por isso ele não disse que a *synderesis* cai, simplesmente, mas que a consciência cai, ao aplicar o juízo universal da *synderesis* às ações particulares.

Ao lermos o argumento acima, constatamos que a premissa maior formulada por Santo Tomás postula que em julgamentos universais a *synderesis* não incorre em erro. A premissa menor, por sua vez, sustenta que o erro pode ocorrer na aplicação dos princípios universais aos casos particulares, cuja função é da *conscientia*, a qual é suscetível a falsas deduções. A conclusão, portanto, é que não é a *synderesis* que se precipita, mas sim a *conscientia*, ao aplicar os julgamentos da *synderesis* aos particulares, por envolver processos racionais. Vejamos, então, o próximo argumento levantado pelo objetor:

PRÆTEREA, cum peccare non sit habitus, proprie loquendo, neque potentiæ, sed hominis, quia actus singularium sunt; dicitur tamen aliquis habitus vel potentia peccare, secundum quod per actum alicuius habitus vel potentiæ homo inducitur ad peccandum. Sed per actum *synderesis* homo inducitur ad peccandum quandoque: quia dicitur *Ioan*. XVI, vers. 2: *venit hora ut omnis qui interficit vos, arbitretur se obsequium præstare 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* peccat.	ADEMAIS, dado que pecar não é do *habitus*, propriamente falando, nem da potência, mas do homem, porque são atos de indivíduos, diz-se, porém, que o *habitus* ou a potência pecam, enquanto, pelo ato de algum *habitus* ou potência, o homem é induzido a pecar. Ora, pelo ato da *synderesis*, o homem é induzido, às vezes, a pecar, pois se diz em *Jo* XVI,2: "Virá tempo, em que todo o que vos matar julgará prestar culto a Deus". E, assim, alguns se inclinavam para a morte dos apóstolos, por esse arbítrio, no qual julgavam estar homenageando a Deus, o que pertence, certamente, ao juízo da *synderesis*. Logo, a *synderesis* peca.

No presente argumento, a premissa maior estabelece que se pode dizer que um *habitus* ou potência peca quando, por meio de seu ato singular, conforme a *auctoritas* de Aristóteles[522],

---

[520] *Cf.* São Jerônimo, *Commentarii in Ezechielem,* I, 9.
[521] *Cf.* GUILHERME DE AUXERRE. *Summa Aurea,* II, tr. XII, q. 1 (f. 65vb); e nota n.º 488.
[522] *Cf. Metaph.*, 981a, como citado por Santo Tomás de Aquino, *Super Metaph*., lec. V, 3, *cf.* Pseudo-Beda, *Sententiæ sive axiomata philosophica*, sect. 1. A presente referência foi obtida por meio da edição crítica do *De Veritate* publicada pela *Commissio Leonina*, uma vez que não tivemos acesso direto à obra.

o homem é induzido a pecar. A premissa menor alega que a *synderesis* induz o homem ao pecado quando o seu julgamento motiva atos morais errôneos, como por exemplo, o caso de matar os Apóstolos acreditando estar servindo a Deus, conforme dito no Evangelho segundo São João. Dessa maneira, chega-se à conclusão de que a *synderesis* peca, pois conduz o homem ao pecado por meio de seu julgamento. Examinemos, então, a resposta elaborada pelo Aquinate a esse argumento:

AD SECUNDUM dicendum, quod quando in aliquo syllogismo conclusio falsa inducitur ex duabus propositionibus quarum una est vera et alia falsa, peccatum conclusionis non attribuitur propositioni veræ, sed falsæ. Et ideo in illo arbitrio quo occisores apostolorum arbitrabantur se obsequium præstare Deo, peccatum non proveniebat ex universali iudicio *synderesis*, quod est Deo esse obsequendum, sed ex falso iudicio rationis superioris, quæ arbitrabatur occisionem apostolorum esse beneplacitam Deo. Et ideo non oportet concedere quod per actum *synderesis* ad peccandum inclinarentur.	À SEGUNDA, respondo dizendo que, quando num silogismo se induz a conclusão falsa de duas proposições, quais uma é verdadeira e a outra falsa, o pecado da conclusão não se atribui à proposição verdadeira, mas à falsa. E, por isso, naquele julgamento em que os matadores dos apóstolos julgavam prestar uma homenagem a Deus, o pecado não provinha do juízo universal da *synderesis*, que se deve homenagear a Deus, mas do falso juízo da razão superior, que julgava que a morte dos apóstolos era agradável a Deus. E, por isso, não é necessário conceder que se inclinaram ao pecado por ato da *synderesis*.

A premissa maior desse argumento de Santo Tomás estabelece que, quando uma conclusão falsa deriva de um silogismo, o erro se encontra na premissa falsa, e não na premissa verdadeira. A premissa menor, por sua vez, estabelece que a *synderesis* propõe um princípio verdadeiro, mas o raciocínio que dela decorre pode conter uma premissa falsa. Assim, pode-se concluir que o erro moral ou pecado não deriva da *synderesis*, mas do mau uso ou do juízo falso da razão superior que aplicou erroneamente o princípio universal. Passemos, pois, ao terceiro argumento do objetor:

PRÆTEREA, *Hierem*. III, 16, dicitur *filii Mempheos constupraverunt te usque ad verticem*. Vertex autem est superior pars animæ, ut dicit Glossa, super illud *Ps*. VII, 17: *in verticem ipsius iniquitas eius descendet*; et sic ad *synderesim* pertinet, quæ est supremum in anima. Ergo *synderesis* etiam a Dæmonibus per peccatum constupratur.	ADEMAIS, em *Jr* II, 16 se diz: "Os filhos de Mênfis te desonraram até a cabeça". Ora, a cabeça é a parte superior da alma, como diz a *Glossa* sobre a passagem de *Sl* VII, 17: "Sobre a cabeça dele a sua iniquidade descerá", e assim pertence à *synderesis*, que é a parte suprema da alma. Logo, a *synderesis* é corrompida também pelos demônios, mediante o pecado.

A cabeça é a parte superior da alma ou a *synderesis*, e pode ser violentada pelo pecado, como se pode ler na *Glossa* de Pedro Lombardo[523] sobre o Profeta Jeremias[524]. A premissa menor é de que, também segundo o Profeta Jeremias, os filhos de Mênfins violaram até a cabeça. A conclusão que se segue é de que a *synderesis* pode ser corrompida pelo pecado. Agora, vejamos a resposta que Santo Tomás dá a esse argumento:

AD TERTIUM dicendum, quod vertex sicut est suprema pars corporis, ita vertex animæ dicitur suprema pars animæ; unde secundum diversas distinctiones partium animæ vertex animæ diversimode accipitur. Distinguendo partem intellectivam a sensitiva, tota intellectiva pars vertex animæ dici potest. Ulterius distinguendo intellectivam partem in rationem superiorem et inferiorem, ratio superior vertex dicetur. Ulterius distinguendo rationem in naturale iudicium et rationis deliberationem, naturale iudicium dicetur esse vertex. Cum igitur anima dicitur usque ad verticem constuprari, intelligendum est secundum quod vertex nominat superiorem rationem, non autem prout nominat *synderesim*.	À TERCEIRA, respondo dizendo que, assim como a cabeça é a parte mais elevada do corpo, assim se diz que a cabeça da alma é a parte mais elevada dela; donde, segundo as diversas distinções das partes da alma, entende-se a cabeça da alma de modo diverso. Distinguindo a parte intelectiva da sensitiva, toda a parte intelectiva pode ser dita cabeça da alma. Depois, distinguindo a parte intelectiva em razão superior e inferior, a razão superior se diz cabeça. Depois, distinguindo-se a razão em juízo natural e deliberação da razão, o juízo natural se diz cabeça. Portanto, dado que se diz que a alma é corrompida até a cabeça, deve-se entender no sentido de que a cabeça designa a razão superior, mas não enquanto designa a *synderesis*.

Ao lermos essa resposta do Aquinate ao objetor, identificamos que a premissa maior sustenta que a cabeça da alma pode ser entendida de diferentes maneiras, isto é, como a razão superior ou como a *synderesis*, dependendo das distinções feitas entre as partes da alma. A premissa menor estabelece que, quando o Profeta Jeremias menciona que a corrupção atinge até a cabeça, ele se refere à razão superior, e não à *synderesis*. A conclusão é de que, pois, a corrupção da razão superior não significa na corrupção da *synderesis*, porque essa última permanece infalível. Dito isso, avancemos agora à consideração do próximo argumento do objetor:

PRÆTEREA, potentia rationalis se habet ad opposita, secundum philosophum. Sed *synderesis* est rationalis potentia. Ergo se habet ad opposita: ergo potest bonum facere, et peccare.	ADEMAIS, a potência racional se relaciona com os opostos, segundo o Filósofo. Ora, a *synderesis* é uma potência racional e, assim, se relaciona com opostos. Logo pode fazer o bem e pecar.

---

[523] *Glossa* de Pedro Lombardo, *Super Ps.* VII, 17. A presente referência foi obtida por meio da edição crítica do *De Veritate* publicada pela *Commissio Leonina*, uma vez que não tivemos acesso direto à obra; e *cf.* GUILHERME DE AUXERRE. *Summa Aurea,* II, tr. XII, q. 1 (f. 65vb); e nota n.º 488.

[524] Mais corretamente, *Jr* II, 16.

A premissa maior desse quarto argumento do objetor evoca a *auctoritas* de Aristóteles[525], dizendo que a potência racional se relaciona com os opostos. A premissa menor sustenta que a *synderesis* é uma potência racional. A conclusão, portanto, é de que a *synderesis* é uma potência racional que se relaciona com os opostos, podendo tanto fazer o bem quanto pecar. Em resposta a esse argumento, Santo Tomás de Aquino formula a seguinte refutação:

AD QUARTUM dicendum, quod potentia rationalis, quæ 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.	À QUARTA, respondo dizendo que a potência racional, que de si se relaciona com opostos, é determinada pelo *habitus*, às vezes, a uma coisa só, maximamente, se o *habitus* é completo. Todavia, a *synderesis* não designa a potência racional, de modo absoluto, mas a perfeita pelo *habitus* certíssimo.

O *Doctor Angelicus* inicia seu argumento com a premissa maior de que uma potência racional pode ser determinada pode ser determinada por um *habitus*, o qual, por vezes, a inclinar somente para um dos opostos. A premissa menor estabelece que a *synderesis* não é uma potência racional em sentido absoluto, mas é aperfeiçoada por um *habitus* certíssimo. A conclusão, portanto, é que a *synderesis* não se inclina ao mal e nem pode pecar. Passemos agora para a próxima objeção:

PRÆTEREA, 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.	ADEMAIS, os contrários são destinados, naturalmente, a produzir-se a respeito do mesmo objeto. Ora, a virtude e o pecado são contrários. Portanto, como na *synderesis* há o ato de virtude, porque incita ao bem, haverá também nela o ato do pecado.

A premissa maior dessa objeção que acabamos de ler sustenta, com base na *auctoritas* de Aristóteles[526], que os contrários tendem a se relacionar com a mesma coisa. A premissa menor estabelece que a virtude e o pecado são contrários. A conclusão, por sua vez, é que se na *synderesis* existem atos de virtudes, também devem existir atos de pecado. Em resposta a esse argumento, Santo Tomás formula a seguinte refutação:

AD QUINTUM dicendum, quod actus *synderesis* non est actus virtutis simpliciter, sed præambulum ad actum virtutis, sicut naturalia sunt præambula virtutibus gratuitis et acquisitis.	À QUINTA, respondo dizendo que o ato da *synderesis* não é ato de virtude, simplesmente, mas o preâmbulo para o ato da virtude, assim como as coisas naturais são preâmbulos para as virtudes gratuitas e adquiridas.

---

[525] *Cf. Metaph.,* 1046b4.
[526] *Topica,* 111a.

A premissa maior do argumento de resposta de Santo Tomás afirma que o ato da *synderesis* não é uma virtude em sentido pleno, mas antes um ato preliminar à virtude. A premissa menor sustenta que atos prévios à virtude não contêm atos de pecado, mas, ao contrário, orientam para a virtude. A conclusão desse argumento é de que a *synderesis* não contém atos de pecado. Vejamos, pois, o sexto argumento do objetor:

PRÆTEREA, sicut se habet intellectus principiorum in speculativis, ita *synderesis* in operativis. Sed omnis operatio rationis speculativæ ex principiis primis oritur. Ergo et omnis operatio practicæ rationis ex *synderesi* initium sumit. Ergo sicut *synderesi* attribuitur operatio rationis practicæ quæ est secundum virtutem, ita attribuetur ei operatio rationis quæ est secundum peccatum.	ADEMAIS, assim como se comporta a inteligência dos princípios nas coisas especulativas, assim a *synderesis*, nas operativas. Ora, toda operação da razão especulativa origina-se dos primeiros princípios. Assim, também toda operação da razão prática toma início da *synderesis*. Logo, assim como se atribui à *synderesis* a operação da razão prática, que é segundo a virtude, assim se atribuirá a ela a operação da razão, que é segundo o pecado.

A premissa maior do sexto argumento do objetor em favor da *synderesis* pecar sustenta que toda operação prática ou julgamento prático tem sua origem na *synderesis.* A premissa menor, por sua vez, estabelece que julgamentos práticos incluem operações ou julgamentos virtuosos ou pecaminosos. A conclusão desse argumento é que a *synderesis* seria a origem de operações que podem ser tanto virtuosas quanto pecaminosas. Na resposta do Aquinate a essa objeção, lemos:

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.	À SEXTA, respondo dizendo que, assim como a razão falsa nas coisas especulativas, embora tenha origem nos princípios, não tem a falsidade a partir dos primeiros princípios, mas do mau uso dos princípios, assim também acontece nas coisas operativas, donde a razão não se segue.

A premissa maior do argumento de Santo Tomás é de que o erro no raciocínio tem a sua origem no uso inadequado dos primeiros princípios, e não neles em si, porque são sempre verdadeiros. A premissa menor estabelece que isso também ocorre tanto em raciocínios especulativos quanto operativos. A conclusão, portanto, é que não pode haver pecado na *synderesis*, porque os erros operativos não derivam dela, mas do mau uso de seus princípios. O sétimo e último argumento do objetor em favor da *synderesis* pecar é:

PRÆTEREA, pœna respondet culpæ. Sed anima tota punietur in damnatis, etiam secundum *synderesim*. Ergo etiam *synderesis* peccat.	ADEMAIS, a pena corresponde à culpa. Ora, toda a alma é punida nos condenados, mesmo segundo a *synderesis*. Logo, também a *synderesis* peca.

Ao examinarmos esse argumento, observamos que ele tem uma construção bem simples, no qual a premissa maior estabelece que a pena corresponde à culpa. A premissa menor sustenta, recorrendo à *Glossa* de São Jerônimo[527], que toda alma é punida nos condenados, inclusive segundo a *synderesis*. A conclusão que se tem é de que a *synderesis*, portanto, peca. A esse argumento, temos a seguinte resposta do Aquinate:

AD SEPTIMUM dicendum, quod Augustinus, XII *De Trinit.*, 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 pœna respondet directe personæ, et non potentiæ, nisi in quantum potentia est personæ: pro peccato enim quod homo una sui parte commisit, ipsa persona hominis pœnam meretur quantum ad omnia quæ in persona continentur. Unde etiam et in iudicio sæculari, pro homicidio, quod homo manu committit, non sola manus punitur.	À SÉTIMA objeção, respondo dizendo que Agostinho mostra, no livro XII do *De Trinitate*, que o argumento não vale. Com efeito, Agostinho diz que, pelo pecado só da razão inferior, todo o homem é condenado, e isso porque pertencem a uma só pessoa ambas as razões, das quais é próprio o pecar. E, por isso, a pena corresponde diretamente à pessoa, e não à potência, a não ser enquanto a potência é da pessoa, pois pelo pecado que o homem comete, por uma sua parte, a própria pessoa do homem merece a pena quanto a tudo o que está contido na pessoa. Donde, também no juízo secular, pelo homicídio, que o homem comete com a mão, não é só a mão que é punida.

Santo Tomás de Aquino responde ao último argumento do objetor invocando a *auctoritas* de Santo Agostinho de Hipona[528] para sustentar a sua premissa maior, a qual afirma que a pena recai sobre o homem por inteiro, independentemente de qual parte sua tenha cometido pecado. A premissa menor, por sua vez, sustenta que a culpa está relacionada à unidade da pessoa humana e não a uma potência específica. A conclusão, então, é que o pecado da razão inferior implica na responsabilidade da pessoa humana por inteira, mas isso não significa que a *synderesis* em si peca, pois não é a origem do erro. Finalizado o exame deste argumento em resposta, passemos agora para estudo do último artigo da décima sexta questão do *De Veritate.*

---

[527] *Cf.* São Jerônimo, *Commentarii in Ezechielem,* I, 1.
[528] SANCTI AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS. *De Trinitate*. Pars XVI, 2. Turnholti: Brepols, 1968, XII, 12.

3.2.3 *DV*., q. XVI, a. 3: a propriedade da *synderesis* de se extinguir em alguns

No terceiro artigo do Tratado Sobre a *Synderesis* presente no *De Veritate*, que agora passamos a explorar, Santo Tomás de Aquino tem a preocupação de discutir uma das propriedades da *synderesis*, mais exatamente se ela pode se extinguir em alguns indivíduos. Ora, a tese inicial dada do artigo e defendida pelo objetor é: "*et videtur quod sic*", isto é, e parece que sim. Em *sed contra*, o Aquinate elenca dois argumentos, os quais agora apresentamos:

SED CONTRA. *Isaiæ* ult.: *vermis eorum non morietur*; et exponitur secundum Augustinum de verme conscientiæ qui est conscientiæ remorsus; sed remorsus conscientiæ causatur ex hoc quod *synderesis* remurmurat malo. Ergo *synderesis* non extinguitur.	EM SENTIDO CONTRÁRIO, o fim do livro de *Isaías* (LXVI, 24): "O verme deles não morrerá", trata-se, segundo Agostinho, do verme da consciência, que é o remorso; ora, o remorso da consciência é causado pelo fato de a *synderesis* opor-se ao mal. Logo, a *synderesis* não se extingue.
PRÆTEREA, in peccatis profundissimum locum tenet desperatio, quæ est peccatum in spiritum sanctum. Sed etiam in desperatis *synderesis* non extinguitur, ut patet per Hieronymum in *Glossa* super *Ezech*., qui dicit, quod *synderesis* nec etiam in Cain extincta est, quem tamen constat desperatum fuisse per hoc quod dixit *Genes*., IV, 13: *maior est iniquitas mea, quam ut veniam merear. Ergo idem quod prius*.	ADEMAIS, guarda entre os pecados o mais profundo lugar o desespero, que é o pecado contra o Espírito Santo. Ora, mesmo entre os desesperados, não se extingue a *synderesis*, como se evidencia por Jerônimo na *Glossa* sobre Ezequiel, ao dizer que a *synderesis* nem mesmo em Caim foi extinta, o qual consta ter-se desesperado por aquilo que disse em *Gn* IV, 13: "Minha iniquidade é grande demais para merecer o perdão". Logo, conclui-se o mesmo que antes.

O primeiro argumento em *sed contra* a afirmação de que a *synderesis* pode se extinguir em alguns sustenta, como premissa maior, que o remorso da *conscientia* é causado pelo fato de a *synderesis* murmurar contra o mal. A premissa menor do argumento é de que o remorso da *conscientia* não cessa, conforme Santo Agostinho de Hipona[529] ao interpretar a passagem da profecia de Isaías de que "o seu verme não morrerá"[530], como sendo o remorso da *conscientia.* A conclusão, portanto, é de que a *synderesis* não pode ser extinta.

O segundo argumento em *sed contra* afirma, como premissa maior, que a *synderesis* não é extinguida nem mesmo nos desesperados, conforme São Jerônimo[531], na *Glossa* sobre a Profecia de *Ezequiel*. A premissa menor é de que até mesmo em Caim, que estava em

---

[529] *Cf.* SANCTI AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS. *De Civitate Dei*. Pars XIV, 2. Turnholti: Brepols, 1955, XXI, 9.
[530] *Is* LXVI, 24.
[531] *Cf.* São Jerônimo, *Commentarii in Ezechielem,* I, 1.

desespero[532], a *synderesis* não foi extinta. A conclusão é de que a *synderesis* não é extinta, nem mesmo em situações últimas de desespero. Tendo conhecimento disso, devemos agora passar para a leitura detalhada da *solutio* de Santo Tomás para essa discussão acerca da *synderesis* pode ser extinguida ou não em alguns indivíduos. Vejamos:

RESPONSIO. Dicendum quod *synderesim* extingui, potest intelligi dupliciter. Uno modo quantum ad ipsum lumen habituale; et sic impossibile est quod *synderesis* extinguatur: 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 animæ, cum per hoc sit intellectualis; de quo dicitur in Psalm.: *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?*	RESPONDO dizendo que se pode entender de duas maneiras que a *synderesis* é extinta. De uma, quanto à própria luz habitual e, assim, é impossível que a *synderesis* se extinga: assim como é impossível que a alma do homem seja privada da luz do intelecto agente, pelo qual os primeiros princípios, tanto nas coisas especulativas quanto nas operativas, nos são conhecidos. Pois essa luz pertence à própria natureza da alma, dado que por ela é intelectual. Sobre isso se diz em *Sl* IV, 7: "Foi marcada sobre nós a luz de tua face, Senhor", ou seja, essa luz nos mostra os bens; isso, com efeito, é a resposta ao que dissera: "Muitos dizem: quem nos mostrará os bens?".
Alio modo quantum ad actum; et hoc dupliciter. Uno modo ut dicatur actus *synderesis* extingui, in quantum actus *synderesis* omnino intercipitur. Et sic contingit actum *synderesis* extingui in non habentibus usum liberi arbitrii, neque aliquem usum rationis: et hoc propter impedimentum proveniens ex læsione organorum corporalium, 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 concupiscentiæ aut alterius passionis ita rationem absorbet, ut in eligendo universale *synderesis* iudicium ad particularem actum non applicetur. Sed hoc non est extingui *synderesim* simpliciter, sed secundum quid tantum.	De outra maneira, a *synderesis* é extinta, quanto ao ato, e isso de dois modos. De um modo, para se dizer que se extingue o ato da *synderesis*, enquanto o ato da *synderesis* é totalmente impedido. E, assim, acontece o ato da *synderesis* ser extinto nos que não têm o uso do livre-arbítrio, nem algum uso da razão, por causa de algum impedimento proveniente de lesão de órgãos corporais, dos quais nossa razão precisa para receber. De outro modo, a *synderesis* é dita extinta quando o ato da *synderesis* se desvia para o contrário. E assim é impossível, no plano universal, que se extinga o juízo da *synderesis*, mas, no agir particular, se extingue, quando peca na escolha. Com efeito, a força da concupiscência ou de outra paixão absorve de tal modo a razão que, no escolher, o juízo universal da *synderesis* não é aplicado ao ato particular. Mas isso não é extinguir-se a *synderesis* totalmente, mas apenas sob certo aspecto.
Unde simpliciter loquendo, concedimus quod *synderesis* nunquam extinguitur.	Donde, falando em totalidade, concedemos que a *synderesis* nunca se extingue.

Ao nosso ver, podemos dividir essa *responsio magistralis* de Santo Tomás de Aquino em três partes para melhor compreendê-la: a primeira e a segunda tratam dos modos pelos quais se poderia entender que a *synderesis* pode ser extinta, e a terceira oferece a conclusão. Na primeira parte, como mencionamos, o *Doctor Angelicus* se ocupa sobre o primeiro modo de extinção em relação à luz habitual da *synderesis*. Ele prontamente começa afirmando que é

---

[532] *Cf. Gn* IV, 13.

impossível que a *synderesis* seja extinta, explicando que essa luz é a luz do intelecto agente, o Aquinate diz que ela faz parte da essência da alma do homem, dependendo da ação de Deus, como afirma o *Salmo* IV, 7, pois é por ela que o homem conhece os primeiros princípios *per se nota*, tanto do domínio especulativo, quanto do domínio prático, e, consequentemente, inclina-se para o bem. Em outras palavras, é por essa luz que o homem conhece a verdade indubitável.

Ora, na segunda parte da *responsio magistralis* Santo Tomás diz que o segundo modo pelo se poderia entender que a *synderesis* se extingue é aquele em relação ao ato. Esse modo, por sua vez, poderia ocorrer de duas maneiras: a primeira, quando o ato da *synderesis* é completamente impedido; e a segunda, quando o ato da *synderesis* se desvia para o contrário. Quanto à primeira maneira, o Aquinate explica que acontece em pessoas que não têm o uso do livre-arbítrio ou da razão devido a impedimentos causados por lesões nos órgãos corporais dos quais a razão depende. Nessa maneira, a *synderesis* não é propriamente extinguida, mas não pode operar porque os instrumentos corporais estão, de alguma forma, contusos. Quanto à segunda maneira, ele afirma que é impossível que o julgamento universal da *synderesis* seja extinguido, mas sim que os julgamentos particulares da ação podem recair em erro ou pecado no processo de escolha, devido à força da concupiscência ou de outra paixão que obscurece a razão, impossibilitando-a de aplicar o julgamento universal ao caso particular. Isso significa, em outras palavras, segundo o *Doctor Angelicus*, que a *synderesis* pode ser extinguida apenas sob certo aspecto, mas nunca de maneira absoluta.

Na terceira parte e última parte da *responsio magistralis* para o artigo que estamos examinando temos que, diante do que foi apresentado, falando em sentido total e absoluto, o Santo Tomás afirma que a *synderesis* nunca é extinguida, ou seja, que ela é indelével, porque a luz do intelecto agente é parte natural ou essencial da alma, pois são causas morais ou físicas que impedem a sua plena operação. Na nossa visão, a *synderesis* é como um farol que jamais pode ser apagado, mas que ao ser coberto pela neblina ou desgastado pelo impacto das ondas do mar, pode não iluminar plenamente o caminho. Avancemos, a partir de agora, aos argumentos do objetor que defende a que a *synderesis* pode ser extinguida, e às respostas que Santo Tomás dá a cada um deles, após termos visto que em sua resposta, ela nunca é extinguida. Quanto ao primeiro argumento do objetor, lemos:

IN *Psalm*. super illud: *corrupti sunt, et abominabiles facti sunt*. Dicit Glossa: *corrupti, id est omni lumine rationis privati*. Sed lumen *synderesis* est lumen rationis. Ergo *synderesis* in aliquibus extinguitur.	SOBRE a passagem do *Sl* LII, 2: "São corruptos e se tornaram abomináveis", diz a *Glossa*: "Corruptos, isto é, privados de toda a luz da razão". Ora, a luz da *synderesis* é a luz da razão. Logo, a *synderesis* se extingue em alguns.

A premissa maior desse primeiro argumento objetor sustenta que, à luz do Salmista[533], os corruptos estão privados de toda a luz da razão. A premissa menor, por sua vez, estabelece que a *synderesis* constitui a luz da razão. A conclusão desse silogismo é de que, portanto, a *synderesis* é extinta em alguns. Em resposta a esse argumento, Santo Tomás aduz que:

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 habitu, ut lumen *synderesis* non sequatur in eligendo.	À PRIMEIRA objeção, respondo dizendo que alguns pecadores são privados de toda a luz da razão quanto ao ato da escolha, na qual a razão erra, porque é absorvida por alguma paixão, ou anulada por algum *habitus*, de modo que não se siga a luz da *synderesis* no escolher.

A premissa maior do argumento de resposta sustenta que a razão pode ser obscurecida por paixões ou *habitus* que a desviam do correto uso da luz da *synderesis.* A premissa menor estabelece que alguns pecadores são privados de toda luz da razão, porque esta falha no ato de escolha. A conclusão derivada é que a luz da *synderesis* não é extinta, mas, na verdade, não é seguida no ato particular de escolher. O segundo argumento do objetor é:

PRÆTEREA, hæretici 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.	ADEMAIS, às vezes os hereges não têm remorso algum de sua infidelidade; ora, a infidelidade é pecado. Dado que o ofício da *synderesis* é opor-se ao pecado, parece que neles ela está extinta.

A premissa maior sustenta que os hereges, por vezes, não têm remorso de sua infidelidade, a qual é um pecado. A premissa menor afirma que a *synderesis* remurmura contra o pecado. A conclusão inferida é que a *synderesis* seria extinguida nos hereges. A resposta de Santo Tomás a esse argumento do objetor é de que:

AD SECUNDUM dicendum, quod in hæreticis 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 quæ a Deo dicuntur; in hoc autem errant secundum rationem superiorem, quod non credunt hoc esse a Deo dictum.	À SEGUNDA, respondo dizendo que, nos hereges, a consciência não se opõe à sua infidelidade por causa de erro que há na sua razão superior, pelo qual acontece que o juízo da *synderesis* não se aplique a este caso particular. Com efeito, em universal, o juízo da *synderesis* nele permanece, pois julgam que é um mal não crer nas coisas que são ditas por Deus, mas erram, segundo a razão superior, em crer que isso não foi dito por Deus.

[533] *Cf. Glossa* de Pedro Lombardo, *Sl* LII, 2; e nota n.º 507.

A premissa maior o argumento do Aquinate sustenta que a *synderesis* se aplica ao julgamento universal de que é um mal não crer na Revelação. A premissa menor estabelece, por sua vez, que, nos hereges, o erro na razão superior impede que a *synderesis* aplique o julgamento universal a um caso em particular. A conclusão é de que, nos hereges, o julgamento universal permanece, mas não é aplicado aos julgamentos particulares. Passemos, agora, ao terceiro argumento do objetor:

PRÆTEREA, secundum philosophum in VII *Ethic*. 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.	ADEMAIS, segundo o Filósofo no livro VII da *Ética*, aquele que tem o *habitus* do vício corrompeu-se acerca dos princípios das ações. Ora, os princípios das ações pertencem à *synderesis*. Logo, em todo aquele que tem o *habitus* de algum vício a *synderesis* está extinta.

Valendo-se de Aristóteles[534], o objetor estabelece como premissa maior em seu argumento que aquele que possui o *habitus* de um vício está corrompido no âmbito dos primeiros princípios *per se nota* operativos. A premissa menor afirma que os primeiros princípios *per se nota* operativos pertencem à *synderesis.* A conclusão inferida é de que quem tem um *habitus* vicioso, a *synderesis* estaria extinta. A esse argumento, o Aquinate responde:

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.	À TERCEIRA, respondo dizendo que aquele que tem o *habitus* de algum vício está certamente corrompido a respeito dos princípios da ação, não em universal, mas na ação particular; ou seja, enquanto pelo *habitus* do vício a razão é anulada, para que não aplique, ao escolher, o juízo universal à ação particular. E também, por esse modo, se diz que o ímpio tudo despreza, vindo à profundeza dos pecados.

Nesse argumento, a premissa maior estabelece que o *habitus* vicioso corrompe a razão no âmbito dos primeiros princípios *per se nota* operativos em relação ao particular, mas não ao universal. A premissa menor estabelece que a *synderesis* opera no nível dos universais, mas que o *habitus* vicioso pode impedir a sua aplicação em julgamentos particulares. Disso se pode concluir que a *synderesis* não se extingue por conta da corrupção causada pelo *habitus* vicioso, mas é impedida de ser aplicada aos julgamentos particulares. Ao nos depararmos com o quarto argumento do objetor, nós lemos:

---

[534] *Cf. EN.,* 1151a.

PRÆTEREA, *Proverb*. XVIII, 3: *impius, cum in profundum peccatorum venerit, contemnet*: quod cum accidit, *synderesis* suum locum non tenet, ut dicit Hieronymus in *Glossa Ezech*. I, 9. Ergo *synderesis* in quibusdam extinguitur.	ADEMAIS, sobre *Pr* XVIII, 3: "O ímpio, depois de ter caído no abismo dos pecados, tudo despreza" — o que, quando acontece, "a *synderesis* não guarda seu lugar", como diz Jerônimo na *Glossa* sobre *Ez* I, 9. Logo, a *synderesis* é extinta em alguns.

A premissa maior afirma que, valendo-se das Sagradas Escrituras, propriamente do Livro dos *Provérbios*[535], quando o ímpio cai em profundidade no pecado, ele despreza tudo. A premissa menor, valendo-se agora da *Glossa* de São Jerônimo[536] sobre a Profecia de *Ezequiel*, afirma que, quando o ímpio está nesse estado de depravação, a *synderesis* é impedida de operar. A conclusão é que a *synderesis* seria extinta em alguns ímpios. Santo Tomás de Aquino, ao responder esse argumento diz apenas:

UNDE patet solutio ad quartum.	DONDE se evidencia a solução para a quarta objeção.

A resposta dada pelo Aquinate para o terceiro argumento, que vimos logo acima, já fornece uma solução adequada para o quarto argumento levantado pelo objetor, ao explicar a como a *synderesis* é impedida de operar nos hereges – mas não extinta por estar no âmbito dos universais. Agora, quanto ao último argumento levantado pelo objetor, nós lemos:

PRÆTEREA, in beatis amovetur omnis inclinatio ad malum. Ergo in damnatis omnis inclinatio ad bonum e contrario removetur; sed *synderesis* inclinat ad bonum, igitur in eis ipsa extinguitur.	ADEMAIS, nos bem-aventurados é afastada toda inclinação ao mal. Logo, ao contrário, nos condenados é afastada toda inclinação ao bem; ora, a *synderesis* inclina ao bem, logo é extinta neles.

A premissa maior do argumento é sustenta que nos bem-aventurados ou felizes em sentido absoluto, toda inclinação ao mal é removida. A premissa menor, por sua vez, estabelece que nos condenados, por oposição, a inclinação ao bem, isto é, a *synderesis*, é removida. A conclusão é de que a *synderesis* seria extinta nos condenados. Em reposta a essa objeção, o Aquinate argumenta que:

AD QUINTUM dicendum, quod malum est præter 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.	À QUINTA, respondo dizendo que o mal é fora da natureza e, por isso, nada proíbe que seja afastada, nos bem-aventurados, a inclinação ao mal. Mas o bem e a inclinação ao bem seguem a própria natureza. Donde, permanecendo a natureza, não pode ser tolhida, mesmo nos condenados, a inclinação ao bem.

---

[535] *Pr* XVIII, 3.
[536] *Cf.* São Jerônimo, *Commentarii in Ezechielem,* I, 1.

Ao lermos esse argumento de resposta à objeção, temos como premissa maior a afirmação que a inclinação ao mal é contrária à natureza e, por isso, pode ser removida. A premissa menor sustenta que a inclinação ao bem deriva da própria natureza e, enquanto a natureza subsiste, ela não pode ser removida, nem mesmo nos condenados. A conclusão, portanto, é de que mesmo nos condenados, a inclinação ao bem, isto é, a *synderesis*, subsiste e nunca é extinguida. Assim, nós chegamos ao fim do Tratado Sobre a *Synderesis* nas *Quæstiones Disputatæ De Veritate* de Santo Tomás de Aquino.

3.2.4 Algumas considerações

Ao explorarmos o Tratado Sobre a *Synderesis* no *De Veritate* de Santo Tomás de Aquino, encontramos um texto mais aprofundado do que aquele apresentado nos *Super Sententiis*. Obviamente, isso se deve ao fato de que, nesta época, o Aquinate já não era mais um estudante, mas sim um *Magister in Sacra Pagina*, membro do *consortium magistrorum* da Universidade de Paris. Certo, nós começamos a nossa análise com o artigo em que se discute a natureza da *synderesis* e depois passamos para os dois artigos nos quais são tratadas as propriedades da *synderesis*, ou seja, se ela poder realizar um mal moral e ser extinguida em alguns indivíduos. Quanto à discussão sobre a natureza da *synderesis*, em comparação ao *Super Sententiis*, notamos que agora, no *De Veritate*, Santo Tomás apresenta uma opinião mais sólida e articulada, mas ainda muito próxima daquela anterior, no sentido que estava sob a égide de seu *magister* e das influências recebidas de Santo Alberto Magno e também pela sua profunda sensibilidade à *auctoritas*. Ele faz referências, logo no início de sua *responsio magistralis*, às opiniões existente sobre a natureza da *synderesis* e adota para si aquela que, após um processo de inferência, considera ser a mais verdadeira. Grande parte da sua *responsio magistralis* evidencia que, assim como o as questões especulativas estão fundamentadas na razão, as questões operativas também o estão. Em última estância, ambas refletem a participação do homem, por meio do ponto mais elevado, que é a *superior scintilla rationis* ou a *synderesis*, na natureza superior. Essa participação, ao nosso ver, relaciona-se com a ideia das Sagradas Escrituras, particularmente do Livro do *Gênesis*, quando lemos: “façamos o homem à nossa

imagem, como semelhança [...]. Deus criou o homem à sua imagem"[537]. Para mais, ao nosso parecer, o ponto de convergência entre o *Super Sententiis* e o *De Veritate* é que a *synderesis* é a premissa maior do silogismo sobre a qual não se pode ter dúvida, pois é ela quem propicia o conhecimento da verdade ao homem no campo da moral. Ora, como já evidenciado, é próprio da alma humana conhecer a verdade e isso se dá pela razão que discorre dos princípios às conclusões. No entanto, sabemos, por experiência, que podemos conhecer certas coisas sem recorrermos a esse processo racional, como no caso do enunciado "o todo é maior que a parte". Esse conhecimento imediato, embora teorético, também se aplica ao domínio prático, no qual, por exemplo, sabemos intuitivamente que "devemos fazer o bem e evitar o mal". Para tal conhecimento prático, por analogia ao teórico, nós também necessitamos de princípios que sejam apreendidos imediatamente. Agora, recordando o aprofundamento que teve sobre a obra *De Divinis Nominibus*, de Dionísio Areopagita enquanto foi aprendiz de Santo Alberto Magno, em Colônia, o *Doctor Angelicus* coloca aquilo que ele tem diante de si em ordem, estabelecendo uma hierarquia que nos *Super Sententiis* ainda não havia sido colocada, com o objetivo de explicar de onde procede esse conhecimento imediato de alguns conteúdos que são princípios imóveis, isto é, que não dependem de processo racional para serem conhecidos. Além do mais, observamos que aqui ele já faz também uso do *et catholicus*[538] em referência à complementariedade existente entre teologia *et* filosofia. Nesse contexto, ao tocar a natureza angélica, que propriamente conhece sem investigação, a natureza humana possui aquilo que é menos elevado na natureza superior, mas ainda assim é o princípio de tudo aquilo que podemos conhecer verdadeiramente. Agora, sem usar o termo *innatus* para se referir a esse conteúdo que não é uma potência, tampouco um ato, ele faz analogia com uma sementeira, isto é, de que o conhecimento é uma semente que permite todo o conhecimento posterior, sendo que algumas sementes preexistem em todas as naturezas das operações seguintes e dos efeitos, entretanto, quanto à semente inicial, ele diz que ela é *inesse* ao homem, ou seja, ela lhe pertence, ela está

---

[537] *Cf. Gn* I, 26-27. Esse versículo é importante por conta do termo בצלמו – *betsalmô* (*tselem*), isto é, imagem. Victor P. Hamilton nos recorda que na sociedade egípcia e mesopotâmica, esse termo era utilizado para designar o rei ou um oficial de alto escalão como "imagem de Deus", entretanto, essa designação não era aplicada ao homem que cavava canais de irrigação ou que trabalhava num zigurate. Aos olhos de Hamilton, então, *Gênesis* I pode estar usando uma linguagem régia para designar simplesmente o "homem", significado que, aos olhos de Deus, toda a humanidade é real. *Cf.* HAMILTON, Victor P. *The Book of Genesis:* Chapters 1-17. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1990, p. 135. A esse respeito, David J. A. Clines complementa, explicando que o homem não é criado à imagem de Deus, mas como imagem de Deus, ou melhor, para ser imagem de Deus, isto é, para representar, no mundo material, Aquele que é incriado e imaterial. CLINES, David J. A. The Image of God in Man. *Tyndale Bulletin*, Cambridge, vol. 19, n. 1, p. 53-103, 1968.

[538] *Cf.* nota n.º 357.

nele, e ela é a *synderesis.* Entretanto, por ser uma semente, ela precisa necessariamente, ao nosso ver, ser plantada por alguém. Vemos, pois, que se nos *Super Sententiis*, ele já tinha uma preocupação em explicar que a *synderesis* não é propriamente inata, agora ele deixa de usar o termo *innatus* e passa a empregar o termo *inesse*, porque parece que ainda não tem uma solução melhor para a origem dos princípios ou mesmo porque essa solução é tão óbvia que não precisa ser escrita, assim como o próprio conceito de *habitus*, que desde o início precisamos grafar em língua latina para não haver qualquer associação com o sentido moderno do termo. Com efeito, não podemos negar que no argumento em resposta à décima quarta objeção Santo Tomás afirma que não se pode excluir que a *synderesis* é um *habitus* inato, porém, sabemos que também que a tese própria do *magister*, por conta do próprio método escolástico, está na sua *responsio magistralis*, na qual não podemos verificar o uso do termo, como acima mencionamos. Em tempo, quanto aos argumentos do objetor e às respostas elaboradas por Santo Tomás para cada um deles, fica claro que a *synderesis* não pode ser uma potência em sentido absoluto. Quanto às discussões acerca das propriedades da *synderesis*, Santo Tomás segue as mesmas opiniões, ao fim e a cabo, que tinha nos *Super Sententiis*, isto é, que a *synderesis* não pode pecar ou errar moralmente, e também que ela nunca se extingue, ou seja, é indelével. A respeito das objeções, como nos recorda Dom Lottin, elas são retiradas, umas de Santo Alberto Magno, outras de São Boaventura de Bagnoregio ou de Odo Rigaud[539]. Ainda sobre o *De Veritate*, é preciso considerar, como nos sinaliza Hoffmann, que, embora seja uma obra da maturação intelectual de Santo Tomás, é aqui que ele oferece o seu tratamento mais detalhado sobre o tema da *synderesis*[540].

3.3 A *SYNDERESIS* NA *SUMMA THEOLOGIÆ*

No âmbito do décimo segundo artigo da septuagésima nona questão da *Prima Pars* da *Summa Theologiæ*, inserido no contexto do chamado Tratado Sobre o Homem, Santo Tomás tem a preocupação de discutir a natureza da *synderesis.*

---

[539] *Cf.* LOTTIN, O.S.B., Odon. Syndérèse et conscience aux XII[e] et XIII[e] siècles. *In:* LOTTIN, O.S.B., Odon. *Psychologie et morale aux XII[e] et XIII[e] siècles*. t. II. p. I. Louvain: Abbaye du Mont César; Gembloux: Duculot, 1948, p. 231.

[540] *Cf.* HOFFMANN, Tobias. Conscience and Synderesis. *In:* DAVIES, Braian; STUMP, Eleonore (ed.). *The Oxford Handbook of Aquinas.* Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 255-264.

3.3.1 *STh.*, I, q. LXXIX, a. 12: a *synderesis*

A discussão em pauta se inicia com a seguinte tese defendida pelo objetor: "*videtur quod synderesis sit quædam specialis potentia ab aliis distincta*", isto é, parece que a *synderesis* é uma potência especial distinta das outras potências intelectivas. Em *sed contra*, Santo Tomás traz à baila o seguinte argumento:

SED CONTRA, *potentiæ rationales se habent ad opposita*, secundum philosophum. *Synderesis* autem non se habet ad opposita, sed ad bonum tantum inclinat. Ergo *synderesis* non est potentia. Si enim esset potentia, oporteret quod esset rationalis potentia, non enim invenitur in brutis.	EM SENTIDO CONTRÁRIO, "as potências racionais se referem a coisas opostas", segundo o Filósofo. Ora, a *synderesis* não se refere a coisas opostas, mas tende somente para o bem. A *synderesis*, portanto, não é uma potência. Se fosse uma potência, deveria com efeito ser uma potência racional, pois não a encontramos nos animais.

O argumento em *sed contra* a tese inicial de que a *synderesis* parece ser uma potência especial distinta das outras potências intelectivas do homem, traz à baila a *auctoritas* de Aristóteles[541] ao afirmar, na premissa maior, que as potências racionais estão ordenadas aos opostos. A premissa menor, por sua vez, estabelece que a *synderesis* não está ordenada a opostos porque sua inclinação se dá somente ao bem. Dessa articulação de premissas, é possível inferir a seguinte conclusão: a *synderesis* não é uma potência, pois se fosse, ela deveria necessariamente ser uma potência racional, uma vez que sua subsistência não se dá nos animais brutos. Esclarecido esse argumento, faz-se mister precedermos agora para a *responsio magistralis*, principalmente é lá que tencionamos encontrar a solução do Aquinate para o que é a *synderesis*, por natureza.

RESPONDEO dicendum quod *synderesis* non est potentia, sed habitus, licet quidam posuerint *synderesim* esse quandam potentiam ratione altiorem; quidam vero dixerint eam esse ipsam rationem, non ut est ratio, sed ut est natura.	RESPONDO dizendo que a *synderesis* não é uma potência, mas um *habitus*, embora alguns afirmassem ser ela uma potência superior à razão, e outros tenham dito que era a própria razão, considerando-a não como razão, mas como natureza.

[541] *Cf. Metaph.*, 1046b.

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 quæ ratiocinando invenimus. 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.	Para compreendê-la, é preciso considerar que, como acima foi dito, o raciocínio humano, sendo uma espécie de movimento, procede da intelecção de algumas coisas, a saber de coisas naturalmente conhecidas sem pesquisa racional, como de um princípio imóvel, e termina igualmente em uma intelecção, na medida em que, mediante princípios naturalmente conhecidos por si mesmos, julgamos as conclusões que encontramos raciocinando. Com efeito, consta que assim como a razão especulativa raciocina sobre coisas especulativas, a razão prática raciocina sobre coisas que têm relação com a ação. Portanto, uma vez que nos são naturalmente *indita* princípios da ordem especulativa, é preciso também que assim seja com os princípios da ordem da ação.
Prima autem principia speculabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad aliquam specialem potentiam; sed ad quendam specialem habitum, qui dicitur intellectus principiorum, ut patet in VI *Ethic*. Unde et principia operabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad specialem potentiam; sed ad specialem habitum naturalem, quem dicimus *synderesim*.	Ora, os primeiros princípios da ordem especulativa, de que nos são naturalmente *indita*, não pertencem a uma potência especial, mas a um *habitus* especial que é chamado no livro VI da *Ética* de intelecto dos princípios. Por conseguinte, os princípios da ordem da ação que nos são naturalmente *indita*, não pertencem a uma potência especial, mas a um hábito natural especial, que chamamos *synderesis*.
Unde et *synderesis* dicitur instigare ad bonum, et murmurare de malo, inquantum per prima principia procedimus ad inveniendum, et iudicamus inventa.	Por isso se diz que a *synderesis* incita ao bem, e condena o mal, na medida em que nós, mediante os primeiros princípios, buscamos descobrir e julgamos o que encontramos.
Patet ergo quod *synderesis* non est potentia, sed habitus naturalis.	A *synderesis* não é, pois, uma potência, mas um *habitus* natural.

A partir da leitura da *responsio magistralis* de Santo Tomás de Aquino que acabamos de fazer, podemos dividi-la em seis partes principais. A primeira com a tese inicial do Aquinate; a segunda acerca das opiniões alternativas sobre a natureza ou essência da *synderesis*; a terceira sobre a explicação da natureza da *synderesis*; a quarta sobre a relação existente entre os primeiros princípios *per se nota* e o *habitus*; a quinta sobre as propriedades da *synderesis*; e a sexta como conclusão. Na primeira parte, como mencionamos, Santo Tomás de Aquino estabelece que a *synderesis* não é uma potência, mas sim um *habitus*. Recordemos que, ao examinarmos o conceito de *habitus* em Santo Tomás durante o nosso estudo sobre os instrumentos teóricos, o Aquinate o descreve, segundo Scherer, como um ato imperfeito ou de algo que conduz a potência à plenitude[542]. Ao nosso ver, isso implica que a *synderesis* reflete, de maneira evidente, dois significados fundamentais do termo *habitus*, que a destacam como

[542] *Cf.* SCHERER, Daniel Corteline. *A raiz antitomista da modernidade filosófica*. Formosa: Edições Santo Tomás, 2018, p. 74-75.

algo orientado à verdade moral. O primeiro diz respeito à *posse* que a *synderesis* tem dos primeiros princípios *per se nota* do domínio operativo. O segundo significado se refere ao *habitus* ser uma disposição difícil de ser alterada, ou seja, refere-se à imutabilidade desses primeiros princípios, que servem de fundamento imóvel para todo o conhecimento moral subsequente.

Na segunda parte são apresentadas duas opiniões sobre a natureza ou essência da *synderesis* que o *Doctor Angelicus* rejeita. A primeira é aquela sustentada por alguns pensadores, como por exemplo, por Guilherme de Auxerre[543], que a *synderesis* é uma potência superior à razão. A segunda é aquela outra na qual outros pensadores, como Alexandre de Hales[544], afirmam que a *synderesis* é a própria razão, não enquanto razão, mas enquanto natureza.

Na terceira parte, ao explicar como se deve realmente compreender a *synderesis*, o *Doctor Angelicus* recorda o que já havia dito[545], isto é, que o processo de raciocínio do homem é um movimento que tem a sua origem em princípios *per se nota*, isto é, que são conhecidos independente do uso de investigação e que retornam a eles mesmos como premissa maior para realizar o julgamento das conclusões. Esses princípios aos quais Santo Tomás está se referindo são os primeiros princípios *per se nota* que, segundo ele, são imóveis, ou seja, que possuem um ponto de partida fixo sem movimento algum ou, em outras palavras, são um porto seguro para todo o conhecimento posterior, como a ideia da sementeira que vimos ao nos debruçarmos sobre a *synderesis* no *De Veritate*. Avançando e esclarecendo ainda mais, o Aquinate traça um paralelo entre a razão especulativa e a razão prática, dizendo que, enquanto a primeira realiza um movimento sobre as verdades teoréticas ou especulativas, a segunda o faz sobre as verdades práticas ou operativas ou ações. Assim, a origem da qual parte um raciocínio especulativo são os primeiros princípios especulativos *per se nota* e a origem da qual parte um raciocínio prático são os primeiros princípios práticos *per se nota.* Em seguida, considerando que os primeiros princípios especulativos *per se nota* são conhecidos naturalmente e *indita* no homem, por analogia, os primeiros princípios práticos *per se nota* também o devem ser.

Avançando, na quarta parte da *responsio magistralis*, observamos que é estabelecida a existência de uma relação entre os primeiros princípios *per se nota* e o conceito de *habitus.* Santo Tomás afirma que os primeiros princípios especulativos *per se nota* e naturalmente *indita*

---

[543] *Cf.* GUILHERME DE AUXERRE. *Summa Aurea,* II, tr. XII, q. 1 (f. 65vb); e nota n.º 488.
[544] ALEXANDRE DE HALES. *Summa Theologiæ*, II, q. LXXIII, a. 2; e nota n.º 490.
[545] *Cf. STh*., I, q. LXXIX, a. 8.

não pertencem a uma potência especial, mas a um *habitus* especial, que Aristóteles[546], chama de *intellectus principiorum.* Novamente, de modo análogo, os primeiros princípios práticos *per se nota* e naturalmente *indita* não pertencem a uma potência especial, mas a um *habitus* natural especial, chamado de *synderesis*[547].

Em seguida, na quinta parte da *responsio magistralis*, são discutidas as duas propriedades fundamentais da *synderesis*, a saber: inclinar-se ao bem e murmurar contra o mal. O Aquinate nos mostra como essas propriedades da *synderesis* se relacionam com a sua própria natureza. Ora, ao realizarmos um raciocínio, tendo como ponto de partida os primeiros princípios práticos *per se nota* naturalmente *indita*, nós somos capazes de conhecer a verdade acerca das ações por meio do julgamento daquilo que encontramos, ou seja, fazer o bem e evitar o mal.

Por fim, na sexta parte da *responsio magistralis*, temos a conclusão da teoria de Santo Tomás de Aquino, isto é, de que a *synderesis* não é uma potência intelectiva como defendera o objetor na tese inicial, mas sim um *habitus* natural que permite a aplicação e o julgamento a partir dos primeiros princípios práticos *per se nota* naturalmente *indita.*

Com a leitura detalhada dessa *responsio magistralis* em mente, avancemos agora para os argumentos do objetor que afirmam que a *synderesis* é uma potência intelectiva especial distinta das outras, bem como as respostas de Santo Tomás de Aquino em sua refutação. Quanto ao primeiro argumento do objetor, temos:

EA ENIM quæ cadunt sub una divisione, videntur esse unius generis. Sed in *Glossa* Hieronymi *Ezech*. I, dividitur *synderesis* contra irascibilem et concupiscibilem et rationalem; quæ sunt quædam potentiæ. Ergo *synderesis* est quædam potentia.	COM EFEITO, as partes de uma só divisão parecem ser de um só gênero. Ora, no comentário de Jerônimo, a *synderesis* se distingue do irascível, concupiscível e racional, que são potências. Logo, a *synderesis* é igualmente uma potência.

A premissa maior sustenta que tudo o que se inclui sob uma mesma divisão pertence necessariamente ao mesmo gênero. Na premissa menor, o objetor, valendo-se do comentário à Profecia de *Ezequiel* de São Jerônimo[548] presente na *Glossa*, argumenta que a *synderesis* se opõe ao irascível, ao concupiscível e ao raciona, que são potências da alma. Dessas premissas,

---

[546] *Cf. EN.,* 1141a.

[547] O termo "especial" aqui pode ter dois significados. Quanto ao primeiro significado, podemos considerar a teoria aristotélica do gênero e da espécie para chegar a uma definição, na qual a *synderesis* é dita especial porque porque pertence ao mesmo gênero no qual está inserido o *intellectus principorum*. Quanto ao segundo signficado, podemos considerar o sentido moderno de especial, isto é, de algo muito próprio.

[548] *Cf.* São Jerônimo, *Commentarii in Ezechielem,* I, 6.

é possível inferir que a *synderesis* deve ser considerada como uma potência. Em resposta a esse argumento, Santo Tomás aduz:

AD PRIMUM ergo dicendum quod illa divisio Hieronymi attenditur secundum diversitatem actuum, non secundum diversitatem potentiarum. Diversi autem actus possunt esse unius potentiæ.	AO PRIMEIRO argumento de objeção, portanto, deve-se dizer que a divisão de Jerônimo corresponde à diversidade dos atos, e não à diversidade das potências. Ora, atos diversos podem ser de uma mesma potência.

Nessa resposta que refuta o argumento que lemos mais acima temos, como premissa maior, a afirmação de que os diferentes atos não implicam necessariamente a existência de diferentes potências. A premissa menor, por sua vez, estabelece que a divisão operada por São Jerônimo em sua *Glossa* se refere aos diferentes atos, mas não às diferentes potências. A conclusão, portanto, é que tal divisão não implica na existência de potências específicas para cada um dos atos. Para ilustrar o argumento, tomemos como exemplo a potência da visão. Ela é responsável por perceber as diferentes cores, mas isso não significa que cada cor percebida só possa assim ser pela existência de uma potência diferente para cada cor. Dado o esclarecimento dessa resposta ao primeiro argumento do objetor, nós podemos avançar para o segundo argumento, no qual nós lemos:

PRÆTEREA, opposita sunt unius generis. Sed *synderesis* et sensualitas opponi videntur, quia *synderesis* semper inclinat 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.	ALÉM DISSO, os opostos são do mesmo gênero. Ora, *synderesis* e sensualidade parecem opor-se, pois a *synderesis* tende sempre para o bem, e a sensualidade sempre para o mal. Por isso, esta é simbolizada pela serpente, como deixa claro Agostinho, no Livro XII do *De Trinitate*. Logo, a *synderesis* parece ser uma potência, como também a sensualidade.

No que concerne à premissa maior desse argumento, objetor insiste na teoria aristotélica de que os opostos pertencem ao mesmo gênero. A premissa menor estabelece que a *synderesis* e a *sensualitas* são opostas, dado que a primeira sempre se inclina para o bem e a segunda sempre para o mal, como Santo Agostinho de Hipona[549] simboliza pela serpente. A conclusão do argumento é de que a *synderesis* deve ser considerada uma potência, assim como a *sensualidade* o é. Em resposta a essa objeção, o Aquinate argumenta que:

---

[549] SANCTI AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS. *De Trinitate*. Pars XVI, 1. Turnholti: Brepols, 1968, XII, 12-13.

AD SECUNDUM dicendum quod similiter oppositio sensualitatis et *synderesis* attenditur secundum oppositionem actuum; non sicut diversarum specierum unius generis.	AO SEGUNDO, deve-se dizer que igualmente a oposição da sensualidade e da *synderesis* corresponde à oposição dos atos, e não à das espécies diferentes de um mesmo gênero.

Santo Tomás inicia sua refutação a partir da premissa maior, segundo a qual a oposição entre a *synderesis* e a *sensualitas* é fundamentada na oposição de seus atos, e não em uma distinção de *species* pertencentes a um mesmo gênero. A premissa menor estabelece que a *synderesis* e a *sensualitas* se opõem em relação aos atos de inclinação ao bem e ao mal, respectivamente, sem que tal oposição implique que na relação com as *species* distintas de um mesmo gênero. A conclusão, por sua vez, é de que a oposição existente entre *synderesis* e *sensualitas* não significa que elas pertençam à *species* diferentes de um mesmo gênero, mas sim que realizam atos opostos em sua ordem respectiva. Passando, agora, ao terceiro e último argumento do objetor, lemos:

PRÆTEREA, Augustinus dicit, in libro de libero arbitrio, quod in naturali iudicatorio adsunt quædam *regulæ et semina virtutum et vera et incommutabilia*, hæc autem dicimus *synderesim*. Cum ergo regulæ incommutabiles quibus iudicamus, pertineant ad rationem secundum sui superiorem partem, ut Augustinus dicit XII *De Trin*.; videtur quod *synderesis* sit idem quod ratio. Et ita est quædam potentia.	ADEMAIS, Agostinho diz que no poder natural de julgar há "algumas regras e sementes de virtudes, verdadeiras e imutáveis". É o que nós chamamos *synderesis*. Como as regras imutáveis de nosso julgamento pertencem à parte superior da razão, como ensina o próprio Agostinho, no Livro XII do *De Trinitate*, a *synderesis* parece ser a mesma coisa que a razão. E assim é uma potência.

A premissa maior do argumento é de que, segundo a *auctoritas* de Santo Agostinho de Hipona[550], as regras imutáveis pelas quais os julgamentos são realizados pertencem à parte superior da razão. Na premissa menor, valendo-se também da *auctoritas* de Santo Agostinho de Hipona[551], o objetor sustenta que essas regras imutáveis e as sementes de virtudes são a *synderesis.* A conclusão é de que a *synderesis* é idêntica à razão e, assim, uma potência. A esse último argumento do objetor, Santo Tomás responde:

AD TERTIUM dicendum quod huiusmodi incommutabiles rationes sunt prima principia operabilium, circa quæ non contingit errare; et attribuuntur rationi sicut potentiæ, et *synderesi* sicut habitui. Unde et utroque, scilicet ratione et *synderesi*, naturaliter iudicamus.	AO TERCEIRO, deve-se dizer que essas razões imutáveis são os primeiros princípios da ordem da ação, a respeito dos quais não pode haver erros. São atribuídos à razão, como potência, e à *synderesis*, como *habitus*. Em consequência, julgamos naturalmente por ambas, isto é, pela razão e pela *synderesis*.

---

[550] SANCTI AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS. *De Libero Arbitrio,* II, 10. *In:* SANCTI AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS. *Contra Academicos, De Beata Vita, De Ordine, De Magistro, De Libero Arbitrio*. Pars II, 2. Turnholti: Brepols, 1970.

[551] *Id*. *De Trinitate*. Pars XVI, 1. Turnholti: Brepols, 1968*,* XII, 2.

Ao lermos essa resposta de Santo Tomás ao objetor, temos como premissa maior de que as regras imutáveis evocadas pelo objetor são os primeiros princípios *per se nota* naturalmente *indita* da ordem prática, sobre os quais não há erro. A premissa menor é de que os primeiros princípios operativos *per se nota* naturalmente *indita* pertencem à razão enquanto potência e à *synderesis* enquanto *habitus.* Do que se conclui que julgamos naturalmente tanto pela razão quanto pela *synderesis.*

3.3.2 Algumas considerações

Não é demasiado repetir, o Tratado Sobre a *Synderesis* na *Summa Theologiæ* reflete a teoria da maturidade intelectual de Santo Tomás de Aquino, bem como o seu poder de síntese, principalmente quando a comparamos à extensa tratativa dada ao tema no *De Veritate.* Agora, vemos que em apenas um artigo ele consegue discutir sobre a natureza e as propriedades da *synderesis.* Sob esse aspecto, Dom Lottin afirma que ele se utiliza da mesma prova dada desde os *Super Sententiis*, isto é, da analogia da *synderesis* ao *intellectus principiorum*, mas de um modo ligeiramente retocado, definindo a *synderesis* como um *habitus* por influência de Pedro de Tarentaise, que mais tarde se tornaria o primeiro dominicano a ocupar a Cátedra de São Pedro, sob o nome de Papa Inocêncio V[552]. Hoffmann, em certa medida, acompanha essa mesma opinião de Dom Lottin, observando que, de fato, existe uma evolução das reflexões do *De Veritate* para a *Summa Theologiæ*, mas que isso dá em respeito a refinamentos ou mudanças de ênfase, mas não propriamente a revisões doutrinárias[553].

Se, portanto, Pedro de Tarentaise influencia Santo Tomás a definir a *synderesis* como um *habitus*, sem mencionar a questão da potência, cabe-nos explorar essa questão, ainda que em linhas gerais. Vejamos. Dom Lottin diz que muito provavelmente Pedro de Tarentaise teve à sua disposição os *Super Sententiis* de São Boaventura de Bagnoregio, e não os de Santo Tomás de Aquino. Como já observamos, São Boaventura discute primeiro a *conscientia* e, em seguida, a *synderesis*, situando essa última no domínio do *affectus*, e não do *intellectus*. Além disso,

---

[552] *Cf.* LOTTIN, O.S.B., Odon. Syndérèse et conscience aux XII[e] et XIII[e] siècles. *In:* LOTTIN, O.S.B., Odon. *Psychologie et morale aux XII[e] et XIII[e] siècles.* t. II. p. I. Louvain: Abbaye du Mont César; Gembloux: Duculot, 1948, p. 233.

[553] *Cf.* HOFFMANN, Tobias. Conscience and Synderesis. *In:* DAVIES, Braian; STUMP, Eleonore (ed.). *The Oxford Handbook of Aquinas.* Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 255-264.

quando Pedro de Tarentaise apresenta o seu argumento, ele diz que o *habitus* dos primeiros princípios *per se nota* da ordem moral é a lei natural, mas que a razão prática, na realidade, necessita de um duplo *habitus*, um geral e um especial, sendo a lei natural o geral e o especial a *conscientia.* Da mesma maneira, ele diz que o *affectus* também precisa de um duplo *habitus*, um geral e inato, que é a *synderesis*, cujo sujeito é a vontade natural; e um específico e adquirido, que é a virtude moral, específica e adquirida, cujo sujeito é a vontade deliberada[554]. Ora, essas reflexões de Pedro de Tarentaise se encontram em seu *Super Sententiis*, o que torna difícil a nossa aceitação da teoria de Dom Lottin de que elas tenham influenciado a teoria de Santo Tomás da *Summa Theologiæ*, em que a *synderesis* é apenas um *habitus* por três motivos. O primeiro é que a obra de Pedro de Tarentaise na qual encontramos tal teoria se trata de um comentário às *Sententiæ* de Pedro Lombardo, ou seja, uma obra ainda do período de estudos, na qual as reflexões ainda estão sob o processo de maturação. O segundo é que Pedro de Tarentaise ocupou o posto de *magister regens* pela primeira vez na Universidade de Paris, em 1259, quando justamente Santo Tomás terminou o seu primeiro período de regência. E o terceiro motivo é que Santo Tomás já tinha adquirido considerável maturidade intelectual em relação ao período em que escreveu o seu próprio *Super Sententiis*, o que vimos claramente com o desenvolvimento da *synderesis* no *De Veritate*, propondo de maneira explícita que a *synderesis* é um *habitus*, mas ainda, ao final, por respeito à *auctoritas*, sem excluir a questão da potência. Mas, apesar disso, algo nos chama à atenção nas considerações de Pedro de Tarentaise, a saber: a questão de que o *habitus* dos primeiros princípios *per se nota* da ordem moral é a lei natural. Ao discutir sobre esse tema na *Summa Theologiæ*, Santo Tomás afirma que a lei natural é o meio de participação da criatura racional na lei eterna, ou mais propriamente, que é a luz da razão natural que nos permite discernir o que é o bem e o mal[555]. Ele ainda reforça a sua teoria justamente quando se questiona se a lei natural é um *habitus*, respondendo magistralmente que não, porque ela é algo que a razão estabelece a partir do momento em que reconhece e formula que deve, por exemplo, fazer o bem e evitar o mal. Isto é, fazer o bem e evitar o mal é um primeiro princípio *per se nota* da lei natural, cujo *habitus* é a *synderesis*[556]. Não obstante, o *Doctor Angelicus* insiste, explicando a lei natural em analogia com a proposição, dizendo que a razão formula um enunciado que expressa algo verdadeiro ou

---

[554] *Cf.* INNOCENTI QUINTI. *II librum Sententiarum Commentaria*, d. XXXIX, 9. 3 a. 1, Tolosæ, 1649, p. 328 a; corrigido por *Troyes 145* f. 59ra-59rb.
[555] *Cf. STh.,* I-II, q. XCI, a. 2.
[556] *Cf.* RHONHEIMER, Martin. *The Perspective of the Acting Person:* Essays in the Renewal of Thomistic Moral Philosophy. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2008, p. xix.

falso, assim como a lei natural reconhece e expressa os primeiros princípios *per se nota.* Assim, à diferença do *habitus*, a lei natural não é uma disposição interna que dificilmente pode ser alterada e está sempre pronta para a ação. Ralph McInerny explica que assim como o *intellectus* está para os *primeiros princípios per se nota*, a *synderesis* está para a lei natural, ou seja, falar dos primeiros princípios *per se nota* da razão prática significa falar da lei natural[557]. Em suma, nós construímos a proposição "fazer o bem e evitar o mal" por causa do *habitus* dos primeiros princípios *per se nota*, mas a partir de uma norma de ação, que é a lei natural[558]. Inclusive, em resposta ao objetor que argumenta que "São Basílio Magno afirma que a *conscientia*, ou *synderesis*, é 'a lei de nosso intelecto', o que não se pode entender senão da lei natural. Ora, a *synderesis* é um *habitus*, como se mostrou na *prima pars*. Logo, a lei natural é um *habitus*"[559], Santo Tomás de Aquino assevera que se deve "dizer que a *synderesis* só é lei de nosso intelecto, enquanto é o *habitus* que contém os preceitos da lei natural, os quais são os primeiros princípios das obras humanas"[560]. Isso, ao nosso parecer, reforça mais uma vez a ideia que a *synderesis* é um *habitus* porque ela possui os primeiros princípios *per se nota* que são verdades imutáveis para o todo o conhecimento moral subsequente.

Uma outra discussão que nos ocupou nesta pesquisa e que devemos agora retomar é a questão da *synderesis* ser um *habitus* inato. Enquanto Hoffmann não entra nesta querela, dizendo que apenas é possível verificar um refinamento ou mudança de ênfase entre o *De Veritate* e a *Summa Theologiæ*, Dom Lottin e outros permanecem explicitamente afirmando que a *synderesis* é um *habitus* inato em sentido absoluto[561]. Ademais, Rogério Miranda de Almeida observa que Santo Tomás de Aquino atribui ao termo *synderesis* o significado de "um *habitus* ou uma disposição estável, imutável e, por assim dizer, *natural*, que o sujeito adquire mediante a prática constante das virtudes"[562]. Avançando na leitura de sua interpretação, vemos que Almeida tende a colocar a *synderesis* no plano do *affectus*, seguindo a concepção de São

---

[557] *Cf.* MCINERNY, Ralph. *Aquinas on Human Action.* Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1992, p. 113. Do mesmo modo, McInerny explica, com um esquema, a interação da mente e do apetite na análise da ação humana completa porque afirma que é graças à prudência que a razão prática emite o comando sobre o qual o uso se segue. Na nossa perspectiva, esse mesmo esquema explica o motivo da *synderesis*, na teoria de Santo Tomás de Aquino, estar no domínio do *intellectus* e não do *affectus*. Notemos: A *synderesis* está para a *lei natural*, que está para o *conselho*, que está para o *comando*. A *vontade natural* está para o *desejo do fim*, que está para a *escolha*, que está para o *uso*. *Cf.* MCINERNY, Ralph. *Aquinas on Human Action.* Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1992, p. 153.

[558] *Cf. STh*., I-II, q. XCIV, a. 1.

[559] *Ibid*.

[560] *Ibid*.

[561] *Cf.* a seção: 1.1.9 O problema do uso do termo *innatus.*

[562] ALMEIDA, Rogério Miranda de. *A consciência moral:* das raízes gregas ao pensamento medieval. São Paulo: Loyola, 2023, p. 329.

Boaventura de Bagnoregio, embora também a considere, sob certos aspectos, no plano cognitivo. Esta nossa constatação decorre de que, na visão de Almeida: a) o sujeito se empenha livremente a praticar as virtudes e, por meio desse exercício, adquire o *habitus* da *synderesis*; b) existe a aceitação de um movimento intelectual quando afirma que a *synderesis* é a luz natural que fornece as premissas dos raciocínios práticos. Mas, se a *synderesis* não é inata porque possui conteúdo, como diz Bourke, Billy e muitos outros, nem adquirida pela prática das virtudes, como afirma Almeida, temos que recordar a afirmação de Daniel Corteline Scherer, isto é, de que a *synderesis* é inscrita na forma entitativa do ente, ou seja, que ela é um *habitus* entitativo e não adquirido, como as virtudes o são[563]. Apesar de afirmar essa distinção, Scherer não nos dá mais detalhes sobre como e por quem essa "inscrição" é realizada, entretanto, vemos uma proximidade com o termo *inditus*. Como vimos, o termo *inditus* foi empregado por Santo Tomás de Aquino para se referir à origem dos primeiros princípios *per se nota* da *synderesis*, e não à própria *synderesis.* Em outras palavras, o Aquinate utiliza o particípio passado de *indere* para evidenciar que os primeiros princípios *per se nota* não são adquiridos externamente, mas também não podem ser considerados *innatus* no homem, pois, como precisado por Aristóteles nos *Analytica Posteriora* e traduzido por Guilherme de Moerbeke, eles são "conaturais". Vale destacar que o termo *indita*, relacionado aos primeiros princípios *per se nota*, foi preservado pelo Cardeal Caetano em seu comentário, feito aproximadamente 250 anos após Santo Tomás ter escrito a *Summa Theologiæ*[564]. Isso contrasta, por exemplo, com a maioria dos escritos contemporâneos que trouxemos à baila quando discutimos o problema do uso do termo *innatus*, os quais, diferentemente, afirmam que a *synderesis* é um *habitus* inato.

Por isso, nós ainda podemos justamente nos perguntar: como se dá a origem da *synderesis*, ou melhor, dos *habitus* dos primeiros princípios *per se nota*? Obviamente, a resposta para essa pergunta, como já sinalizamos ao nos depararmos com o problema do uso do termo *innatus* em referência à *synderesis* em si, requer uma investigação que não cabe no escopo desta pesquisa. Todavia, na nossa perspectiva, Santo Tomás de Aquino fornece uma pista em sua *responsio magistralis* que pode servir de ponto de partida, dizendo que os primeiros princípios *per se nota* da *synderesis* são *indita* naturalmente no homem[565].

---

[563] *Cf.* SCHERER, Daniel Corteline. *A raiz antitomista da modernidade filosófica.* Formosa: Edições Santo Tomás, 2018, p. 75.
[564] *Cf.* No Apêndice F, compilamos e traduzimos o comentário do Cardeal Caetano presente na *Editio Leonina, STh.*, I, q. LXXIX, a. 12.
[565] *Cf.* nota n.º 76.

Ora, a *synderesis* em Santo Tomás, como lemos, é *habitus* responsável apenas pela premissa maior do silogismo, uma vez que a premissa menor é provida pela razão superior, e a *conscientia* é o ato desse silogismo. Tudo isso, a partir da teoria de Santo Alberto Magno que vimos mais cima, está no domínio do *intellectus* e não do *affectus*, como havia postulado São Boaventura de Bagnoregio. Para melhor esclarecermos, o processo explicitado na *Summa Theologiæ* se dá da seguinte maneira: o raciocínio, sendo um movimento procede da intelecção dos primeiros princípios *per se nota* e termina também numa intelecção, na medida em que, por meio desses mesmos primeiros princípios *per se nota*, julga as conclusões que foram encontradas. Segundo Dom Lottin, isso significa que a razão prática primeiro investiga o que deve fazer e, em seguida, julga a moralidade da ação ordenada[566]. Mas mais propriamente, podemos nos perguntar: como isso, de fato, acontece? A resposta para essa pergunta nós encontramos em um silogismo apresentado por Santo Alberto Magno, que já estudamos na discussão acerca da natureza da *conscientia*[567], mas que não é demasiado repetir. Vejamos: "Todo o bem deve ser feito. Isto é bom. Portanto, deve ser feito". Nesse silogismo, "todo o bem deve ser feito" é a premissa maior estabelecida pela *synderesis*; "isto é bom", é a premissa menor oferecida razão; e "portanto, deve ser feito" é a conclusão obtida a modo de ato da *conscientia.* Consideremos ainda o seguinte silogismo: "Todo ato de sensualidade desordenada deve ser evitado. Este ato sugerido é uma sensualidade desordenada. Portanto, ele deve ser evitado", porque tem a sua relação com a verdade[568]. Nesse contexto, inclusive, convém a afirmação de Joseph Ratzinger, ou seja, de que a *conscientia* não é idêntica aos desejos e preferências pessoais e nem pode ser reduzida ao benefício social, ao consenso de um grupo ou às exigências do poder político e social[569]. Ora, em última análise, Santo Tomás está dizendo que é da *synderesis* que deduzimos a lei de nossa conduta, que é a lei natural, e à luz da *synderesis* que julgamos a moralidade das nossas ações. Vernon J. Bourke nos ajuda a compreender isso ainda melhor, dizendo que o raciocínio moral começa com as leis gerais apreendidas por meio da *synderesis* e avança passo a passo por meio de outros julgamentos derivados da fé religiosa ou da experiência racional, ou de ambas, concluindo em: julgamentos

---

[566] *Cf.* LOTTIN, O.S.B., Odon. Syndérèse et conscience aux XII^e^ et XIII^e^ siècles. *In:* LOTTIN, O.S.B., Odon. *Psychologie et morale aux XII^e^ et XIII^e^ siècles*. t. II. p. I. Louvain: Abbaye du Mont César; Gembloux: Duculot, 1948, p. 233.

[567] *Cf.* nota n.º 431.

[568] *Cf.* NOBLE, O.P., Henri Dominique. Le syllogisme moral. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, vol. 10, p. 560-564, 1921.

[569] *Cf.* RATZINGER, Joseph. Conscience and truth. *In:* SMITH, Russell (ed.). *Catholic Conscience:* Foundation and Formation. Braintree: The Pope John XXI Medical-Moral Research and Education Center, 1991, p. 7-27.

mais específicos, mas ainda gerais, sobre tipos de ações certas ou erradas ou em julgamentos morais completamente particularizados acerca da bondade ou maldade de um ato humano individual no contexto de circunstâncias concretas. Os primeiros são conclusões da *scientia moralis*, seja ética ou teologia moral, dependendo de se utilizar apenas a razão natural e a informação disponível, ou juntament com a revelação sobrenatural e a lei divina. Os segundos são a *conscientia*, a modo de conclusões[570]. McInerny diz que o julgamento da *conscientia* é puramente cognitivo, enquanto o do livre-arbítrio não o é. Ora, o julgamento do livre-arbítrio revela nosso caráter moral, a condição de nosso apetite; e a *conscientia* revela nossa capacidade cognitiva de ver que um determinado ato é proibido, ordenado ou permitido[571]. Henri Dominique Noble, O.P., por sua vez, aprofunda-se ainda mais na discussão do silogismo moral, afirmando que a ação humana está sob a *ratio*, porque aparece como um meio orientado para um fim sob um silogismo dedutivo, donde se parte da excelência do fim para inferir a adequação do meio. O Dominicano explica que a premissa maior é sempre uma lei derivada da intimação da *synderesis*, ou seja, a obrigação do bem razoável, independentemente de quão próxima ou distante seja a derivação desse princípio em relação aos primeiros princípios operativos *per se nota*. A premissa menor apresenta a ação concreta e singular, considerada no julgamento que a harmoniza ou não com o primeiro princípio operativo *per se nota* estabelecido. A conclusão ou o julgamento que encerra o raciocínio é o próprio ato da *conscientia*[572]. É interessante notar que, sem utilizar o termo *habitus*, Noble apresenta como a *synderesis* influencia na elaboração do silogismo. Ele diz que as leis que regem as nossas ações "são, por vezes, obscuramente derivadas dos primeiros princípios morais, ou nos são promulgadas por alguns intermediários cuja autoridade não está suficientemente estabelecida"[573]. Ao nosso parecer, além dessa citação evidenciar que a *synderesis* pode ser obnubilada pela prática de males morais, ou pecados, mas jamais extinguida, ela também apresenta uma definição do conceito de *habitus*, ou seja, como um intermediário entre a potência e o ato que tem uma autoridade sobre aquilo que deve ou não ser feito, e que não está completamente em ato. A solução, então, dada por Noble é de que quanto mais formos assíduos na prática da virtude, como diz Rogério Miranda Almeida, mais

---

[570] *Cf.* BOURKE, Vernon Joseph. *History of Ethics.* v. 1. Garden City: Image Books, 1970, p. 133.
[571] MCINERNY, Ralph. *Ethica Thomistica:* The Moral Philosophy of Thomas Aquinas. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1992, p. 106.
[572] *Cf.* NOBLE, O.P., Henri Dominique. Le syllogisme moral. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, vol. 10, p. 560-564, 1921.
[573] Tradução nossa de: "*Sont parfois obscurément dérivées des premiers principes moraux, ou encore elles nous sont promulguées par des intermédiaires dont l'autorité n'est pas suffisamment établie*". *Ibid.*

hábeis estaremos para lidar com ações imprevistas ou inéditas, porque conformaremos nossas ações às leis determinadas pela *synderesis* na premissa maior do silogismo de modo voluntário e cordial[574]. Por isso, fica-nos ainda mais claro que a *synderesis*, assim como a *conscientia*, diferentemente da teoria defendida por São Boaventura de Bagnoregio, pertencem ao *intellectus* e não ao *affectus*, porque, embora aplicadas à ordem prática, elas estão envolvidas em um raciocínio, que demonstra, para conhecer, o que deve ser praticado, segundo Noble, sob o impulso da intenção voluntária virtuosa ou viciosa que orienta nosso discernimento e impregna nossa decisão[575]. Por fim, quando Santo Tomás de Aquino, na *Summa Theologiæ*, deixa de se referir à *synderesis* como uma *potentia cum habitu* e como um *habitus* inato, principalmente em sua *responsio magistralis*, é o que de fato caracteriza a sua própria teoria acerca da natureza da *synderesis*, uma vez que as suas discussões sobre as propriedades da *synderesis* já estavam, digamos que, fechadas desde quando ele escreveu o *Super Sententiis*. É na *Summa Theologiæ*, ao fim e a cabo, que se encontra, por assim dizer, a teoria própria de Santo Tomás de Aquino, em sentido forte, sem desmerecer os mestres que o precederam, de que a *synderesis* não é uma potência, mas sim o *habitus* dos primeiros princípios operativos *per se nota*.

---

[574] *Cf.* NOBLE, O.P., Henri Dominique. Le syllogisme moral. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, vol. 10, p. 560-564, 1921.
[575] *Ibid*.

CONCLUSÃO

A evolução da compreensão do conceito de *synderesis* no *corpus* de Santo Tomás de Aquino reflete uma subtilização de suas reflexões filosóficas e uma apurada capacidade de sistematização que faz dele um elemento fundamental da sua própria teoria do conhecimento. Como vimos, ao longo de três momentos distintos de sua vida intelectual, o *Doctor Angelicus* desenvolve uma discussão sobre a natureza da *synderesis* que ainda não estava totalmente resolvida. Ele apresenta uma progressiva consolidação de suas ideias a partir das teorias das quais é depositário até alcançar um refinamento sintético que lhe é original em sua *magnum opus*. Herdeiro direto de Santo Alberto Magno, o Aquinate situa a *synderesis* no domínio do *intellectus* e em relação à moralidade das ações, diferentemente de São Boaventura de Bagnoregio que a situa no domínio do *affectus*. Com efeito, desde as suas primeiras reflexões nos *Super Sententiis*, o Aquinate insiste para que a *synderesis* seja admitida, no domínio da razão prática, em analogia ao *intellectus principiorum* ou νοῦς τῶν ἀρχῶν de Aristóteles, no domínio da razão teorética. Isso se dá porque os primeiros princípios *per se nota* da *synderesis* e do *intellectus principiorum* são reconhecidos imediatamente, sem a necessidade do movimento da razão que procede de premissas para se chegar a uma conclusão. Ora, na nossa perspectiva, isso enfatiza que, apesar de Santo Tomás estar no domínio do *intellectus*, a sua teoria não tem aplicação exclusiva no plano especulativo, ou seja, ela se aplica também ao plano da ação moral que, em última instância, possibilita a participação do homem em Deus. Isto significa que o bem dos atos morais do homem dependem diretamente da verdade apreendida a partir de princípios estáveis. Com efeito, em um silogismo, sabemos que as premissas são a base da conclusão. Ora, se a conclusão é o ato da *conscientia*, com os esclarecimentos de Santo Alberto Magno e de Santo Tomás de Aquino, fica estabelecido que a premissa menor é oferecida pela razão e a premissa maior é oferecida pela *synderesis*, que julga a moralidade das ações. Em outras palavras, como elucida Johannes Stelzenberger, a *conscientia* é a *regula proxima* e a *synderesis* é a *regula remota*[576], o que significa, necessariamente, que a *synderesis* exerce influência no plano moral porque ela, no silogismo, estabelece uma verdade imutável.

---

[576] STELZENBERGER, Johannes. *Syneidesis, Conscientia, Gewissen.* Paderborn: Ferdinand Schoningh, 1963, p. 90.

Recordemos que nos *Super Sententiis*, Santo Tomás de Aquino introduz a *synderesis* como um *habitus*, *quodammodo*, inato que se distingue da razão prática que, por sua vez, é responsável pela premissa menor do silogismo. Ele faz isso em analogia ao *intellectus principiorum*, o *habitus* dos primeiros princípios especulativos *per se nota* que se distingue da razão teorética. Ora, para ele, ainda nessa obra de sua juventude, tanto a *synderesis* quanto o *intellectus principiorum* são *habitus* oriundos da luz do intelecto agente[577], que os permite ser conhecidos instantaneamente, sem a necessidade de uma dedução. Ademais, o Aquinate avança, ainda em analogia com a razão teorética, que a *synderesis* está para os primeiros princípios universais da razão prática, assim como o *intellectus principiorum* está para os primeiros princípios da razão teorética. Apesar de não seguir os quadros de um Tratado sobre a *Synderesis* nos *Super Sententiis*, as questões são discutidas em modo satisfatório, sem, obviamente, aprofundar-se nas nuanças entre a *synderesis* e outras potências da alma, por exemplo. É interessante notar, que ao fim de sua *solutio*, o Aquinate ainda considera a *synderesis* como uma *potentia cum habitu*, possivelmente em respeito à teoria da *potentia habitualis* de Felipe, o Chanceler, o qual havia alcançado uma fórmula conciliadora aceita entre as principais ideias da época que foi amplamente, sendo algumas a favor da *synderesis* ser uma potência e outras dela ser um *habitus*. Apesar disso, vemos Santo Tomás sempre defendendo, ao menos ao longo de quase toda a sua *solutio* e nas respostas às objeções, que a *synderesis* é apenas um *habitus*. No *De Veritate*, por sua vez, nós percebemos um grande salto qualitativo, pois o *Doctor Angelicus*, de fato, desenvolve o tema de forma exaustiva. Ele evidencia a diversidade de opiniões que se tem sobre a *synderesis* e não apenas consolida a ideia de que a *synderesis* é um *habitus* natural da razão, mas também evidencia a ordem do conhecimento em um contexto hierárquico mais amplo, que explica que a alma humana participa da natureza superior justamente por meio do *habitus* dos primeiros princípios, que foi comparado por São Jerônimo a uma *scintilla*, ou seja, a uma partícula minúscula do fogo que permite ao homem conhecer, em certa medida, do mesmo modo que os anjos conhecem, isto é, intuitivamente. Em outras palavras, Santo Tomás já passa a evidenciar que a *synderesis* é uma participação imperfeita no modo de conhecimento angélico, ao mesmo tempo em que permanece enraizada na natureza ou essência própria da alma humana. Novamente, apesar dele insistir que *synderesis* é um *habitus*, pois no seu pensamento está claro que nela existe a posse de conteúdo, algo que não existe numa potência, por exemplo, ao final de sua *responsio magistralis*, ele afirma que a

---

[577] *Cf.* nota n.º 468.

synderesis é uma *potentia cum habitu.* Como vimos, isso se deve, principalmente, em respeito aos seus mestres, uma vez que ainda se encontra em um período muito próximo a eles e no seu primeiro momento como *magister regens* na Universidade de Paris, isto é, no início da sua carreira intelectual. É na *Summa Theologiæ*, obra da sua maturidade intelectual, que simplifica as discussões anteriores e afirma, logo no início de sua *responsio magistralis*, que a *synderesis* é um *habitus.* Ele descreve a função da *synderesis* como um meio que possibilita o conhecimento imediato dos primeiros princípios *per se nota* do âmbito operativo e especulativo, sem associá-los a uma potência. O Aquinate distingue claramente que a *synderesis* guia para o bem e evita o mal, operando por meio dos princípios que são naturalmente *inditus* no homem. Além do mais, Santo Tomás reafirma a questão das suas propriedades da *synderesis*, trazendo à baila as condições práticas em que o julgamento universal dela é obscurecido ou interrompido, como nas paixões desordenadas ou em casos de lesão corporal. Essa discussão demonstra um refinamento, em comparação às outras obras, e prático do conceito, ancorando-o não apenas em sua origem metafísica, mas também em sua aplicação concreta na vida moral.

Ao longo dessas três obras sobre as quais nos debruçamos, notamos uma subtilização do conceito de *synderesis*. Ora, Santo Tomás parte de uma definição inicial e geral da *synderesis* como princípio de orientação moral, mas ainda como uma *potentia cum habitu*, nos *Super Sententiis*. Em seguida, no *De Veritate*, insere a *synderesis* em uma hierarquia ontológica e faz uma análise detalhada de sua resistência à corrupção e de suas implicações práticas. Por fim, chega à síntese da natureza da *synderesis*, ou seja, de que ela é tão somente um *habitus*. Essa trajetória revela não apenas um progresso no pensamento do Aquinate, mas também a complexidade de sua visão sobre a alma humana como imagem de Deus, marcada pela participação no conhecimento da verdade e pela orientação ao bem. Assim, a *synderesis* emerge como um elemento fundamental e permanente na estrutura da moralidade natural e na compreensão do papel da razão prática na vida humana, diferentemente do que afirmou o dominicano Ignatius Theodore Eschmann, O.P, quando afirmou que os três textos nos quais Santo Tomás expõe a doutrina da *synderesis* não possuem realmente grande importância, porque a sua preocupação era simplesmente a de demonstrar a veracidade da doutrina de Santo Agostinho de Hipona, presente no *De Libero Arbitrio*[578], e uma antiga convicção do

---

[578] "Já não procurarei exemplos desse gênero. Basta que reconheças comigo e que me concedas como algo muito certo que essas verdades são como regras e espécie de luminares das virtudes; e ainda, que essas máximas são verdadeiras e imutáveis, prestando-se, seja isolada, seja conjuntamente, como um objeto comum de compreensão a todos aqueles que as podem perceber, cada um por meio de sua própria inteligência e razão". SANCTI AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS. *De Libero Arbitrio*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995, II, 10.

cristianismo, isto é, a imutabilidade e invariabilidade dos primeiros princípios práticos, ou melhor, a eternidade da verdade moral[579]. É evidente que existe uma proximidade entre as duas doutrinas, mas afirmar que os textos do *Doctor Angelicus* sobre a *synderesis* não possuem importância, é um pouco demasiado, pois pudemos apreciar todo o seu esforço intelectual e linguístico para chegar à síntese da natureza da *synderesis*. Se, portanto, o *Doctor Angelicus* acolhe e concilia a tradição que o precedera, ele também articula, desde a juventude, com o máximo respeito à *auctoritas*, sua própria concepção de *synderesis*, fundamentada no domínio do *intellectus* e não do *affectus*, porque ela estabelece, no silogismo, verdades imutáveis que o homem conhece sem a necessidade de um raciocínio. Assim, na *Summa Theologiæ*, Santo Tomás de Aquino alcança a seguinte síntese: **a *synderesis* é o *habitus* especial dos primeiros princípios *per se nota* no domínio operativo naturalmente *indita* no homem, que é infalível e indelével.**

---

[579] *Cf.* ESCHMANN, O.P., Ignatius Theodore. *The Ethics of Saint Thomas Aquinas:* Two Courses. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1997, p. 182-184.

REFERÊNCIAS

OBRAS DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

Obras de síntese:

Summa Theologiæ.
Summa contra Gentiles.

Comentários:

Expositio Libri Posteriorum Analyticorum.
Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis.
Sententia Libro De Anima.
Sententia Libri Metaphysicæ.
Super Epistolam Beati Pauli Apostoli ad Romanos Lectura.

Questões disputadas:

De Anima.
De Malo.
De Veritate.
De Potentia Dei.
Quodlibet.

Opúsculos:

De Principiis Naturæ.
De Unitate Intellectus.

Referências completas em ordem alfabética:

SANCTI THOMÆ AQUINATIS. *A sindérese e a consciência. Questões disputadas sobre a verdade. Questões 16 e 17.* São Paulo: Ecclesiæ: 2015.

SANCTI THOMÆ AQUINATIS. *A unidade do intelecto contra os averroístas.* Lisboa: Edições 70, 1999.

SANCTI THOMÆ AQUINATIS. *Comentário* ao Sobre a Alma *de Aristóteles.* Campinas: Vide Editorial, 2024.

SANCTI THOMÆ AQUINATIS. *Comentários aos Segundos Analíticos.* Campinas: UNICAMP, 2021.

SANCTI THOMÆ AQUINATIS. *Cuestiones disputadas sobre la verdad.* t. 1. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, EUNSA, 2016.

SANCTI THOMÆ AQUINATIS. De Principiis Natura. *In:* SANCTI THOMÆ AQUINATIS. *Opera omnia.* t. XLIII. Roma: Comissio Leonina, 1976.

SANCTI THOMÆ AQUINATIS. Expositio Libri Posteriorum. *In:* SANCTI THOMÆ AQUINATIS. *Opera omnia.* t. I* 2. Editio altera retractata. Roma: Comissio Leonina; Paris: J. Vrin, 1989.

SANCTI THOMÆ AQUINATIS. Quæstiones Disputatæ De Malo. *In:* SANCTI THOMÆ AQUINATIS. *Opera omnia.* t. XXIII. Roma: Comissio Leonina, 1982.

SANCTI THOMÆ AQUINATIS. Quæstiones Disputatæ De Potentia Dei. *In:* SANCTI THOMÆ AQUINATIS. *Quæstiones disputatæ.* t. II. 10. ed. Taurini-Romæ: Marietti, 1965.

SANCTI THOMÆ AQUINATIS. Quæstiones De Quodlibet. *In:* SANCTI THOMÆ AQUINATIS. *Opera omnia.* t. XXV. Roma: Comissio Leonina, 1996.

SANCTI THOMÆ AQUINATIS. Quæstiones Disputatæ De Anima. *In:* SANCTI THOMÆ AQUINATIS. *Opera omnia.* t. XXIV, 1. Roma: Comissio Leonina; Paris: Cerf, 1996.

SANCTI THOMÆ AQUINATIS. Quæstiones Disputatæ De Veritate. *In:* SANCTI THOMÆ AQUINATIS. *Opera omnia.* t. XXII. Roma: Comissio Leonina, 1970.

SANCTI THOMÆ AQUINATIS. *Questões disputadas sobre a alma.* Campinas: É Realizações, 2017. (Coleção Medievalia).

SANCTI THOMÆ AQUINATIS. *Questões disputadas sobre a verdade.* Campinas: Ecclesiæ, 2023.

SANCTI THOMÆ AQUINATIS. *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*. t. II. Paris: P. Lethielleux, 1929.

SANCTI THOMÆ AQUINATIS. *Sentencia Libri* De anima. *In:* SANCTI THOMÆ AQUINATIS. *Opera omnia.* t. XLV. Roma: Comissio Leonina; Paris: J-Vrin, 1984.

SANCTI THOMÆ AQUINATIS. *Summa contra Gentiles.* Tradução de Joaquim F. Pereira. São Paulo: Loyola, 2015.

SANCTI THOMÆ AQUINATIS. *Summa contra Gentiles.* vol. 1. Tradução de Dom Odilão Moura, O.S.B., e Dom Ludgero Jaspers, O.S.B. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes; Sulina; Caxias de Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1990.

SANCTI THOMÆ AQUINATIS. Super Epistolam Beati Pauli Apostoli ad Romanos Lectura. *In:* SANCTI THOMÆ AQUINATIS. *Super Epistolas Sancti Pauli Lectura*. t. I. 8. ed. Taurini-Romae: Marietti, 1953.

DEMAIS OBRAS

LIVROS

ABUD, Jordán. *Temores insanos:* escrúpulos e transtorno obsessivo-compulsivo. Rio de Janeiro: Centro Dom Bosco, 2023.

ALMEIDA, Rogério Miranda de. *A consciência moral:* das raízes gregas ao pensamento medieval. São Paulo: Loyola, 2023.

ALMEIDA, Rogério Miranda de. *A fragmentação da cultura e o fim do sujeito.* São Paulo: Loyola, 2012.

ALMEIDA, Rogério Miranda de. *História da filosofia antiga.* Curitiba: FASBAMPRESS, 2021.

ANGLER, Rom; BENSON, Iain T.; RETTER, Mark D. (ed.). *The Cambridge Handbook of Natural Law and Human Rights.* Cambridge: Cambridge University Press, 2023.

ARISTÓTELES. Categoriæ *and* De Interpretatione. Oxford: Oxford University Press, 1963.

ARISTÓTELES. *De Anima.* 2. ed. Napoli: Loffredo, 1991.

ARISTÓTELES. *De Anima.* Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1988.

ARISTÓTELES. *Etiche.* Etica Eudemea. Etica Nicomachea. Grande Etica. Torino: UTET, 1996.

ARISTÓTELES. *Metafisica.* 6. ed. Roma: Laterza, 2022.

ARISTÓTELES. *Organon. Categorie, De Interpretatione, Analitici Primi, Analitici Secondi, Topici, Confutazioni Sofistiche*. Milano: Bompiani, 2016.

ARISTÓTELES. *Prior and Posterior Analytics.* Oxford: Oxford University Press, 1957

BEGASSE DE DHAEM, S.J., Amaury. *Misterium Christi:* cristologia e soteriologia trinitaria. Assisi: Cittadella Editrice, 2021.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã:* desde as origens até Nicolau de Cusa. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

BOURKE, Vernon Joseph. *History of Ethics.* v. 1. Garden City: Image Books, 1970.

CALDERÓN, Álvaro. *Umbrales de la filosofia:* cuatro introducciones tomistas. Moreno: El autor, 2011.

CROWE, Michael Bertram. *The Changing Profile of the Natural Law*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1977.

DAVIES, Braian; STUMP, Eleonore (ed.). *The Oxford Handbook of Aquinas*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

DELHAYE, Philippe. *The Christian Conscience*. Nova York: Desclée Co., 1968.

DELL'ACQUA, Cristina. *La formula di Socrate:* conosci te stesso e diventa chi sei. Milano: Mondadori, 2023.

DIELS, Hermann. *Die Fragmente der Vorsokratiker:* griechisch und deutsch. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1903.

DIÓGENES LAÉRCIO. *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*. Milano: Bompiani, 2005.

DIONÍSIO PSEUDO-AREOPAGITA. *Dos nomes divinos. Περί θείων ὀνομάτων*. São Paulo: Attar, 2004.

DOUGHERTY, Michael V. *Moral Dilemmas in Medieval Thought:* From Gratian to Aquinas. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

ECHAVARRÍA, Martín F. *A práxis da psicologia e seus níveis epistemológicos segundo Santo Tomás de Aquino*. Rio de Janeiro: Centro Dom Bosco, 2021.

ECHAVARRÍA, Martín F. *Correntes de psicologia contemporânea*. Rio de Janeiro: Centro Dom Bosco, 2022.

ECHAVARRÍA, Martín F. (ed.). *La formación del carácter por las virtudes:* prudencia, fortaleza, justicia y amistad: propuestas terapéuticas y educativas. vol. 2. Barcelona: Scire, 2015.

ESCHMANN, O.P., Ignatius Theodore. *The Ethics of Saint Thomas Aquinas:* Two Courses. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1997. (The Étienne Gilson Series, 20; Studies in Medieval Moral Teaching, 1).

EUSEBIUS. *Præparatio evangelica*. p. I. Oxford: The Clarendon Press, 1903.

FABRO, C.S.S., Cornelio. *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*. Segni: Editrice del Verbo Incarnato, 2010. (Opere Complete, 19).

FAUCHER, Nicolas; ROQUES, Magali (ed.). *The Ontology, Psychology and Axiology of Habits* (Habitus) *in Medieval Philosophy*. Cham: Springer, 2018.

GARRIGOU-LAGRANGE, O.P., Réginald. *La synthèse thomiste*. Paris: Desclée De Brouwer et Cie, [1947].

GASS, Wilhelm. *Die Lehre vom Gewissen:* Ein Beitrag zur Ethik. Berlin: Druck und Verlag von Georg Reimer, 1869.

GEISLER, Norman L. *Thomas Aquinas:* An Evangelical Appraisal. Grand Rapids: Baker Book House, 1991.

GILSON, Étienne. *A filosofia na Idade Média.* São Paulo: Martins Fontes, 2001.

GILSON, Étienne. *El Tomismo:* introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino. Buenos Aires: Desclée De Brouwer, 1951.

GILSON, Étienne. *La philosophie de Saint Bonaventure.* 2. ed. Paris: J. Vrin, 1943.

GILSON, Étienne. *Le Thomisme:* introduction au système de Saint Thomas d'Aquin. Paris: J. Vrin, 1922.

GILSON, Étienne. *O Tomismo:* introdução à filosofia de Santo Tomás de Aquino. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2024.

GRABMANN, Martin. *Mittelalterliches Geistesleben:* Abhandlugen zur Geschichte der Scholastik und Mystik. vol. 2. Müchen: Max Hueber, 1936.

GREDT, O.S.B., Joseph. *Elementa philosophiæ aristotelico-thomisticæ.* 9. ed. vol. 2. Metaphysica – Ethica. Barcelona: Herder, 1951.

HAMILTON, Victor P. *The Book of Genesis:* Chapters 1-17. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1990.

HOFMANN, Rudolph Hugo. *Die Lehre vom Gewissen.* Leipzig: J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, 1866.

HUGON, O.P., Édouard. *Os princípios da filosofia de Santo Tomás de Aquino:* as vinte e quatro teses fundamentais. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

IOANNIS SARESBERIENSIS EPISCOPI CARNOTENSIS. *Policratici sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII.* t. II. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1909.

IRWIN, Terence. *Aristotle's First Principles.* Oxford: Oxford University Press, 1988.

KRETZMANN, Norman; STUMP, Eleonore (org.). *The Cambridge Companion to Aquinas.* Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

MACINTYRE, Alasdair. *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues.* Milwaukee: Marquette University Press, 1990.

MCINERNY, Ralph. *Aquinas on Human Action.* Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1992.

MCINERNY, Ralph. *Ethica Thomistica:* The Moral Philosophy of Thomas Aquinas. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1992.

MONDIN, Giovanni Battista. *La metafisica di S. Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti.* Bologna: Studio Domenicano, 2002.

MÜLLER, Gerhard Ludwig. *Dogmática católica:* teoria e prática da teologia. Petrópolis: Vozes, 2015.

O LIVRO DAS CAUSAS. *LIBER DE CAUSIS.* Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. (Coleção Filosofia, 107).

O'DALY, Irene. *John of Salisbury and The Medieval Roman Renaissance.* Manchester: Manchester University Press, 2018.

OJAKANGAS, Mika. *The Voice of Conscience:* A Political Genealogy of Western Ethical Experience. New York: Bloomsbury, 2013.

ORIGENIS. Απο των Ωριγενουσ εισ τον Ιεζεκιηα. Ex Origenis Commentariis in *Ezechiel*. *In:* ORIGENIS. *Opera omnia*. t. III. Paris: J.-P. Migne, 1857. (Patrologia Græca, XIII).

ORIGENIS. *On First Principles.* vol. II. Oxford: Oxford University Press, 2017.

OSBORNE, JR., Thomas M. *Thomas Aquinas on Virtue.* Cambridge: Cambridge University Press, 2022.

PARMÊNIDES. *Poema sulla natura:* I frammenti e le testimonianze indirette. 2. ed. Milano: Bompiani, 2004.

PERNOUD, Régine. *Idade Média:* o que não nos ensinaram. 2. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1994.

PETERSON, Gregory R.; SLYKE, James A. Van; SPEZIO, Michael L.; REIMER, Kevin S. (ed.). *Habits in Mind*: Integrating Theology, Philosophy, and the Cognitive Science of Virtue, Emotion, and Character Formation. Leiden: Brill, 2017.

PETRI ABÆLARDI. *Sic et non.* Chicago: The University of Chicago Press, 1977.

PETRI LOMBARDI. *Sententiæ in IV libris distinctæ.* 3. ed. Grotaferrata: Collegi S. Bonaventuræ ad Claras Aquas, 1971.

PHILIPPI CANCELLARII PARISIENSIS. *Summa de bono.* Berne: Francke, 1985.

PIERCE, Claude Anthony. *Conscience in The New Testament:* a study of *Syneidesis* in the New Testament; in the light of its sources, and with particular reference to St. Paul: with some observations regarding its pastoral relevance today. London: SCM Press, 1955.

PIEPER, Josef. *Virtudes fundamentais.* São Paulo: Cultor de Livros, 2018.

PIEPER, Josef. *Traktat über die Klugheit.* Leipzig: Jakob Hegner, 1937.

PLATÃO. *Repubblica*. Milano: Bompiani, 2009.

POTTS, Timothy C. *Conscience in Medieval Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

RÉGIS, O.P., Louis-Marie. *Epistemology.* New York: The Macmillan Company, 1959.

RHONHEIMER, Martin. *The Perspective of the Acting Person:* Essays in the Renewal of Thomistic Moral Philosophy. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2008.

ROSS, William David. *Plato's Theory of Ideas.* Oxford: Oxford University Press, 1963.

SAGRADAS ESCRITURAS. *Bíblia de Jerusalém.* São Paulo: Paulus, 2002.

SANCTI ALBERTI MAGNI. Commentarii in II Sententiarum. *In:* SANCTI ALBERTI MAGNI. *Opera omnia.* vol. XXVII. Paris: Borgnet, 1894.

SANCTI ALBERTI MAGNI. Commentarii in III Sententiarum. *In:* SANCTI ALBERTI MAGNI. *Opera omnia.* vol. XXVIII. Paris: Borgnet, 1894.

SANCTI ALBERTI MAGNI. Summa de Creaturis, secunda pars, quæ est de homine. Tractatus I. De homine secundum statum ejus in seipso. *In:* SANCTI ALBERTI MAGNI. *Opera omnia.* vol. XXXV. Paris: Borgnet, 1896.

SANCTI AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS. *De Genesi ad Litteram Libri Duodecim.* São Paulo: Paulus, 2005. (Patrística, XXI).

SANCTI AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS. *De Libero Arbitrio*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995. (Patrística, VI).

SANCTI AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS. *Contra Academicos, De Beata Vita, De Ordine, De Magistro, De Libero Arbitrio*. Pars II, 2. Turnholti: Brepols, 1970. (Corpus Christianorum, Series Latina, XXIX).

SANCTI AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS. *De Civitate Dei*. Pars XIV, 2. Turnholti: Brepols, 1955. (Corpus Christianorum, Series Latina, XLVIII).

SANCTI AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS. *De Fide Rervm Invisibilivm. Enchiridion ad Lavrentivm De Fide et Spe et Caritate. De Catechizandis Rvdibvs. Sermo ad Catechvmenos de Symbolo. Sermo de Disciplina Christiana. Sermo de Vtilitate Ieivnii. Sermo De Excidio Vrbis Romae. De Hæresibvs.* Pars XIII, 2. Turnholti: Brepols, 1969. (Corpus Christianorum, Series Latina, XLVI).

SANCTI AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS. *De Trinitate*. Pars XVI, 1. Turnholti: Brepols, 1968. (Corpus Christianorum, Series Latina, L).

SANCTI AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS. *De Trinitate*. Pars XVI, 2. Turnholti: Brepols, 1968. (Corpus Christianorum, Series Latina, L A).

SANCTI AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS. *Opera omnia.* t. VI. Paris: J.-P. Migne, 1865, (Patrologia Latina, XL).

SANCTI AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS. *Opera omnia.* t. X. Paris: J.-P. Migne, 1865, (Patrologia Latina, XLIV).

SANCTI BONAVENTURÆ DE BALNEOREGIO. *Commentaria in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi:* in secundum librum sententiarum. t. II. Quaracchi: Ex Typographia Collegii S. Bonaventuræ, 1885.

SANCTI EUSEBII HIERONYMI STRIDONENSIS PRESBYTERI. Commentariorum in *Ezechielem* Prophetam Libri Quatuordecim. *In:* SANCTI EUSEBII HIERONYMI STRIDONENSIS PRESBYTERI. *Opera omnia.* t. V. Paris: J.-P. Migne, 1884, (Patrologia Latina, XXV).

SANCTI EUSEBII HIERONYMI STRIDONENSIS PRESBYTERI. Commentariorum in *Malachiam* Prophetam ad Minervium et Alexandrum. *In:* SANCTI EUSEBII HIERONYMI STRIDONENSIS PRESBYTERI. *Opera omnia.* t. V. Paris: J.-P. Migne, 1884

SANCTI IOANNIS DAMASCENI. Expositio accurata Fidei Orthodoxæ. *In:* SANCTI IOANNIS DAMASCENI. *Opera omnia.* t. I. Paris: J.-P. Migne, 1864. (Patrologia Græca, XCIV).

SANCTI IOANNIS DAMASCENI. *A fé ortodoxa.* Curitiba: Santo Atanásio, 2020.

SANCTI PATRIS NOSTRI BASILII, CASAREE CAPPADOCIE ARCHIEPISCOPI. Ομιλία εἰς τὴν ἀρχὴν τῶν Παροιμιῶν. Homilia in principium Proverbiorum. *In:* SANCTI PATRIS NOSTRI BASILII, CASAREE CAPPADOCIE ARCHIEPISCOPI. *Opera omnia.* t. III. Paris: J.-P. Migne, 1885. (Patrologia Græca, XXXI).

SARANYANA, Josep-Ignasi. *La filosofía medieval:* Desde sus orígenes patrísticos hasta la Escolástica barroca. 2. ed. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, EUNSA, 2007.

SCHERER, Daniel Corteline. *A metafísica da revolução:* pressupostos do liberalismo. Formosa: Edições Santo Tomás, 2021.

SCHERER, Daniel Corteline. *A raiz antitomista da modernidade filosófica.* Formosa: Edições Santo Tomás, 2018.

SELLÉS, Juan Fernando. *La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino.* Pamplona: Universidad de Navarra, 1999. (Cuadernos de Anuario Filosófico, 90).

SERTILLANGES, Antonin-Dalmace. *A vida intelectual:* seu espírito, suas condições, seus métodos. Campinas: Kírion, 2019.

SERTILLANGES, Antonin-Dalmace. *Grandes teses da filosofia tomista*. Sertanópolis: Calvariæ Editorial, 2019.

SESBOÜÉ, S.J., Bernard. *Introduzione alla teologia:* storia e intelligenza del dogma. Brescia: Queriniana, 2019.

SESBOÜÉ, S.J., Bernard; WOLINSKI, Joseph. *Storia del dogma*, *I.* Il Dio della salvezza. I-VIII secolo. Dio, la Trinità, il Cristo, l'economia della salvezza. Casale Monferrato: PIEMME, 1996.

SIMON, Yves R. *The Definition of Moral Virtue.* New York: Fordham University Press, 1986.

SINIBALDI, Dom Thiago. *Elementos de filosofia:* ontologia e cosmologia. v. 2. Florianópolis: Editora Instituto Santo Agostinho, 2021.

SMITH, Russell (ed.). *Catholic Conscience:* Foundation and Formation. Braintree: The Pope John XXI Medical-Moral Research and Education Center, 1991.

STEENBERGHEN, Fernand van. *La philosophie au XIIIe siècle.* 2. ed. Louvain: Edition Peters, 1991.

STELZENBERGER, Johannes. *Syneidesis*, *Conscientia*, *Gewissen.* Paderborn: Ferdinand Schoningh, 1963.

TIERNEY, Brian. *The Idea of Natural Rights:* Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law 1150-1625. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2001.

TORRELL, O.P., Jean-Pierre. *Saint Thomas Aquinas:* The Person and His Work. 3. ed. vol. 1. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2023.

UGOBI-ONYEMERE, I.H.M., Mary Christine. *The Knowledge of the First Principles in Saint Thomas Aquinas*. Bern: Peter Lang, 2015.

VAZ, S.J., Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica.* 8. ed. v. 1. São Paulo: Loyola, 2006.

VAZ, S.J., Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de filosofia IV:* introdução à ética filosófica, 1. 7. ed. São Paulo: Loyola, 2015.

WESTBERG, Daniel. *Right Practical Reason:* Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas. Oxford: Oxford University Press, 1994.

ZIEGLER, Theobald. *Geschichte der Ethik:* Geschichte der Christlichen Ethik. Strassburg: Verlag von Karl. J. Trübner, 1886.

CONTRIBUTOS EM LIVROS

BOCHET, Isabelle. *Habitus* according to Augustine: Philosophical Tradition and Biblical Exegesis. *In:* FAUCHER, Nicolas; ROQUES, Magali (ed.). *The Ontology*, *Psychology and Axiology of Habits* (Habitus) *in Medieval Philosophy.* Cham: Springer, 2018, p. 47-66.

CONSTITUIÇÃO PASTORAL *GAUDIUM ET SPES* SOBRE A IGREJA NO MUNDO DE HOJE. *In:* IGREJA CATÓLICA. *Concílio Ecumênico Vaticano II.* Documentos. Brasília: Edições CNBB, 2018.

CRUZ, Juan Cruz. Voluntad de gozo. *In:* SANCTI THOMÆ AQUINATIS. *Comentario a las* Sentencias *de Pedro Lombardo*. vol I/1. Pamplona: Ediciones Universid de Navarra, EUNSA, 2002, p. 17-68.

ECHAVARRÍA, Martín F. Virtudes intelectuales e inteligencias múltiples. Actualidad de la psicología tomista de la inteligencia. *In:* ECHAVARRÍA, Martín F. (ed.). *La formación del carácter por las virtudes:* prudencia, fortaleza, justicia y amistad: propuestas terapéuticas y educativas. vol. 2. Barcelona: Scire, 2015, p. 214-221.

FAUCHER, Nicolas; ROQUES, Magali. The Many Virtues of Second Nature: Habitus in Latin Medieval Philosophy. *In:* FAUCHER, Nicolas; ROQUES, Magali (ed.). *The Ontology*, *Psychology and Axiology of Habits* (Habitus) *in Medieval Philosophy*. Cham: Springer, 2018.

FLANNERY, S.J., Kevin L. Synderesis, Conscientia, and Human Rights. *In:* ANGLER, Rom; BENSON, Iain T.; RETTER, Mark D. (ed.). *The Cambridge Handbook of Natural Law and Human Rights.* Cambridge: Cambridge University Press, 2023, p. 61-73.

GONZÁLEZ, Ángel Luis; SELLÉS, Juan Fernando; ZORROZA, María Idoya. Introducción. *In:* SANCTI THOMÆ AQUINATIS. *Cuestiones disputadas sobre la verdad.* t. 1. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, EUNSA, 2016, p. 21-32.

HOFFMANN, Tobias. Conscience and *Synderesis. In:* DAVIES, Braian; STUMP, Eleonore (ed.). *The Oxford Handbook of Aquinas.* Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 255-264.

KENNY, Anthony; PINBORG, Jan. Medieval Scholastic Literature. *In:* KRETZMANN, Norman. KENNY, Anthony; PINBORG, Jan (ed). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy:* from the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100-1600. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p. 11-42.

LOTTIN, O.S.B., Odon. Problèmes moraux relatifs à la conscience. *In:* LOTTIN, O.S.B., Odon. *Psychologie et morale aux XII^e^ et XIII^e^ siècles.* t. II. p. I. Louvain: Abbaye du Mont César, 1948, p. 353-417.

LOTTIN, O.S.B., Odon. Syndérèse et conscience aux XII^e^ et XIII^e^ siècles. *In:* LOTTIN, O.S.B., Odon. *Psychologie et morale aux XII^e^ et XIII^e^ siècles.* t. II. p. I. Louvain: Abbaye du Mont César, 1948, p. 103-349.

MUNIER, Charles. Introducion. *In:* SANCTI IUSTINI PHILOSOPHI ET MARTYRIS. *Apologie pous les chrétiens.* Paris: Cerf, 2006, p. 59-62.

RATZINGER, Joseph. Conscience and Truth. *In:* SMITH, Russell (ed.). *Catholic Conscience:* Foundation and Formation. Braintree: The Pope John XXI Medical-Moral Research and Education Center, 1991, p. 7-27.

ROSS, William David. Introduction. *In:* ARISTÓTELES. *Prior and Posterior Analytics.* Oxford: Oxford University Press, 1957.

SESBOÜÉ, S.J., Bernard. La divinità del Figlio e dello Spirito Santo (secolo IV). *In:* SESBOÜÉ, S.J., Bernard; WOLINSKI, Joseph. *Storia del dogma*, *I.* Il Dio della salvezza. I-

VIII secolo. Dio, la Trinità, il Cristo, l'economia della salvezza. Casale Monferrato: PIEMME, 1996.

DICIONÁRIOS E CONTRIBUTOS EM DICIONÁRIOS

DEFERRARI, Roy J.; BARRY, Mary Inviolata. *A Lexicon of St. Thomas Aquinas based on* The Summa Theologica *and selected passages of his other works*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1948.

DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral da Igreja Católica.* São Paulo: Loyola; Paulinas, 2006.

LALANDE, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie.* 2. ed. vol. 2. Paris: Félix Alcan, 1928.

LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia.* 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

PETERS, S.J., Francis Edward. *Termos filosóficos gregos: um léxico histórico.* 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974.

RIVIÈRE, Jean. Jugement I. Doctrine de l'Eglise. *In:* VACANT; Jean Michel Alfred; MANGENOT, Eugène; AMANN, Émile (dir.). *Dictionnaire de Théologie Catholique.* t. VIII. p. II. Paris: Letouzey et Ané, 1925, p. 1721-1727.

SARAIVA, Francisco Rodrigues dos Santos. *Novissimo diccionario latino-portuguez*. 9. ed. Rio de Janeiro: Garnier, 1927.

VACANT; Jean Michel Alfred; MANGENOT, Eugène; AMANN, Émile (dir.). *Dictionnaire de Théologie Catholique.* Paris: Letouzey et Ané, 1899-1950. (15 tomes).

VICETIA, Antonii Mariæ a; RUBINO, Joannis a. *Lexicon Bonaventurianum Philosophico-theologicum in quo scholasticorum distinctiones et effata*. Vicenza: Ex Typographia Æmiliana, 1880.

WEBB, Clement Charles Julian. Sobre sindérese. *In:* LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia.* São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 1025-1026.

WEBB, Clement Charles Julian. Sur syndèrese. *In:* LALANDE, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie.* 2. ed. vol. 2. Paris: Félix Alcan, 1928.

TESES E DISSERTAÇÕES

ALBERTUNI, Carlos Alberto. *O conceito de sindérese na moral de Tomás de Aquino.* 2006. 256 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

BOURKE, Vernon J. *Habitus as a Perfectant of Potency in the Philosophy of St. Thomas Aquinas*. 1938. 340 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – University of Toronto, Toronto, 1938.

CIGOGNINI, Enir. *Sobre a prudência infusa em Santo Tomás de Aquino:* uma leitura a partir da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles. 2018. 125 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2018.

JAHNEL, Joseph. *De conscientiæ notione qualis fuerit apud veteres et apud Christianos usque ad medii ævi eritum.* 1862. 100 f. Dissertatio Inauguralis – Universitate Litteraria Friderica Guilelma, 1862.

LOBO, Lúcio Souza. *Onipotência divina segundo Santo Tomás de Aquino*. 2006. 139 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), 2006.

ARTIGOS

ALBERTUNI, Carlos Alberto. Sindérese, o *intellectus principiorum* da razão prática segundo Tomás de Aquino. *Veritas*, Porto Alegre, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), vol. 56, n. 2, p. 141-164, 2011.

ALMEIDA, Rogério Miranda de. A relação fé e ciência no século XIII e o papel das universidades. *Reflexão*, Campinas, Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas), n. 40, n. 2, p.179-191, 2015.

ALMEIDA, Rogério Miranda de. Teologia, filosofia e ciência. *Veritas*, Porto Alegre, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), vol. 59, n. 3, p. 450-468, 2014.

ANSCOMBE, Gertrude Elizabeth Margaret. Modern Moral Philosophy. *Philosophy*, London, Royal Institute of Philosophy, vol. 33, n. 124, p. 1-19, 1958.

BILLY, C.Ss.R., Dennis J. Aquinas on the Content of Synderesis. *Studia Moralia*, Editiones Academiæ Alphonsianæ, vol. 29, n. 1, p. 61-83, 1991.

BLIC, Jacques de. Conscience ou synderese?. *Revue d'Ascétique et de Mystique*, vol. 25, n. 98-100, p. 146-157, 1949.

CLINES, David J. A. The Image of God in Man. *Tyndale Bulletin*, Cambridge, vol. 19, n. 1, p. 53-103, 1968.

CROWE, Michael B. The Term *Synderesis* and The Scholastics. *Irish Theological Quarterly*, St Patrick's Pontifical University, vol. 23, n. 2, p. 151-164, 1956.

CUNNINGHAM, Stanley B. Albertus Magnus on Natural Law. *Journal of the History of Ideas*, Philadelphia, University of Pennsylvania, vol. 28, n. 4, p. 479-502, 1967.

EZÍDIO, Camila. A *sindérese* e o conhecimento da lei natural em Tomás de Aquino. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, Universidade de São Paulo (USP), n. 38, p. 188-198, 2021.

FAITANIN, Paulo Sergio. Princípio ‘que rega os montes’, de Tomás de Aquino. *Aquinate*, Rio de Janeiro, vol. 3, n. 5, 291-300, 2007.

HEBING, Josef. Uber conscientia und conservatio im philosophischen Sinne bei Römern von Cicero bis Hieronymus. *Philosophisches Jahrbuch*, Fulda, vol. 35, n. 2, p. 121-135, 1922.

HEBING, Josef. Uber conscientia und conservatio im philosophischen Sinne bei Römern von Cicero bis Hieronymus. *Philosophisches Jahrbuch*, Fulda, vol. 35, n. 3, p. 215-231, 1922.

HEBING, Josef. Uber conscientia und conservatio im philosophischen Sinne bei Römern von Cicero bis Hieronymus. *Philosophisches Jahrbuch*, Fulda, vol. 35, n. 4, p. 298-326, 1922.

JAHNEL, Joseph. Woher stammt der Ausdruck *synderesis* bei den Scholastikern?. *Theologischen Quartalschrift*, Tübingen, Universität Tübingen, vol. 52, n. 2, p. 241-251, 1870.

KRIES, Douglas. Origen, Plato, and Conscience (*Synderesis*) in Jerome’s Ezekiel Commentary. *Traditio: Studies in Ancient and Medieval History*, *Thought*, *and Religion*, Fordham University, vol. 57, p. 67-83, 2002.

LANGSTON, Douglas. The Spark of Conscience: Bonaventure’s View of Conscience and Synderesis. *Franciscan Studies*, New York, St. Bonaventure University, vol. 53, p. 79-95, 1993.

LEIBER, S.J., Robert. Name und Begriff der Synteresis (in der mittelalterlichen Scholastik). *Philosophisches Jahrbuch*, Fulda, vol. 25, n. 3, p. 372-392, 1912.

LETENSKI, Irineu; PENSAK, O.S.B.M., Marco Antônio. Os Padres Capadócios e o conceito de *persona:* uma contribuição para o Símbolo Niceno-Constantinopolitano. *Basilíade – Revista de Filosofia*, Curitiba, Faculdade São Basílio Magno (FASBAM), vol. 4, n. 7, p. 39-51, 2021.

LOBO, Lúcio Souza; PENSAK, O.S.B.M., Marco Antônio. A teoria da verdade segundo Santo Tomás de Aquino: uma leitura atenta a partir do *De Veritate* e da *Summa Theologiæ. Coletânea – Revista de Filosofia e Teologia*, Rio de Janeiro, Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (FSBRJ), vol. 23, n. 46, p. 291-308, 2024.

LOTTIN, Odon. La syndérèse chez Albert le Grand et saint Thomas d’Aquin. *Revue néo-scolastique de philosophie*, 30e année, Deuxième série, n. 17, p. 18-44, 1928.

LOTTIN, Odon. La valeur normative de la conscience morale. *Ephemerides Theologicæ Lovanienses*, Universitas Catholica Lovaniensis, t. 9, p. 409-431, 1932.

LOTTIN, Odon. Raison pratique et foi pratique. *Ephemerides Theologicæ Lovanienses*, Universitas Catholica Lovaniensis, t. 34, p. 21-34, 1958.

MARIETTA JR., Don E. Conscience in Greek Stoicism. *Nvmen – International Review for the History of Religions*, International Association for the History of Religions (IAHR), vol. 17, n. 3, p. 176-187, 1970.

NICKL, Peter. *Affectus* & *Intellectus*: A Medieval Point of View. *Philosophy Study*, vol. 5, n. 7, p. 349-355, 2015.

OLIVEIRA, Ibraim Vitor de. *Verbum Abbreviatum* de Pedro Cantor. *Sapere Aude*, Belo Horizonte, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-Minas), vol. 15, n. 29, 546-579, 2024.

PELZER, Auguste. Le cours inédit d'Albert le Grand sur la Morale à Nicomaque: Recueilli et rédigé par S. Thomas d'Aquin. *Revue Néo-Scolastique de Philosophie*, Louvain, Université catholique de Louvain, vol. 24, n. 96, p. 479-520, 1922.

POUILLON, Henri. Le Premier Traité Des Propriétés Transcendantales: La «Summa de Bono» Du Chancelier Philippe. *Revue Néoscolastique de Philosophie*, vol. 42, p. 40-77, 1939.

NITZSCH, Friedrich August Berthold. Ueber die Entstehung der scholastischen Lehre von der Synteresis, ein historischer Beitrag zur Lehre vom Gewissen. *Jahrbücher für protestantische Theologie*, Tübingen, Universität Tübingen, vol. 5, n. 3, p. 492-507, 1879.

NOBLE, O.P., Henri Dominique. Le syllogisme moral. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, vol. 10, p. 560-564, 1921.

RABUS, Georg Leonhard. Zur Synderesis der Scholastiker. *Zeitschrift für kirchlichen Wissenschaft*, Leipzig, n. 9, p. 384-391, 1888.

RABUS, Georg Leonhard. Zur Synderesis der Scholastiker. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Berlin, vol. 2, n. 1, p. 29-30, 1889.

SIEBECK, Gustav Hermann. Noch einmal die Synteresis. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Berlin, n. 10, p. 520-529, 1897.

SCHMIEDER, Karl, P. Die Synderesis und die ethischen Werte. *Philosophisches Jahrbuch*, Fulda, vol. 47, n. 2, p. 145-159, 1934.

SCHMIEDER, Karl, P. Die Synderesis und die ethischen Werte. *Philosophisches Jahrbuch*, Fulda, vol. 47, n. 3, p. 297-307, 1934.

SILVEIRA, Carlos Frederico Gurgel Calvet da. Cornelio Fabro, intérprete de Santo Tomás. *Aquinate*, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, p. 1-14, 2006.

WALDMANN, Michael. Synteresis oder Syneidesis? Ein Beitrag zur Lehre vom Gewissen. *Theologische Quartalschrift*, Tübingen, Universität Tübingen, vol. 119, n. 3, p. 332-371, 1938.

WEISHEIPL, O.P., James Athanasius. Curriculum of the Faculty of Arts at Oxford in the early Fourteenth Century. *Mediaeval Studies*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, vol. 26, p. 143-185, 1964.

WILSON, Annalisa Phillips. Συνείδησις in Paul's Texts and Stoic Self-Perception. *New Testament Studies*, Cambridge University, vol. 69, p. 182-194, 2023.

WIPPEL, John F. Cornelio Fabro on the distinction and composition of essence and *esse* in the Metaphysics of Thomas Aquinas. *The Review of Metaphysics,* vol. 68, n. 3, 2015, p. 573-592.

OUTRAS REFERÊNCIAS

AQUINAS INSTITUTE, INC. [Green Bay, Wisconsin]: *AI Text Engine.* Versão: 24.0412.1511. Ferramenta *On-line*. Disponível em: https://aquinas.cc/.

BENTO XVI. *Audiência geral:* Pedro Lombardo (30 de dezembro de 2009). Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20091230.html. Acesso em: 30 jun. 2024.

BENTO XVI. *Audiência geral:* Rabano Mauro (03 de junho de 2009). Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20090603.html. Acesso em: 19 jun. 2024.

BENTO XVI. *Audiência geral:* Santo Tomás de Aquino (02 de junho de 2010). Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20100602.html. Acesso em: 24 nov. 2024.

COHEN, S. Marc; REEVE, C. D. C. Aristotle's Metaphysics. *In:* ZALTA, Edward N. (org.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy.* Winter 2021. [*s.l.*]: Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2021. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/aristotle-metaphysics/. Acesso em: 20 maio. 2024.

CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA. [Roma]: *BibbiaEdu. Bibbia Interconfessionale, dell'Antico Testamento in ebraico e greco, del Nuovo Testamento in greco e della Nova Vulgata.* Ferramenta *On-line.* Disponível em: https://www.bibbiaedu.it/.

DECRETUM GRATIANI (KIRCHENRECHTSSAMMLUNG). *In:* BAYERISCHE STAATSBIBLIOTHEK. *Digitale Bibliothek/Münchener Digitalisierungszentrum.* Disponível em: https://geschichte.digitale-sammlungen.de/decretum-gratiani/online/angebot. Acesso em: 20 set. 2024.

FUNDACIÓN TOMÁS DE AQUINO. [Pamplona, Navarra]: *Corpus Thomisticum:* Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita Pompælone ad Universitatis Studiorum Navarrensis ædes ab A.D. MM. Ferramenta *On-line*. Disponível em: https://www.corpusthomisticum.org/.

IGREJA CATÓLICA. *Constitutio Pastoralis de Ecclesia in Mundo Huius Temporis Gaudium et Spes* (08 de dezembro de 1965). Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_lt.html. Acesso em: 20 nov. 2024.

JOÃO PAULO II. *Carta encíclica Fides et ratio* (14 de setembro de 1998). Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html. Acesso em: 29 nov. 2024.

KRAUT, Richard. Aristotle's Ethics. *In*: ZALTA, Edward N.; NODELMAN, Uri (orgs.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy.* Fall 2022. [*s.l.*]: Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2022. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/aristotle-ethics/. Acesso em: 13 nov. 2024.

LOBO, Lúcio Souza. *Vontade.* Curitiba, 2024. (Comunicação pessoal).

MCCLUSKEY, Colleen; CELANO, Anthony. Philip the Chancellor. *In:* ZALTA, Edward N.; NODELMAN, Uri (orgs.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy.* Spring 2024. [*s.l.*]: Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2024. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/philip-chancellor/. Acesso em: 17 maio 2024.

APÊNDICE A – RECOLTA DO TERMO *SYNDERESIS*

Sabemos que Santo Tomás de Aquino discute de modo mais exaustivo sobre o conceito de *synderesis* nos *Super Sententiis*, no *De Veritate* e na *Summa Theologiæ*[580]. No entanto, identificamos que ele também emprega o termo na obra de questões disputadas *De Malo* e no comentário exegético *Super ad Ephesios*, mas sem se aprofundar como nas obras acima elencadas[581].

Dado à amplitude do *Corpus Thomisticum*, nós optamos por estruturar essa recolta do termo *synderesis* da seguinte maneira: começando pelo *Super Sententiis* e avançando para as obras de questões disputadas, mais exatamente o *De Veritate* e *De Malo* – ainda que esta última possivelmente tenha sido escrita no mesmo período da *Summa de Theologiæ*, o comentário exegético *Super ad Ephesios* e, por fim, a *Summa Theologiæ* – a expressão máxima das reflexões do Aquinate. De resto, nós evidenciaremos o termo *synderesis* em negrito, juntamente com as suas variações *synderesi* e *synderesim*, por conta das declinações gramaticais próprias da língua latina, apenas naquelas seções que usualmente estruturam os textos do *Doctor Angelicus*, tais como, títulos de questões e artigos, objeções, *sed contra*, *responsio magistralis*, respostas às objeções... e que aqui chamaremos de "passagens". Ao fim e a cabo, teremos um elenco completo que não se limitará apenas aos Tratados sobre *Synderesis*.

---

[580] *Cf.* LOTTIN, O.S.B., Odon. Syndérèse et conscience aux XII^{e} et XIII^{e} siècles. *In:* LOTTIN, O.S.B., Odon. *Psychologie et morale aux XII^{e} et XIII^{e} siècles*. t. II. p. I. Louvain: Abbaye du Mont César; Gembloux: Duculot, 1948, p. 222.

[581] A partir de uma pesquisa realizada pela ferramenta *on-line:* AQUINAS INSTITUTE, INC. [Green Bay, Winsconsin]: *AI Text Engine.* Versão: 24.0412.1511. Ferramenta *On-line*. Disponível em: https://aquinas.cc/.

1. *SUPER SENTENTIIS*

- **II, d. VI, q. I, a. 2:**

Passagem 1: ***Objeção 3.*** Præterea, **synderesis** in dæmonibus non est extincta: alias vermem conscientiæ non haberent: sed actus **synderesis** est remurmurare malo; hoc autem bonum est. Non ergo omnis eorum actus malus est.

Passagem 2: ***Resposta à objeção 3.*** Ad tertium dicendum, quod secundum quosdam **synderesis** in dæmonibus non remurmurat culpæ, sed pœnæ; et in hoc magis peccant, ordinationi divinæ justitiæ 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 tamen istud murmur est actus naturæ. In dæmonibus enim voluntas perversa repugnat, secundum quam claudunt suas virtutes inspectivas ab omni consideratione, ut dicit Dionysius.

- **II, d. XXIV, q. II:**

Passagem 1: ***Título da questão:*** Deinde quæritur de virtutibus libero arbitrio annexis; et quæruntur quatuor: secundo de superiori et inferiori parte rationis; secundo de superiori et inferiori parte rationis; tertio de **synderesi**; quarto de conscientia.

- **II, d. XXIV, q. II, a. 3:**

Passagem 1: ***Título do artigo:*** Utrum **synderesis** sit habitus vel potentia.

Passagem 2: ***Objeção 1:*** Ad tertium sic proceditur. Videtur quod **synderesis** sit potentia, et non habitus. Ea enim quæ veniunt in eamdem divisionem, videntur esse unius rationis. Sed **synderesis** dividitur contra alias animæ potentias, scilicet contra rationalem, et concupiscibilem et irascibilem, ut patet ex *Glossa* Hieronymi *Ezech*. I. Ergo videtur quod sit potentia.

Passagem 3: ***Objeção 2:*** Præterea, Hieronymus dicit *Malach*. II, super illud: *custodite spiritum vestrum* etc.: *spiritus dicitur, non pars animalis, quæ non percipit ea quæ sunt Dei, sed rationalis*. Hanc autem vocat **synderesim**. Sed rationalis pars potentiam nominat. Ergo videtur quod sit potentia.

Passagem 4: ***Objeção 3:*** Præterea, habitus non inscribitur nisi potentiæ. Sed Augustinus dicit, quod universalia juris præcepta scripta sunt in naturali judicatorio, quod est **synderesis**. Ergo cum universalium juris præceptorum sit aliquis habitus, videtur quod **synderesis**, cui inscribuntur, sit potentia quædam.

Passagem 5: ***Objeção 4:*** Præterea, ex identitate actuum colligitur identitas potentiarum. Sed, ut ex inducta auctoritate patet, ad **synderesim** pertinet judicium. Cum ergo liberum arbitrium a judicando nominetur, videtur quod **synderesis** sit idem quod liberum arbitrium. Sed liberum arbitrium est potentia. Ergo et **synderesis**.

Passagem 6: ***Objeção 5:*** Præterea, habitus amittitur per oblivionem, vel alio modo. Sed **synderesis** semper manet, quæ etiam post mortem peccato remurmurat, cujus murmur vermis dicitur. Ergo **synderesis** nominat potentiam, et non habitum.

Passagem 7: ***Sed contra 1:*** 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.

Passagem 8: ***Sed contra 2:*** Præterea, 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.

Passagem 9: ***Solutio:*** Respondeo dicendum, quod sicut est de motu rerum naturalium, quod omnis motus ab immobili movente procedit, ut dicit Augustinus VIII *super Genes*. et Philosophus probat in VII *Phys*., et VIII, 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 frequenter decipiatur; oportet quod omnis ratio ab aliqua cognitione procedat, quæ 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, præceptis 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 potentiæ, sed per habitum, qui est quodammodo innatus menti nostræ 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, ut in II Post. dicitur. Et ideo statim cognitis terminis, cognoscuntur, ut in I *Poster*. dicitur. Et ideo dico, quod **synderesis** vel habitum tantum nominat, vel potentiam saltem subjectam habitui sic nobis innato.

Passagem 10: ***Resposta à objeção 1:*** Ad primum ergo dicendum, quod **synderesis** dividitur contra alias potentias, non quasi diversa per substantiam potentiæ sed per habitum quemdam; sicut si intellectus principiorum contra speculativam rationem divideretur.

Passagem 11: ***Resposta à objeção 2:*** Ad secundum dicendum, quod rationalis pars non simpliciter vocatur **synderesis**, sed secundum quod talem habitum concernit.

Passagem 12: ***Resposta à objeção 3:*** Ad tertium dicendum, quod universalia juris non inscribuntur **synderesi**, quasi habitus potentiæ, sed magis quasi collecta in habitu inscribuntur ipsi habitui; sicut principia geometricalia geometriæ inscribuntur.

Passagem 13: ***Resposta à objeção 4:*** Ad quartum dicendum, quod judicium non eodem modo libero arbitrio et **synderesi** convenit: quia ad **synderesim** pertinet universale judicium, secundum universalia juris principia: semper enim de conclusionibus per principia judicatur; unde et scientia resolutiva judicandi ars dicitur: sed ad liberum arbitrium pertinet judicium particulare de hoc operabili, quod est judicium electionis. Unde **synderesis** non est idem quod liberum arbitrium.

Passagem 14: ***Resposta à objeção 5:*** Ad quintum dicendum, quod habitus naturalis nunquam amittitur, sicut patet de habitu principiorum speculativorum, quem semper homo retinet; et simile est etiam de **synderesi**.

- **II, d. XXIV, q. II, a. 4:**

Passagem 1: ***Objeção 3:*** Præterea, in *Glossa Ezech.* I, dicit Hieronymus postquam de **synderesi** locutus est: *hanc autem conscientiam interdum præcipitari videmus*. Ergo videtur quod conscientia sit idem quod **synderesis**. Sed **synderesis** non nominat actum, sed potentiam vel habitum. Ergo videtur quod etiam conscientia.

Passagem 2: ***Solutio:*** Respondeo dicendum, quod conscientia multis modis accipitur. Quandoque enim dicitur conscientia ipsa res conscita; et sic sumitur I Tim. I, 5: *caritas procedit de conscientia bona*. Glossa: *idest spes; quia ex meritis quæ conscientia tenet, motus spei insurgit*. 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 potentiæ animæ inspiciantur. Nullo autem horum modorum conscientia sumitur, secundum quod in usum loquentium venit, prout dicitur ligare vel aggravare peccatum: nullus enim ligatur ad aliquid faciendum nisi per hoc quod considerat hoc esse agendum; unde quamdam actualem considerationem rationis, per conscientiam, communiter loquentes intelligere videntur: sed quæ sit illa actualis rationis consideratio, videndum est. Sciendum est igitur, quod, sicut in VI *Ethic*. 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 judicium assumit. Et quia universalia principia juris ad **synderesim** pertinent, rationes autem magis appropriatæ 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 elicitæ, est consideratio conscientiæ. 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 ei est malum, quia injustum, sive inhonestum: conclusio autem, quæ est, adulterium hoc esse vitandum, ad conscientiam pertinet, et indifferenter, sive sit de præsenti vel de præterito 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 quæ 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 hæretico, cui dictat conscientia quod prius permittat se comburi quam juret: quia ratio superior perversa est in hoc quod credit, juramentum simpliciter esse prohibitum. 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.

Passagem 3: ***Resposta à objeção 2:*** Ad secundum dicendum, quod judicium ad liberum arbitrium pertinet, ad conscientiam, et **synderesim**; sed diversimode; quia ad liberum arbitrium pertinet judicium quasi participative, quia per se voluntatis non est judicare; unde ipsum judicium electionis liberi arbitrii est: sed judicium per se vel est in universali, et sic pertinet ad **synderesim**; vel est in particulari, tamen infra limites cognitionis persistens, et pertinet ad conscientiam; unde tam conscientia quam electio, conclusio quædam est particularis vel agendi vel fugiendi; sed conscientia conclusio cognitiva tantum, electio conclusio affectiva: quia tales sunt conclusiones in operativis, ut in VI *Ethic*. dicitur.

Passagem 4: ***Resposta à objeção 3:*** Ad tertium dicendum, quod tota virtus conclusionis ex primis principiis trahitur; et inde est quod conscientia et **synderesis** frequenter pro eodem accipiuntur, et judicium utrique attribuitur, et præcipue judicium universale, quod per delectationem peccati non corrumpitur, sed magis judicium in particularibus: et ideo non dixit **synderesim** præcipitari, sed conscientiam.

Passagem 5: ***Resposta à objeção 6:*** Ad sextum dicendum, quod habitus ille ex quo nascitur actus conscientiæ, non est habitus separatus ab habitu rationis et **synderesi**: quia non alius habitus est principiorum et conclusionum quæ eliciuntur ab eis, et præcipue earum quæ sunt circa singularia, quorum non est habitus scientiæ, nisi secundum quod continentur in principiis universalibus.

- **II, d. XXIV, q. III, a. 3:**

Passagem 1: ***Resposta à objeção 5:*** Ad quintum dicendum, quod in anima est aliquid quod est perpetuæ rectitudinis, scilicet **synderesis**: quæ quidem non est ratio superior, sed se habet ad rationem superiorem sicut intellectus principiorum ad ratiocinationem de conclusionibus.

- **II, d. XXIV, q. III, a. 5:**

Passagem 1: ***Objeção 4:*** Præterea, in partibus animæ 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 animæ oportet esse aliud in quo non possit esse nisi peccatum mortale. Hoc autem non est **synderesis**: quia in ipsa non est peccatum. Ergo relinquitur quod ipsa sit superior ratio.

- **II, d. XXXIX, q. III, a. 1:**

Passagem 1: ***Solutio:*** Respondeo dicendum, quod, secundum Dionysium, divina sapientia conjungit prima secundorum ultimis primorum, quia, ut in *Lib. de causis* ostenditur, in ordine creatorum oportet quod consequens præcedenti similetur, nec hoc potest esse nisi secundum quod aliquid participat de perfectione ejus; quod quidem inferiori modo est in secundo ordine creaturarum quam in primo; unde hoc quod inferior creatura de similitudine superioris participat, est supremum in inferiori et ultimum in superiori, quia est deficientius receptum quam in superiori sit. Inter creaturas autem talis est ordo ut primo sit angelus, et secundo sit rationalis anima. Et quia rationalis anima corpori conjuncta est; ideo cognitio debita sibi secundum suum proprium ordinem, est cognitio quæ a sensibilibus in intelligibilia procedit, et non pervenit in cognitionem veritatis nisi inquisitione præcedente, et ideo cognitio sua rationalis dicitur. Quia vero angelus simpliciter incorporeus est, nec corpori unitur; cognitio naturæ suæ debita est ut simpliciter sine inquisitione veritatem apprehendat: propter quod intellectualis natura nominatur. Oportet ergo quod in anima rationali, quæ 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, quæ etiam secundum quod in operativis est, **synderesis** dicitur: et hæc virtus scintilla convenienter dicitur, quod sicut scintilla est modicum ex igne evolans; ita hæc virtus est quædam modica participatio intellectualitatis, respectu ejus quod de intellectualitate in angelo est: et propter hoc etiam superior pars rationis scintilla dicitur quia in natura rationali supremum est; unde et Hieronymus dicit quod per aquilam significatur quæ cetera animalia in volando transcendit; ita et hæc virtus transcendit rationabilem, quæ per hominem significatur, et concupiscibilem quæ per vitulum, et irascibilem quæ per leonem. Sicut autem non contingit in speculativis intellectum errare circa cognitionem primorum principiorum, quin semper repugnet omni ei quod contra principia dicitur; ita etiam non contingit errare in practicis in principiis primis; et propter hoc dicitur, quod hæc superior rationis scintilla quæ **synderesis** est, extingui non potest, sed semper repugnat omni ei quod contra principia naturaliter sibi indita est.

Passagem 2: ***Resposta à objeção 1:*** 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 falsæ inductionis errorum, conclusio non recte ex principiis deducitur; et ideo non dicit quod **synderesis** præcipitatur, sed quod conscientia præcipitatur, quæ est conclusio, ut supra dictum est; et est in ea virtus **synderesis**, sicut virtus principiorum in conclusione.

Passagem 3: ***Resposta à objeção 2:*** Ad secundum dicendum, quod **synderesis** est aliud a superiori parte rationis, quia est supra totam rationem, ut Hieronymus dicit in *Glossa* inducta; unde non sequitur quod, si in ratione sit peccatum, in **synderesi** sit peccatum.

Passagem 4: ***Resposta à objeção 3:*** Ad tertium dicendum, quod sicut lumen intellectus naturale non sufficit in cognoscendo ea quæ fidei sunt; ita etiam non sufficit in remurmurando his quæ contra fidem sunt, nisi lumine fidei adjuncto; et ideo **synderesis** etiam in infidelibus manet integra quantum ad lumen naturale; sed quia privato lumine fidei excæcati sunt, non remurmurat eorum **synderesis** his quæ contra fidem sunt. Vel dicendum, quod **synderesis** semper remurmurat malo in universali; sed quod in hæretico non remurmurat huic malo particulari, hoc contingit propter errorem rationis in applicatione universalis principii ad particulare opus, ut patebit in sequenti articulo.

Passagem 5: ***Resposta à objeção 4:*** Ad quartum dicendum, quod ignorantia malorum qua finem ignorant, non est ignorantia opposita scientiæ universali: quia si a malo quæreretur, utrum bonum esset fornicari, diceret quod non: sed habet ignorantiam finis oppositam scientiæ 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 tamquam per se bonum, ut cum muliere delectetur; et ideo propter inclinationem habitus et impetum passionis non percipitur mente **synderesis** murmur, quia anima est quasi inebriata passione. Unde etsi exterius contrarium proferat, non tamen mens sua interius ita tenet; sicut ebrii dicunt verba sapientum exterius, quæ tamen interius non intelligunt: et est exemplum Philosophi in VII *Ethic*., in hac materia loquentis.

- **II, d. XXXIX, q. III, a. 2:**

Passagem 1: ***Solutio:*** Respondeo dicendum, quod sicut ex prædictis 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. Hæc autem principia agendorum naturaliter cognita ad **synderesim** pertinent, sicut Deo esse obediendum, et similia. Sicut autem in scientiis demonstrativis ex principis 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*, ex principiis communibus in conclusionem hujus operis determinati venit mediantibus quibusdam principiis propriis et determinatis. Hæc 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 hæreticus errat in hoc quod credit omne juramentum esse illicitum. Et hæc principia determinata pertinent ad rationem superiorem vel inferiorem; veritas autem conclusionis dependet ex utrisque principiis: et ideo cum conscientia sit quædam conclusio sententians quid bonum sit fieri vel dimitti, ut patet ex his quæ dicta sunt supra, dist. XXIV, quæst. III, art. 3, contingit in conscientia errorem esse propter hoc quod ratio decipitur in principiis appropriatis; sicut conscientia hæretici 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.

Passagem 2: ***Resposta à objeção 2:*** Ad secundum dicendum, quod conscientia dicitur naturale judicatorium non per se, sed inquantum virtus **synderesis** in ipsa manet; sicut virtus principiorum salvatur in conclusionibus: et ex parte illa non errat.

- **III, d. XXXIII, q. II, a. 4, qa. 4:**

Passagem 1: ***Resposta à quæstiuncula 4:*** Ad quartam quæstionem 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 cujus Philosophus in VI *Ethic*. ponit intellectum in operativis. Relinquitur igitur quod prudentia sit in ratione practica secundum quod negotiatur de illis quæ sunt ad finem. Sed quia naturalis inclinatio ad finem aliquem est ex præstituente naturam, qui talem ordinem naturæ 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 regulæ; et ex hoc est quod voluntas est naturaliter inclinata ad finem, qui naturaliter rationi est inditus. Unde cum negotiatio de his quæ sunt ad finem, præsupponat naturalem cognitionem finis, quæ sequitur naturalem inclinationem voluntatis in finem; oportet quod habitus perficiens rationem negotiantem de his quæ sunt ad finem, præsupponat inclinationem appetitus ad finem: quæ 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 quæ sunt ad finem, præsupposita tamen naturali inclinatione voluntatis ad finem; prudens autem præsupposita inclinatione quæ est ex virtute acquisita vel infusa in potentiis inferioribus; et ideo prudentia, ut dicit Philosophus, habet sua principia in aliis virtutibus moralibus.

2. *DE VERITATE*

- **q. XV, a. 5:**

Passagem 1: ***Objeção 3:*** Præterea, est aliquid in anima in quo non potest esse peccatum nisi veniale, scilicet sensualitas; aliquid vero in quo potest esse et veniale et mortale, ut ratio inferior; ergo videtur quod aliquid etiam sit in anima in quo non sit nisi peccatum mortale: hoc autem non est **synderesis** quia in ea nullum est peccatum; ergo hoc convenit superiori rationi.

- **q. XVI:**

Passagem 1: ***Título da questão:*** De **synderesi.** Primo utrum **synderesis** sit potentia, vel habitus. Tertio utrum **synderesis** in aliquibus extinguatur. Tertio utrum **synderesis** in aliquibus extinguatur.

- **q. XVI, a. 1:**

Passagem 1: ***Título do artigo:*** Utrum **synderesis** sit potentia, vel habitus. Quæstio est de **synderesi**. Et quæritur utrum **synderesis** sit potentia, vel habitus.

Passagem 2: ***Objeção 1:*** Et videtur quod sit potentia. Ea enim quæ veniunt in eamdem divisionem, sunt eiusdem generis. Sed **synderesis** dividitur contra rationabilem, irascibilem et concupiscibilem in *Glossa* Hieronymi *Ezech*. I, 9. Cum igitur irascibilis et concupiscibilis et rationalis sint potentiæ, **synderesis** potentia erit.

Passagem 3: ***Objeção 5:*** Præterea, habitui non inscribitur aliquid, sed potentiæ tantum. Sed universalia principia iuris dicuntur inscribi **synderesi**. Ergo ipsa potentiam nominat absolute.

Passagem 4: ***Objeção 6:*** Præterea, ex duobus non potest unum fieri nisi eorum altero transmutato. Sed habitus ille naturalis quem significare dicitur nomen **synderesis**, non mutatur, quia naturalia oportet manere; nec iterum potentiæ animæ transmutantur. Et ita videtur quod ex habitu et potentia non potest unum fieri, ut utrumque uno nomine nominari possit.

Passagem 5: ***Objeção 7:*** Præterea, sensualitas **synderesi** opponitur, quia sicut sensualitas inclinat semper ad malum, ita **synderesis** semper ad bonum. Sed sensualitas est absolute potentia sine habitu. Ergo et **synderesis** potentiam nominat absolute.

Passagem 6: ***Objeção 9:*** Præterea, superior ratio potentiam nominat absolute. Sed **synderesis** est idem quod superior ratio, ut videtur: ut enim dicit Augustinus in *Lib. de libero arbitrio: in naturali iudicatorio, quod nos* ***synderesim*** *dicimus, adsunt quædam regulæ et lumina virtutum, et vera et incommutabilia*. Incommutabilibus autem rationibus adhærere, secundum Augustinum, XII *De Trinitate*, est superioris rationis. Ergo **synderesis** est potentia absolute.

Passagem 7: ***Objeção 11:*** Præterea, contraria non possunt esse in eodem. Sed nobis est fomes innatus, qui semper inclinat ad malum. Ergo in nobis non potest esse aliquis habitus semper inclinans ad bonum: et ita **synderesis**, quæ semper inclinat ad bonum, non est habitus, vel potentia cum habitu, sed potentia absolute.

Passagem 8: ***Objeção 12:*** Præterea, ad operandum sufficit potentia et habitus. Si ergo **synderesis** sit potentia cum habitu innato, cum **synderesis** inclinet ad bonum, homo sufficiens erit ex puris naturalibus ad bene operandum; quod videtur esse Pelagii hæresis.

Passagem 9: ***Objeção 13:*** Præterea, 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, quæ 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.

Passagem 10: ***Objeção 14:*** Præterea, si **synderesis** nominat potentiam cum habitu, hoc non est nisi cum habitu innato; si enim cum habitu acquisito vel infuso, possibile esse **synderesim** amittere. Sed **synderesis** non nominat habitum innatum. Ergo nominat potentiam absolute. Probatio mediæ. Omnis habitus qui præsupponit aliquem actum temporalem, non est habitus innatus. Sed **synderesis** præsupponit actum temporalem: est enim **synderesis** remurmurare malo, et instigare ad bonum; quod esse non potest, nisi prius actualiter cognoscatur bonum et malum. Ergo **synderesis** præexigit actum temporalem.

Passagem 11: ***Objeção 15:*** Præterea, officium **synderesis** videtur esse iudicare; unde et naturale iudicatorium dicitur. Sed liberum arbitrium a iudicando nomen accepit. Ergo **synderesis** est idem quod liberum arbitrium. Sed liberum arbitrium est potentia absolute. Ergo et **synderesis**.

Passagem 12: ***Objeção 16:*** Præterea, 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 potentiæ superinductus specialem potentiam constitueret. Ergo est compositio naturalis. Sed in naturali compositione compositum est aliud a componentibus, ut probatur VII *Metaphys*. Ergo **synderesis** nec erit potentia nec habitus, sed aliquid præter hæc; quod esse non potest. Relinquitur igitur quod sit potentia absolute.

Passagem 13: ***Sed contra 1:*** Sed contra. Si **synderesis** sit potentia, oportet quod sit potentia rationalis. Rationales autem potentiæ se habent ad opposita. Ergo **synderesis** ad opposita se habebit; quod patet esse falsum, quia semper instigat ad bonum, et nunquam ad malum.

Passagem 14: ***Sed contra 2:*** Præterea, si **synderesis** sit potentia, aut est eadem cum ratione, aut alia. Sed non est eadem, quia contra rationem dividitur in *Glossa* Ieronymi, *Ezech*. 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.

Passagem 15: ***Sed contra 3:*** Præterea, fomes semper inclinat 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, quæ in pueris habitualis est, secundum Augustinum, in adultis vero actualis, fomes esse dicitur. Ergo et **synderesis** est habitus.

Passagem 16: ***Sed contra 4:*** Præterea, 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 potentiæ motivæ, sufficienter dividuntur per irascibilem, concupiscibilem et rationabilem, contra quas dividitur **synderesis**, ut prius, argum. 1, dictum est. Ergo **synderesis** nullo modo est potentia.

Passagem 17: ***Sed contra 5:*** Præterea, sicut in parte operativa animæ **synderesis** nunquam errat, ita in parte speculativa intellectus principiorum nunquam errat. Sed intellectus principiorum est habitus quidam; ut patet per philosophum in VI *Ethic*. Ergo et **synderesis** quidam habitus est.

Passagem 18: ***Responsio magistralis:*** Responsio. Dicendum, quod circa hanc quæstionem diversæ 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 eamdem 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. Sicut enim dicit Dionysius in VII cap. de *Divin. Nomin.*, divina sapientia coniungit fines primorum principiis secundorum; naturæ enim ordinatæ 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 naturæ, imperfecte illud participans. Natura autem humanæ animæ est infra naturam angelicam, si consideremus naturalem modum cognoscendi utriusque. Naturalis enim modus cognoscendi et proprius naturæ angelicæ est, ut veritatem cognoscat sine inquisitione et discursu; humanæ vero animæ 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 angelicæ naturæ; 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. 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 naturales præexistere in eorum præconceptione, quam etiam secundum theologos, qui ponunt angelos Deo in spiritualibus officiis ministrare, secundum quæ ordines distinguuntur. Unde et in natura humana, in quantum 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 practicæ sive speculativæ, cum principia oporteat esse certiora et stabiliora. Unde et hanc cognitionem oportet homini naturaliter inesse, cum hæc quidem cognitio sit quasi seminarium quoddam totius cognitionis sequentis; et in omnibus naturis sequentium operationum et effectuum quædam naturalia semina præexistant. Oportet etiam hanc cognitionem habitualem esse, ut in promptu existat ea uti cum fuerit necesse. Sicut igitur humanæ animæ est quidam habitus naturalis quo principia speculativarum scientiarum cognoscit, quem vocamus intellectum principiorum; ita etiam in ea est quidam habitus naturalis primorum principiorum operabilium, quæ 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. 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.

Passagem 19: ***Resposta à objeção 1:*** Ad primum igitur dicendum, quod aliqua possunt in eamdem divisionem venire secundum quod in aliquo communi conveniunt, quidquid 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.

Passagem 20: ***Resposta à objeção 3:*** Ad tertium dicendum, quod alii habitus qui insunt potentiæ 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.

Passagem 21: ***Resposta à objeção 4:*** 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.

Passagem 22: ***Resposta à objeção 7:*** Ad septimum dicendum, quod hoc quod sensualitas inclinat semper ad malum, habet ex corruptione fomitis; quæ quidem corruptio inest ei per modum cuiusdam habitus. Et sic etiam **synderesis** ex habitu aliquo naturali habet quod semper ad bonum inclinet.

Passagem 23: ***Resposta à objeção 9:*** 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 quædam quæ pertinent ad rationes æternas, ut hoc quod est Deo esse obediendum; quædam vero quæ 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 naturæ; et sic divina incommutabilia sunt. Et hoc modo ratio superior incommutabilibus dicitur inhærere. Dicitur etiam aliquid immutabile per necessitatem veritatis, quamvis etiam sit circa res secundum naturam mutabiles, sicut ista veritas: omne totum maius est sua parte, incommutabilis est etiam in mutabilibus rebus. Et hoc modo **synderesis** incommutabilibus inhærere dicitur.

Passagem 24: ***Resposta à objeção 12:*** 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 peragendum homo ex puris naturalibus possit. Hæc enim naturali facultati solummodo deputare, Pelagianæ impietatis est.

Passagem 25: ***Resposta à objeção 13:*** Ad decimumtertium 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 potentiæ animæ tam activæ quam passivæ sit operatio aliqua, quælibet potentia animæ esset activa. Cognoscitur autem earum distinctio per comparationem potentiæ ad obiectum. Si enim obiectum se habeat 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 potentiæ vegetabilis animæ sunt activæ, quia alimentum transmutatur per animæ potentiam tam in nutriendo quam in augendo et etiam quam in generando; sed potentiæ sensitivæ omnes sunt passivæ, 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 in 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 quæ habitui naturali subiicitur, magis videtur esse potentia passiva quam activa. Dato autem quod sit potentia activa, ulterius non recte procedit: non enim in anima sunt duæ formæ, sed una tantum, quæ 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 animæ. Nec etiam verum est quod ratio inferior fundetur super essentiam animæ secundum illam habitudinem qua est forma corporis; sic enim fundantur in essentia animæ solummodo illæ potentiæ quæ sunt organis affixæ, 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 eamdem cum habitu sibi inhærente.

Passagem 26: ***Resposta à objeção 14:*** Ad decimumquartum dicendum, quod actus cognitionis non præexigitur ad potentiam vel habitum **synderesis**, sed ad actum ipsius. Unde per hoc non excluditur quin habitus **synderesis** sit innatus.

Passagem 27: ***Resposta à objeção 15:*** Ad decimumquintum 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.

- **q. XVI, a. 2:**

Passagem 1: ***Título do artigo:*** Utrum **synderesis** possit peccare. Secundo quæritur utrum **synderesis** possit peccare.

Passagem 2: ***Objeção 1:*** Et videtur quod sic. Quia dicitur in Glossa Ieronymi post mentionem de **synderesi** factam *Ezech*. I, 9: *hanc interdum præcipitari videmus*. Sed præcipitatio in operabilibus nihil est aliud quam peccatum. Ergo **synderesis** peccare potest.

Passagem 3: ***Objeção 2:*** Præterea, cum peccare non sit habitus, proprie loquendo, neque potentiæ, sed hominis, quia actus singularium sunt; dicitur tamen aliquis habitus vel potentia peccare, secundum quod per actum alicuius habitus vel potentiæ homo inducitur ad peccandum. Sed per actum **synderesis** homo inducitur ad peccandum quandoque: quia dicitur *Ioan*. XVI, vers. 2: *venit hora ut omnis qui interficit vos, arbitretur se obsequium præstare 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** peccat.

Passagem 4: ***Objeção 3:*** Præterea, *Hierem*. III, 16, dicitur *filii Mempheos constupraverunt te usque ad verticem*. Vertex autem est superior pars animæ, ut dicit Glossa, super illud Ps. VII, 17: *in verticem ipsius iniquitas eius descendet*; et sic ad **synderesim** pertinet, quæ est supremum in anima. Ergo **synderesis** etiam a Dæmonibus per peccatum constupratur.

Passagem 5: ***Objeção 4:*** Præterea, potentia rationalis se habet ad opposita, secundum philosophum. Sed **synderesis** est rationalis potentia. Ergo se habet ad opposita: ergo potest bonum facere, et peccare.

Passagem 6: ***Objeção 5:*** Præterea, 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.

Passagem 7: ***Objeção 6:*** Præterea, sicut se habet intellectus principiorum in speculativis, ita **synderesis** in operativis. Sed omnis operatio rationis speculativæ ex principiis primis oritur. Ergo et omnis operatio practicæ rationis ex **synderesi** initium sumit. Ergo sicut **synderesi** attribuitur operatio rationis practicæ quæ est secundum virtutem, ita attribuetur ei operatio rationis quæ est secundum peccatum.

Passagem 8: ***Objeção 7:*** Præterea, pœna respondet culpæ. Sed anima tota punietur in damnatis, etiam secundum **synderesim**. Ergo etiam **synderesis** peccat.

Passagem 9: ***Sed contra 1:*** 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 inclinat ad malum, scilicet fomes. Ergo et aliquid erit quod semper inclinat ad bonum. Hoc nihil videtur esse nisi **synderesis**. Et sic **synderesis** numquam peccat.

Passagem 10: ***Sed contra 2:*** Præterea, quod naturaliter inest, semper inest. Sed naturale est **synderesi** quod remurmuret malo. Ergo ipsa nunquam in malum consentit; ergo non peccat.

Passagem 11: ***Responsio magistralis:*** Responsio. Dicendum, quod natura in omnibus suis operibus bonum intendit, et conservationem eorum quæ per operationem naturæ fiunt; et

ideo in omnibus naturæ operibus semper principia sunt permanentia et immutabilia, et rectitudinem conservantia: principia enim manere oportet, ut dicitur in I *Phys*. Non enim posset esse aliqua firmitas vel certitudo in his quæ 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, quæ est cognitio primorum principiorum universalium, ad quæ omnia illa cognita examinantur, et ex quibus omne verum approbatur, et omne falsum respuitur. In quibus si aliquis error posset accidere nulla certitudo in tota cognitione sequenti inveniretur. 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 hæc est **synderesis**, cuius officium est remurmurare malo, et inclinare ad bonum; et ideo concedimus quod in ea peccatum esse non potest.

Passagem 12: ***Resposta à objeção 1:*** Ad primum igitur dicendum, quod **synderesis** nunquam præcipitatur 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 præcipitetur; sed quod conscientia præcipitatur, quæ universale iudicium **synderesis** ad particularia opera applicat.

Passagem 13: ***Resposta à objeção 2:*** Ad secundum dicendum, quod quando in aliquo syllogismo conclusio falsa inducitur ex duabus propositionibus quarum una est vera et alia falsa, peccatum conclusionis non attribuitur propositioni veræ, sed falsæ. Et ideo in illo arbitrio quo occisores apostolorum arbitrabantur se obsequium præstare Deo, peccatum non proveniebat ex universali iudicio **synderesis**, quod est Deo esse obsequendum, sed ex falso iudicio rationis superioris, quæ arbitrabatur occisionem apostolorum esse beneplacitam Deo. Et ideo non oportet concedere quod per actum **synderesis** ad peccandum inclinarentur.

Passagem 14: ***Resposta à objeção 3:*** Ad tertium dicendum, quod vertex sicut est suprema pars corporis, ita vertex animæ dicitur suprema pars animæ; unde secundum diversas distinctiones partium animæ vertex animæ diversimode accipitur. Distinguendo partem intellectivam a sensitiva, tota intellectiva pars vertex animæ dici potest. Ulterius distinguendo intellectivam partem in rationem superiorem et inferiorem, ratio superior vertex dicetur. Ulterius distinguendo rationem in naturale iudicium et rationis deliberationem, naturale iudicium dicetur esse vertex. Cum igitur anima dicitur usque ad verticem constuprari, intelligendum est secundum quod vertex nominat superiorem rationem, non autem prout nominat **synderesim**.

Passagem 15: ***Resposta à objeção 4:*** Ad quartum dicendum, quod potentia rationalis, quæ 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.

Passagem 16: ***Resposta à objeção 5:*** Ad quintum dicendum, quod actus **synderesis** non est actus virtutis simpliciter, sed præambulum ad actum virtutis, sicut naturalia sunt præambula virtutibus gratuitis et acquisitis.

- **q. XVI, a. 3:**

Passagem 1: ***Título do artigo:*** Utrum **synderesis** in aliquibus extinguatur. Tertio quæritur utrum **synderesis** in aliquibus extinguatur.

Passagem 2: ***Objeção 1:*** Et videtur quod sic. In Psalm. super illud: *corrupti sunt, et abominabiles facti sunt*. Dicit *Glossa*: *corrupti, id est omni lumine rationis privati*. Sed lumen **synderesis** est lumen rationis. Ergo **synderesis** in aliquibus extinguitur.

Passagem 3: ***Objeção 2:*** Præterea, hæretici 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.

Passagem 4: ***Objeção 3:*** Præterea, secundum philosophum in VII *Ethic*. 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.

Passagem 5: ***Objeção 4:*** Præterea, *Proverb*. XVIII, 3: *impius, cum in profundum peccatorum venerit, contemnet*: quod cum accidit, **synderesis** suum locum non tenet, ut dicit Hieronymus in *Glossa Ezech*. I, 9. Ergo **synderesis** in quibusdam extinguitur.

Passagem 6: ***Objeção 5:*** Præterea, in beatis amovetur omnis inclinatio ad malum. Ergo in damnatis omnis inclinatio ad bonum e contrario removetur; sed **synderesis** inclinat ad bonum, igitur in eis ipsa extinguitur.

Passagem 7: ***Sed contra 1:*** Sed contra, *Isaiæ* ult.: *vermis eorum non morietur*; et exponitur secundum Augustinum de verme conscientiæ qui est conscientiæ remorsus; sed remorsus conscientiæ causatur ex hoc quod **synderesis** remurmurat malo. Ergo **synderesis** non extinguitur.

Passagem 8: ***Sed contra 2:*** Præterea, in peccatis profundissimum locum tenet desperatio, quæ est peccatum in spiritum sanctum. Sed etiam in desperatis **synderesis** non extinguitur, ut patet per Hieronymum in *Glossa* super *Ezech*., qui dicit, quod **synderesis** nec etiam in Cain extincta est, quem tamen constat desperatum fuisse per hoc quod dixit Genes., IV, 13: *maior est iniquitas mea, quam ut veniam merear. Ergo idem quod prius*.

Passagem 9: ***Responsio magistralis:*** Responsio. Dicendum quod **synderesim** extingui, potest intelligi dupliciter. Uno modo quantum ad ipsum lumen habituale; et sic impossibile est quod **synderesis** extinguatur: 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 animæ, cum per hoc sit intellectualis; de quo dicitur in Psalm.: *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 actum **synderesis** extingui in non habentibus usum liberi arbitrii, neque aliquem usum rationis: et hoc propter impedimentum proveniens ex læsione organorum corporalium, 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 concupiscentiæ aut alterius passionis ita rationem absorbet, ut in eligendo universale **synderesis** iudicium ad particularem actum non applicetur. Sed hoc non est extingui **synderesim** simpliciter, sed secundum quid tantum. Unde simpliciter loquendo, concedimus quod **synderesis** nunquam extinguitur.

Passagem 10: ***Resposta à objeção 1:*** 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 habitu, ut lumen **synderesis** non sequatur in eligendo.

Passagem 11: ***Resposta à objeção 2:*** Ad secundum dicendum, quod in hæreticis 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 quæ a Deo dicuntur; in hoc autem errant secundum rationem superiorem, quod non credunt hoc esse a Deo dictum.

- **q. XVII, a. 1:**

Passagem 1: ***Objeção 1:*** Et videtur quod sit potentia. Dicit enim Hieronymus in *Glossa Ezech*., cap. I, 9, postquam de **synderesi** mentionem fecerat: *hanc conscientiam interdum præcipitari videmus*; ex quo videtur quod idem sit conscientia quod **synderesis**. Sed **synderesis** aliquo modo est potentia. Ergo et conscientia.

Passagem 2: ***Objeção 5:*** Præterea, 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.

Passagem 3: ***Responsio magistralis:*** 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 hæc videtur esse ratio; quia cum conscientiæ sit aliquis actus, circa actum autem consideretur obiectum, potentia, habitus, et ipse actus; invenitur quandoque aliquod nomen quod ad ista quatuor æquivocatur: sicut hoc nomen intellectus quandoque significat rem intellectam, sicut nomina dicuntur significare intellectus; quandoque vero ipsam intellectivam potentiam; quandoque vero habitum quemdam; quandoque etiam actum. In huiusmodi tamen nominationibus sequendus est usus loquendi; quia nominibus utendum ut plures, ut dicitur II *Topic*. 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 potentiæ vel habitui hoc nomen attribui proprie non potest, sed solum actui; in qua significatione sola concordant omnia quæ de conscientia dicuntur. Sciendum est enim, quod non consuevit idem nomen esse actus et potentiæ vel habitus, nisi quando actus aliquis est proprius alicuius potentiæ vel alicuius habitus; sicut videre est proprium potentiæ visivæ, et scire in actu habitus scientiæ: 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 potentiæ 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 conscientia. Nomen enim conscientiæ significat applicationem scientiæ ad aliquid; unde conscire dicitur quasi simul scire. Quælibet 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 notitiæ ad aliquem actum particularem. Applicatur autem aliqua notitia ad aliquem actum dupliciter: uno modo secundum quod consideratur an actus sit vel fuerit: alio modo secundum quod consideratur an actus sit rectus vel non rectus. Et secundum quidem primum modum applicationis dicimur habere conscientiam alicuius actus, in quantum scimus illum actum esse factum vel non factum; sicut est in communi loquendi usu, quando dicitur, hoc non est factum de conscientia mea, idest nescio vel nescivi an hoc factum sit vel fuerit. Et secundum hunc modum loquendi intelligitur quod habetur *Gen*. XLIII, 22: *non est in conscientiis nostris quis pecuniam posuerit in saccis nostris*; et *Eccle*. VII, 23: *scit conscientia tua te crebro maledixisse aliis*. Et secundum hoc dicitur conscientia testificari aliquid; *Rom*. IX, 1: *testimonium mihi perhibente conscientia mea* et cetera. Secundum vero alium modum applicationis, quo notitia applicatur ad actum, ut sciatur an rectus sit, duplex est via. Una secundum quod per habitum scientiæ dirigimur ad aliquid faciendum vel non faciendum. Alio modo secundum quod actus postquam factus est, examinatur ad habitum scientiæ, an sit rectus vel non rectus. Et hæc duplex via in operativis distinguitur secundum duplicem viam quæ 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 quæ iam facta sunt, examinamus et discutimus an recta sint, est sicut via iudicii, per quam conclusiones in principia resolvuntur. Secundum autem utrumque applicationis modum nomine conscientiæ 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 quæ iam acta sunt, sic dicitur conscientia accusare vel remordere, quando id quod factum est, invenitur discordare a scientia ad quam examinatur; defendere autem vel excusare, quando invenitur id quod factum est, processisse secundum formam scientiæ. Sed sciendum, quod in prima applicatione qua applicatur scientia ad actum ut sciatur an factum sit, est applicatio ad actum particularem notitiæ sensitivæ, ut memoriæ, 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 sapientiæ, quo perficitur superior ratio, et habitus scientiæ, quo perficitur ratio inferior; sive simul omnes applicentur, sive alter eorum tantum. Ad hos enim habitus examinamus quæ fecimus, et secundum eos consiliamur de faciendis. Examinatio tamen non solum est de factis, sed etiam de faciendis; sed consilium est de faciendis tantum.

Passagem 4: ***Resposta à objeção 1:*** Ad primum igitur dicendum, quod cum dicit Hieronymus: *hanc conscientiam præcipitari videmus*, non demonstratur ipsa **synderesis**, quam dixerat esse conscientiæ scintillam; sed demonstratur ipsa conscientia, de qua supra fecerat mentionem. Vel potest dici, quod quia tota vis conscientiæ examinantis vel consiliantis ex iudicio **synderesis** pendet, sicut tota veritas rationis speculativæ pendet ex principiis primis. Ideo conscientiam **synderesim** nominat, in quantum scilicet ex vi eius agit: et præcipue quando volebat exprimere defectum quo **synderesis** deficere potest: non enim deficit in universali, sed in applicatione ad singularia; et sic **synderesis** non in se deficit, sed quodammodo in conscientia. Et ideo in explicando defectum **synderesis**, **synderesi** conscientiam coniunxit.

Passagem 5: ***Resposta à objeção 4:*** Ad quartum dicendum, quod iudicium conscientiæ et liberi arbitrii quantum ad aliquid differunt, et quantum ad aliquid conveniunt. Conveniunt quidem quantum ad hoc quod utrumque est de hoc particulari actu; competit autem iudicium conscientiæ in via qua est examinans; et in hoc differt iudicium utriusque a iudicio **synderesis**. Differt autem iudicium conscientiæ et liberi arbitrii, quia iudicium conscientiæ consistit in pura cognitione, iudicium autem 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 conscientiæ; 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 multæ circumstantiæ 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 scientiæ non concordat. Et sic patet quod non oportet conscientiam esse idem quod liberum arbitrium.

Passagem 6: ***Resposta ao sed contra 6:*** Ad sextum dicendum, quod etiam ipsi habitus naturales insunt nobis ex immissione divina; et ideo cum conscientia sit actus proveniens ex habitu naturali ipsius **synderesis**, dicitur conscientia ex divina immissione esse, per modum quod omnis cognitio veritatis quæ est in nobis, dicitur esse a Deo, a quo principiorum primorum cognitio naturæ nostræ est indita.

- **q. XVII, a. 2:**

Passagem 1: ***Objeção 3:*** Præterea, **synderesis** est scintilla conscientiæ, ut dicitur in *Glossa Ezech*. I, 9. Ergo conscientia comparatur ad **synderesim** sicut ignis ad scintillam. Sed eadem est operatio et motus unius ignis et scintillæ. Ergo et conscientiæ et **synderesis**. Sed **synderesis** non errat. Ergo nec conscientia.

Passagem 2: ***Objeção 5:*** Præterea, ratio ex ea parte qua **synderesim** attingit, non errat. Sed ratio coniuncta **synderesi** facit conscientiam. Ergo conscientia nunquam errat.

Passagem 3: ***Responsio magistralis:*** Responsio. Dicendum quod sicut dictum est, conscientia nihil aliud est quam applicatio scientiæ 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 quidem 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, concubitum cum ista muliere esse contra legem Dei; fiet applicatio conscientiæ concludendo, ab hoc concubitu esse abstinendum. 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 exstimat esse secundum legem Dei, vel contra, quod non est: ut hæretici qui credunt iuramentum esse a Deo prohibitum. Et ita error accidit in conscientia propter falsitatem quæ 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 prætermitti, et ex hoc in conclusione accidere falsitatem: ita etiam contingit in syllogismo qui in operabilibus requiritur, ut dictum est. Sciendum tamen, quod in quibusdam conscientia nunquam errare potest; quando scilicet actus ille particularis ad quem conscientia applicatur, habet de se universale iudicium in **synderesi**. Sicut enim in speculativis non contingit errare circa particulares conclusiones quæ directe sub principiis universalibus assumuntur in eisdem terminis, ut in hoc quod est, hoc totum esse maius sua parte, nullus decipitur; sicut nec in hoc, omne totum est maius sua parte; ita etiam nec in hoc quod est, Deum a me non esse diligendum, vel, aliquod malum esse faciendum, nulla conscientia errare potest; eo quod in utroque syllogismo, tam speculabilium quam operabilium, et maior est per se nota, utpote in universali iudicio existens; et minor etiam in qua idem de seipso prædicatur particulariter; ut cum dicitur: omne totum est maius sua parte. Hoc totum est totum. Ergo est maius sua parte.

Passagem 4: ***Resposta à objeção 3:*** 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 conscientiæ iudicio reperitur; et secundum hanc metaphoram **synderesis** scintilla conscientiæ 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 scintillæ ratione suæ puritatis; ita etiam et aliquis error potest accidere conscientiæ propter commixtionem eius ad particularia, quæ sunt quasi materia a ratione aliena, qui non accidit **synderesi** in sui puritate existenti.

Passagem 5: ***Resposta à objeção 4:*** Ad quartum dicendum, quod conscientia dicitur lex intellectus secundum id quod habet ex **synderesi**; et ex hoc nunquam errat, sed aliunde, ut dictum est.

Passagem 6: ***Resposta à objeção 5:*** 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 veræ.

Passagem 7: ***Resposta à objeção 6:*** 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 conscientiæ arguitur falsitatis ex ipso dictamine **synderesis**; et sic non stabitur dicto conscientiæ errantis in divino iudicio sed magis dictamini naturalis legis.

Passagem 8: ***Resposta à objeção 7:*** 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.

- **q. XVIII, a. 6:**

Passagem 1: ***Sed contra 5:*** Præterea, quando id quod est superius in anima, dominatur inferiori, non potest esse error; quia per id quod est superius in anima, scilicet **synderesim**, et intellectum principiorum, tota cognitio hominis rectificatur. Sed in statu innocentiæ id quod est inferius in homine, erat omnino superiori subditum. Ergo non poterat esse tunc deceptio.

- **q. XXIV, a. 5:**

Passagem 1: ***Sed contra:*** Sed contra, homo dicitur minor mundus, in quantum in eo maioris mundi similitudo invenitur. Sed in maiori mundo non inveniuntur duæ extremæ naturæ sine media. Ergo nec in homine inveniuntur duæ potentiæ extremæ sine media. Invenitur autem una potentia in homine quæ semper tendit in bonum, scilicet **synderesis**; et alia quasi huic opposita, quæ semper inclinat in malum, scilicet sensualitas. Ergo invenitur aliqua una potentia quæ se habet ad bonum et malum, et hæc est liberum arbitrium. Et sic videtur quod liberum arbitrium sit una potentia.

3. ***DE MALO***

- **q. III, a. 12:**

Passagem 1: ***Objeção 13:*** Præterea, ille qui ex malitia peccat, videtur hoc ipsum velle quod est peccare et malum operari. Sed hoc non potest contingere, quia **synderesis** nunquam extinguitur, quæ semper remurmurat malo. Nullus ergo ex malitia peccat.

Passagem 2: ***Resposta à objeção 13:*** Ad decimumtertium dicendum, quod ad **synderesim** pertinent universalia principia iuris naturalis circa quæ nullus errat; sed ratio ligatur per passionem vel habitum in eo qui peccat quantum ad particularia eligibilia.

- **q. XVI, a. 6:**

Passagem 1: ***Sed contra 5:*** Item dicendum, quod Dæmones possunt errare circa cognitionem affectivam. Sed contra, cognitio angelica excedit omnem humanam cognitionem. Sed aliqua vis cognoscitiva est in homine quæ non errat, etiam in peccatore, scilicet **synderesis**. Ergo videtur quod multo fortius cognitio Angeli peccantis sit absque errore.

Passagem 2: ***Resposta ao sed contra 5:*** Ad quintum dicendum, quod **synderesis** est cognoscitiva universalium principiorum operabilium, quæ naturaliter homo cognoscit, sicut et principia universalia speculabilium; unde ex hoc non potest concludi, nisi quod Dæmones in naturali cognitione non errent.

Passagem 3: ***Resposta ao sed contra 5:*** Ad sextum dicendum, quod voluntas non movetur a bono nisi in quantum est apprehensum: unde non potest deficere ab appetitu boni, nisi etiam subsit defectus aliquis circa apprehensionem; non quidem quantum ad universalia principia, quorum est **synderesis**, sed quantum ad particularia eligibilia.

4. *SUPER AD EPHESIOS*

- **c. IV, l. 6:**

Passagem 1: 232. Consequenter cum dicit ***in vanitate sensus sui***, reddit causam huius prohibitionis. Ubi notandum est, quod cum ambulare spiritualiter sit proficere, secundum illud *Is*. c. XXVI, 7: *rectus callis iusti ad ambulandum*, et cetera. *Gen*. XVII, 1: *ambula coram me, et esto perfectus*, dicitur Abrahæ, ad hoc ergo ut homo iuste ambulet, id est spiritualiter proficiat, oportet tria, quæ in ipso sunt, regulari et ordinari. In homine enim est ratio iudicans de particularibus agendis; item, intellectus universalium principiorum, qui est **synderesis**; tertio, lex divina seu Deus. Quandocumque ergo aliquis secundum ista tria sibi invicem ordinata dirigitur, ita quod actio ordinetur secundum iudicium rationis, et hæc, scilicet ratio, iudicet secundum intellectum rectum, vel **synderesim**, et hæc, scilicet **synderesis**, ordinetur secundum legem divinam, tunc actio est bona et meritoria. Sed vita gentilium non est talis, imo deficit in prædictis tribus; quia, primo, deficit a ratione iudicante, quia ***ambulant in vanitate sensus sui***. ***Sensus*** autem est vis apprehensiva, per quam iudicamus singularia. Unde aliquis homo rectus dicitur quando bene iudicat de agendis. Sed sensus iste quandoque est rectus, quandoque est vanus. Rectus dicitur, quando debita regula regitur, qua venit ad debitum finem; vanus autem quando, indebita regula ductus, non venit ad debitum finem. *Sap*. c. XIII, 1: *vani sunt omnes homines in quibus non subest scientia Dei*, et cetera. *Rom*. I, 21: *evanuerunt in cogitationibus suis*, et cetera. *Ier*. II, v. 5: *ambulaverunt post vanitates suas, et vani facti sunt*.

5. *SUMMA THEOLOGIÆ*

- **I, q. LXXIX:**

Passagem 1: ***Título da questão:*** Utrum **synderesis** sit quædam specialis potentia ab aliis distincta.

- **I, q. LXXIX, a. 12:**

Passagem 1: ***Título do artigo:*** Utrum **synderesis** sit quædam specialis potentia ab aliis distincta.

Passagem 2: ***Objeção 1:*** Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod **synderesis** sit quædam specialis potentia ab aliis distincta. Ea enim quæ cadunt sub una divisione, videntur esse unius generis. Sed in *Glossa* Hieronymi *Ezech*. I, dividitur **synderesis** contra irascibilem et concupiscibilem et rationalem; quæ sunt quædam potentiæ. Ergo **synderesis** est quædam potentia.

Passagem 3: ***Objeção 2:*** Præterea, opposita sunt unius generis. Sed **synderesis** et sensualitas opponi videntur, quia **synderesis** semper inclinat 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.

Passagem 4: ***Objeção 3:*** Præterea, Augustinus dicit, in libro *de Libero Arbitrio*, quod in naturali iudicatorio adsunt quædam *regulæ et semina virtutum et vera et incommutabilia*, hæc autem dicimus **synderesim**. Cum ergo regulæ incommutabiles quibus iudicamus, pertineant ad rationem secundum sui superiorem partem, ut Augustinus dicit XII *De Trin*.; videtur quod **synderesis** sit idem quod ratio. Et ita est quædam potentia.

Passagem 5: ***Sed contra:*** Sed contra, *potentiæ rationales se habent ad opposita*, secundum philosophum. **Synderesis** autem non se habet ad opposita, sed ad bonum tantum inclinat. Ergo **synderesis** non est potentia. Si enim esset potentia, oporteret quod esset rationalis potentia, non enim invenitur in brutis.

Passagem 6: ***Responsio magistralis:*** Respondeo dicendum quod **synderesis** non est potentia, sed habitus, licet quidam posuerint **synderesim** esse quandam potentiam ratione altiorem; quidam vero dixerint eam esse ipsam rationem, non ut est ratio, sed ut est natura. 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 quæ ratiocinando invenimus. 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 **synderesim**. 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.

Passagem 7: ***Resposta à objeção 2:*** Ad secundum dicendum quod similiter oppositio sensualitatis et **synderesis** attenditur secundum oppositionem actuum; non sicut diversarum specierum unius generis.

Passagem 8: ***Resposta à objeção 3:*** Ad tertium dicendum quod huiusmodi incommutabiles rationes sunt prima principia operabilium, circa quæ non contingit errare; et attribuuntur rationi sicut potentiæ, et **synderesi** sicut habitui. Unde et utroque, scilicet ratione et **synderesi**, naturaliter iudicamus.

- **I, q. LXXIX, a. 13:**

Passagem 1: ***Responsio magistralis:*** Respondeo dicendum quod conscientia, proprie loquendo, non est potentia, sed actus. Et hoc patet tum ex ratione nominis, tum etiam ex his quæ secundum communem usum loquendi, conscientiæ attribuuntur. Conscientia enim, secundum proprietatem vocabuli, importat ordinem scientiæ ad aliquid, nam conscientia dicitur cum alio scientia. Applicatio autem scientiæ ad aliquid fit per aliquem actum. Unde ex ista ratione nominis patet quod conscientia sit actus. Idem autem apparet ex his quæ conscientiæ attribuuntur. Dicitur enim conscientia testificari, ligare vel instigare, et etiam accusare vel remordere sive reprehendere. Et hæc omnia consequuntur applicationem alicuius nostræ cognitionis vel scientiæ ad ea quæ agimus. Quæ quidem applicatio fit tripliciter. Uno modo, secundum quod recognoscimus aliquid nos fecisse vel non fecisse, secundum illud *Eccle*. VII, *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 non 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 hæc consequuntur actualem applicationem scientiæ ad ea quæ agimus. Unde proprie loquendo, conscientia nominat actum. Quia tamen habitus est principium actus, quandoque nomen conscientiæ attribuitur primo habitui naturali, scilicet **synderesi**, sicut Hieronymus, in *Glossa Ezech*. I, **synderesim** conscientiam nominat; et Basilius naturale iudicatorium; et Damascenus dicit quod est lex intellectus nostri. Consuetum enim est quod causæ et effectus per invicem nominentur.

Passagem 2: ***Resposta à objeção 3:*** Ad tertium dicendum quod actus, etsi non semper maneat in se, semper tamen manet in sua causa, quæ 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.

- **I-II, q. XCIV, a. 1:**

Passagem 1: ***Objeção 2:*** Præterea, Basilius 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 habitum est. Ergo lex naturalis est habitus.

Passagem 2: ***Resposta à objeção 2:*** Ad secundum dicendum quod **synderesis** dicitur lex intellectus nostri, inquantum est habitus continens præcepta legis naturalis, quæ sunt prima principia operum humanorum.

- **II-II, q. XLVII, a. 6:**

Passagem 1: ***Resposta à objeção 1:*** Ad primum ergo dicendum quod virtutibus moralibus præstituit finem ratio naturalis quæ dicitur **synderesis**, ut in primo habitum est, non autem prudentia, ratione iam dicta.

Passagem 2: ***Resposta à objeção 3:*** Ad tertium dicendum quod finis non pertinet ad virtutes morales tanquam ipsæ præstituant finem, sed quia tendunt in finem a ratione naturali præstitutum. Ad quod iuvantur per prudentiam, quæ eis viam parat, disponendo ea quæ sunt ad finem. Unde relinquitur quod prudentia sit nobilior virtutibus moralibus, et moveat eas. Sed **synderesis** movet prudentiam, sicut intellectus principiorum scientiam.

APÊNDICE B – OCORRÊNCIAS DO TERMO *SYNDERESIS*

A partir das passagens evidenciadas no Apêndice A – Recolta do termo *synderesis* no *Corpus Thomisticum*, apresentaremos abaixo um elenco estatístico das ocorrências do termo *synderesis*, bem como de suas variações *synderesi* e *synderesim*, separando-as, quando possível, naquelas seções características do modo de escrita de Santo Tomás de Aquino.

1. *SUPER SENTENTIIS*

- **II, d. VI, q. I, a. 2.**
    a. Em objeção: 2 ocorrências.
    b. Em resposta à objeção: 2 ocorrências.
- **II, d. XXIV, q. II.**
    a. Em título da questão: 1 ocorrência.
- **II, d. XXIV, q. II, a. 3.**
    a. Em título do artigo: 1 ocorrência.
    b. Em objeção: 10 ocorrências.
    c. Em *sed contra*: 4 ocorrências.
    d. Em *solutio*: 3 ocorrências.
    e. Em resposta à objeção: 7 ocorrências.
- **II, d. XXIV, q. II, a. 4.**
    a. Em objeção: 3 ocorrências.
    b. Em *solutio*: 7 ocorrências.
    c. Em resposta à objeção: 5 ocorrências.
- **II, d. XXIV, q. III, a. 3.**
    a. Em respostas à objeção: 1 ocorrência.
- **II, d. XXIV, q. III, a. 5.**
    a. Em objeção: 1 ocorrência.
- **II, d. XXXIX, q. III, a. 1.**
    a. Em *solutio*: 2 ocorrências.
    b. Em resposta à objeção: 9 ocorrências.
- **II, d. XXXIX, q. III, a. 2.**
    a. Em *solutio*: 1 ocorrência.
    b. Em resposta à objeção: ocorrência.
- **III, d. XXXIII, q. II, a. 4, qa. 4.**
    a. Em resposta à *quæstiuncula*: 1 ocorrência.

2. *DE VERITATE*

- **q. XV, a. 5.**
    a. Em objeção: 1 ocorrência.
- **q. XVI.**
    a. Em título da questão: 4 ocorrências.
- **q. XVI, a. 1.**
    a. Em título do artigo: 3 ocorrências.

b. Em objeção: 27 ocorrências.
c. Em *sed contra*: 12 ocorrências.
d. Em *responsio magistralis*: 7 ocorrências.
e. Em resposta à objeção: 15 ocorrências.

- **q. XVI, a. 2.**
  a. Em título do artigo: 2 ocorrências.
  b. Em objeção: 14 ocorrências.
  c. Em *sed contra*: 3 ocorrências.
  d. Em *responsio magistralis*: 1 ocorrência.
  e. Em resposta à objeção: 8 ocorrências.
- **q. XVI, a. 3.**
  a. Em título do artigo: 2 ocorrências.
  b. Em objeção: 8 ocorrências.
  c. Em *sed contra*: 4 ocorrências.
  d. Em *responsio magistralis*: 10 ocorrências.
  e. Em resposta à objeção: 3 ocorrências
- **q. XVII, a. 1:**
  a. Em objeção: 6 ocorrências.
  b. Em *responsio magistralis*: 1 ocorrência.
  c. Em resposta à objeção: 8 ocorrências.
  d. Em resposta ao *sed contra*: 1 ocorrência.
- **q. XVII, a. 2:**
  a. Em objeção: 6 ocorrências.
  b. Em *responsio magistralis*: 6 ocorrências.
  c. Em resposta à objeção: 9 ocorrências.
- **q. XVIII, a. 6:**
  a. Em *sed contra*: 1 ocorrência.
- **q. XXIV, a. 5:**
  a. Em *sed contra*: 1 ocorrência.

3. ***DE MALO***

- **q. III, a. 12:**
  a. Em objeção: 1 ocorrência.
  b. Em resposta à objeção: 1 ocorrência.
- **q. XVI, a. 6:**
  a. Em *sed contra*: 1 ocorrência.
  b. Em resposta ao *sed contra*: 2 ocorrências.

4. ***SUPER AD EPHESIOS***

- **c. IV, l. 6:**
  a. No corpo do texto: 3 ocorrências.

5. ***SUMMA THEOLOGIÆ***

- **I, q. LXXIX:**
  a. Em título da questão: 1 ocorrência.
- **I, q. LXXIX, a. 12:**
  a. Em título do artigo: 1 ocorrência.

b. Em objeção: 8 ocorrências.
c. Em *sed contra*: 2 ocorrências.
d. Em *responsio magistralis*: 5 ocorrências.
e. Em resposta à objeção: 3 ocorrências.

- **I, q. LXXIX, a. 13:**
  a. Em *responsio magistralis*: 2 ocorrências.
  b. Em resposta à objeção: 1 ocorrência.
- **I-II, q. XCIV, a. 1:**
  a. Em objeção: 2 ocorrências.
  b. Em resposta à objeção: 1 ocorrência.
- **II-II, q. XLVII, a. 6:**
  a. Em objeção: 1 ocorrência.
  b. Em resposta à objeção: 1 ocorrência.

APÊNDICE C – O TERMO *SYNDERESIS* NO *CORPUS THOMISTICUM*

Considerando o Apêndice A – Recolta do Termo *Synderesis* no *Corpus Thomisticum*; e o Apêndice B – Ocorrências do Termo *Synderesis* no *Corpus Thomisticum*, temos os seguintes relatórios estatísticos parciais e geral quanto ao emprego do termo *synderesis*, bem como de suas variações *synderesi* e *synderesim*, no *Corpus Thomisticum*.

1. RELATÓRIOS PARCIAIS POR OBRA

1.1. *SUPER SENTENTIIS*

- **Em título da questão:** 1 ocorrência.
- **Em título do artigo:** 1 ocorrência.
- **Em objeção:** 16 ocorrências.
- **Em *sed contra*:** 4 ocorrências.
- **Em *solutio*:** 13 ocorrências.
- **Em resposta à objeção:** 25 ocorrências.
- **Em resposta à *quæstiuncula*:** 1 ocorrência.

Total parcial: 61 ocorrências em 32 passagens diferentes.

1.2. *DE VERITATE*

- **Em título da questão:** 4 ocorrências.
- **Em título do artigo:** 7 ocorrências.
- **Em objeção:** 62 ocorrências.
- **Em *sed contra*:** 21 ocorrências.
- **Em *responsio magistralis*:** 25 ocorrências.
- **Em resposta à objeção:** 43 ocorrências.
- **Em resposta ao *sed contra*:** 1 ocorrência.

Total parcial: 163 ocorrências em 67 passagens diferentes.

1.3. *DE MALO*

- **Em objeção:** 1 ocorrência.
- **Em *sed contra*:** 1 ocorrência.
- **Em resposta à objeção:** 1 ocorrência.
- **Em resposta ao *sed contra*:** 2 ocorrências.

Total parcial: 5 ocorrências em 5 passagens diferentes.

1.4. *SUPER AD EPHESIOS*

- **No corpo do texto:** 3 ocorrências.

Total parcial: 3 ocorrências em 1 passagem.

1.5. *SUMMA THEOLOGIÆ*

- **Em título da questão:** 1 ocorrência.
- **Em título do artigo:** 1 ocorrência.
- **Em objeção:** 11 ocorrências.
- **Em *sed contra*:** 2 ocorrências.
- **Em *responsio magistralis*:** 7 ocorrências.
- **Em resposta à objeção:** 6 ocorrências.

Total parcial: 28 ocorrências em 14 passagens diferentes.

2. RELATÓRIO GERAL DO *CORPUS THOMISTICUM*

- **Em título da questão:** 6 ocorrências.
- **Em título do artigo:** 9 ocorrências.
- **Em objeção:** 90 ocorrências.
- **Em *sed contra*:** 28 ocorrências.
- **Em *responsio magistralis/solutio*:** 45 ocorrências.
- **Em resposta à objeção:** 75 ocorrências.
- **Em resposta à *quæstiuncula*:** 1 ocorrência.
- **Em resposta ao *sed contra*:** 3 ocorrências.
- **No corpo do texto:** 3 ocorrências.

Total geral: 260 ocorrências em 119 passagens diferentes.

N.B.: Dessas 260 ocorrências, 199 correspondem ao termo *synderesis*, 30 correspondem ao termo *synderesi* e 31 correspondem ao termo *synderesim*.

APÊNDICE D – A *AUCTORITAS* NOS TRATADOS DE SANTO TOMÁS DE AQUINO SOBRE A *SYNDERESIS* E A *CONSCIENTIA*

Relacionamos abaixo apenas as passagens nas quais Santo Tomás faz uso de argumentos de *auctoritas* nos diversos artigos dos Tratados sobre a *Synderesis* e a *Conscientia* no *Corpus Thomisticum*[582], mais propriamente em:

a) *Super Sent.*, II, d. XXIV, q. II, a. 3-4.

b) *Super Sent.*, II, d. XXXIX, q. III, a. 1-3.

c) *DV.*, q. XVI, a. 1-3; q. XVII, a. 1-5.

d) *STh.*, I, q. LXXIX, a. 12-13[583].

Nós optamos por destacar em negrito, no corpo do texto, a(s) *auctoritas(tates)* citada(s) por Santo Tomás de Aquino em cada passagem dos tratados que acima elencamos. Ao final, apresentaremos algumas considerações com o propósito de sintetizar esta recolta que ora iniciamos.

---

[582] Para o *Super Sententiis*, utilizamos exclusivamente a ferramenta *on-line*: *AI Text Engine* do *Aquinas Institute, Inc.* (Green Bay, Wisconsin), versão 24.0412.1511, disponível em: https://aquinas.cc/. Isso se justifica pela ausência de uma edição crítica definitiva publicada pela *Commissio Leonina* para essa obra de Santo Tomás de Aquino. Já para o *De Veritate*, utilizamos a *Editio Leonina* e a mesma ferramenta *on-line.* No caso da *Summa Theologiæ*, baseamo-nos na *Editio Leonina*, na edição crítica publicada pela *Cambridge University Press* (que faz uso da *Editio Leonina,* e na mesma ferramenta online.

[583] Tobias Hoffmann, ao estudar a *conscientia* e a *synderesis*, menciona, além das passagens do *Corpus Thomisticum* já citadas, outras, a saber: *STh*., I-II*,* q. XIX, a. 5-6; *STh*., I-II, q. XCVI, a. 4; *Quodl.* VIII*,* q. VI, a. 3; *Quodl.* IX*,* q. VII, a. 2; *Quodl.* III, q. XII; *Super Rom.* lec. II, 3; *Super Rom.*, lec. XIV, 3. Após análise dessas passagens, verificamos que elas tratam majoritariamente da *conscientia*. Considerando que já dispomos de estudos sólidos sobre a *conscientia* desenvolvidos a partir das teses maduras de Santo Tomás, decidimos, por ora, não incluir essas passagens na elaboração deste apêndice, assim como daquelas outras em que verificamos nos apêndices anteriores nas quais o termo *synderesis* e suas variações também aparecem, mas não são aprofundadas. *Cf.* HOFFMANN, Tobias. Conscience and *Synderesis. In:* DAVIES, Braian; STUMP, Eleonore (ed.). *The Oxford Handbook of Aquinas.* Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 255-264.

1 *SUPER SENTENTIIS*

1.1 *Super Sent.,* II, d. XXIV, q. II, a. 3

Passagem 1: Objeção 1: Ad tertium sic proceditur. Videtur quod synderesis sit potentia, et non habitus. Ea enim quæ veniunt in eamdem divisionem, videntur esse unius rationis. Sed synderesis dividitur contra alias animæ potentias, scilicet contra rationalem, et concupiscibilem et irascibilem, ut patet ex ***Glossa* Hieronymi *Ezech*. I.** Ergo videtur quod sit potentia.

- *Glossa ordin.*, São Jerônimo, *Commentarii in Ezechielem*, I, 1.

Passagem 2: Objeção 2: Præterea, **Hieronymus dicit *Malach*. II,** super illud: *custodite spiritum vestrum* etc.: *spiritus dicitur, non pars animalis, quæ non percipit ea quæ sunt Dei, sed rationalis*. Hanc autem vocat synderesim. Sed rationalis pars potentiam nominat. Ergo videtur quod sit potentia.

- *Glossa ordin.*, São Jerônimo, *Commentaria in Malachiam*, II, 13ss.

Passagem 3: Objeção 3: Præterea, habitus non inscribitur nisi potentiæ. Sed **Augustinus** dicit, quod universalia juris præcepta scripta sunt in naturali judicatorio, quod est synderesis. Ergo cum universalium juris præceptorum sit aliquis habitus, videtur quod synderesis, cui inscribuntur, sit potentia quædam.

- Santo Agostinho de Hipona, *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo paruulorum*, XXV, 36.

Passagem 4: *Sed contra 2:* Præterea, 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.

- Pedro Lombardo, II *Sent.*, d. XXX, 8; d. XXXI, 1-9.

Passagem 5: *Solutio:* Respondeo dicendum, quod sicut est de motu rerum naturalium, quod omnis motus ab immobili movente procedit, ut dicit **Augustinus VIII *super Genes***. et **Philosophus probat in VII *Phys*., et VIII**, 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 frequenter decipiatur; oportet quod omnis ratio ab aliqua cognitione procedat, quæ 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, præceptis 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 potentiæ, sed per habitum, qui est quodammodo innatus menti nostræ 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, ut in **II *Post.*** dicitur. Et ideo statim cognitis terminis, cognoscuntur, ut in **I *Poster*.** dicitur. Et ideo dico, quod synderesis vel habitum tantum nominat, vel potentiam saltem subjectam habitui sic nobis innato.

- Santo Agostinho de Hipona, *De Genesi ad Litteram Libri Duodecim*, VIII, 26.
- Aristóteles, *Physica*, 241b-250b; 250b-267a.
- Aristóteles, *Analytica Posteriora*, 99b-100b.
- Aristóteles, *Analytica Posteriora*, 71a.

1.2 *Super Sent.,* II, d. XXIV, q. II, a. 4

Passagem 1: Objeção 1: Ad quartum sic proceditur. Videtur quod conscientia non sit actus. **Origenes** enim dicit, quod conscientia est spiritus corrector et pædagogus animæ, sibi sociatus, quo separatur a malis et adhæret bonis. Sed spiritus vel nominat potentiam, vel etiam ipsam essentiam animæ. Ergo videtur quod conscientia non sit actus.

- Orígenes, *Super Rom.* II.

Passagem 2: Objeção 3: Præterea, in ***Glossa Ezech*. I, dicit Hieronymus** postquam de synderesi locutus est: *hanc autem conscientiam interdum præcipitari videmus*. Ergo videtur quod conscientia sit idem quod synderesis. Sed synderesis non nominat actum, sed potentiam vel habitum. Ergo videtur quod etiam conscientia.

- *Glossa ordin.*, São Jerônimo, *Commentarii in Ezechielem*, I, 1.

Passagem 3: Objeção 5: Præterea, **Damascenus** dicit, quod conscientia est lex intellectus nostri. Sed lex intellectus est ipsa lex naturalis, quæ est habitus principiorum juris. Ergo videtur quod conscientia sit habitus, et non actus.

- São João Damasceno, *De Fide Orthodoxa*, IV, 22.

Passagem 4: *Solutio:* Respondeo dicendum, quod conscientia multis modis accipitur. Quandoque enim dicitur conscientia ipsa res conscita; et sic sumitur I Tim. I, 5: *caritas procedit de conscientia bona*. *Glossa*: *idest spes; quia ex meritis quæ conscientia tenet, motus spei insurgit*. 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 potentiæ animæ inspiciantur. Nullo autem horum modorum conscientia sumitur, secundum quod in usum loquentium venit, prout dicitur ligare vel aggravare peccatum: nullus enim ligatur ad aliquid faciendum nisi per hoc quod considerat hoc esse agendum; unde quamdam actualem considerationem rationis, per conscientiam, communiter loquentes intelligere videntur: sed quæ sit illa actualis rationis consideratio, videndum est. Sciendum est igitur, quod, sicut in **VI *Ethic*. 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 judicium assumit. Et quia universalia principia juris ad synderesim pertinent, rationes autem magis appropriatæ 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 elicitæ, est consideratio conscientiæ. 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 ei est malum, quia injustum, sive inhonestum: conclusio autem, quæ est, adulterium hoc esse vitandum, ad conscientiam pertinet, et indifferenter, sive sit de præsenti vel de præterito 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 quæ 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 hæretico, cui dictat conscientia quod prius permittat se comburi quam juret: quia ratio superior perversa est in hoc quod credit, juramentum simpliciter esse prohibitum. 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.

- Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, 1147a.

Passagem 5: Resposta à objeção 1: Ad secundum dicendum, quod judicium ad liberum arbitrium pertinet, ad conscientiam, et synderesim; sed diversimode; quia ad liberum arbitrium pertinet judicium quasi participative, quia per se voluntatis non est judicare; unde ipsum judicium electionis liberi arbitrii est: sed judicium per se vel est in universali, et sic pertinet ad synderesim; vel est in particulari, tamen infra limites cognitionis persistens, et pertinet ad conscientiam; unde tam conscientia quam electio, conclusio quædam est particularis vel agendi vel fugiendi; sed conscientia conclusio cognitiva tantum, electio conclusio affectiva: quia tales sunt conclusiones in operativis, ut in **VI *Ethic.*** dicitur.

- Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, 1142a.

1.3 *Super Sent.*, II, d. XXXIX, q. III, a. 1

Passagem 1: Objeção 1: Ad primum sic proceditur. Videtur quod superior scintilla rationis possit extingui. Error enim rationis extinctio ejus dicitur, quia tenebræ comparatur. Sed hanc scintillam rationis contingit errare, ut patet in ***Glossa* Hieronymi *Ezech*. I**, ubi præter verba quæ in littera inducuntur, paulo post subdit: *hanc autem conscientiam sæpe præcipitari videmus*. Ergo superior scintilla rationis potest extingui.

- *Glossa ordin.*, São Jerônimo, *Commentarii in Ezechielem*, I, 1.

Passagem 2: Objeção 4: Præterea, **Philosophus dicit in VI *Ethic*.,** quod mali, scilicet qui habitum vitii jam acquisiverunt, ignorantiam finis habent. Sed non potest fieri murmur quantum ad actum, nisi secundum quod cognoscitur deviatio a fine. Ergo videtur quod in illis quorum potentiæ per hujusmodi habitus corruptæ sunt, hujusmodi murmur cesset; et ita scintilla rationis in eis extinguatur.

- Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, 1151a.

Passagem 3: *Solutio:* Respondeo dicendum, quod, secundum **Dionysium**, divina sapientia conjungit prima secundorum ultimis primorum, quia, ut in ***Lib. de causis*** ostenditur, in ordine creatorum oportet quod consequens præcedenti similetur, nec hoc potest esse nisi secundum quod aliquid participat de perfectione ejus; quod quidem inferiori modo est in secundo ordine creaturarum quam in primo; unde hoc quod inferior creatura de similitudine superioris participat, est supremum in inferiori et ultimum in superiori, quia est deficientius receptum quam in superiori sit. Inter creaturas autem talis est ordo ut primo sit angelus, et secundo sit rationalis anima. Et quia rationalis anima corpori conjuncta est; ideo cognitio debita

sibi secundum suum proprium ordinem, est cognitio quæ a sensibilibus in intelligibilia procedit, et non pervenit in cognitionem veritatis nisi inquisitione præcedente, et ideo cognitio sua rationalis dicitur. Quia vero angelus simpliciter incorporeus est, nec corpori unitur; cognitio naturæ suæ debita est ut simpliciter sine inquisitione veritatem apprehendat: propter quod intellectualis natura nominatur. Oportet ergo quod in anima rationali, quæ 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, quæ etiam secundum quod in operativis est, synderesis dicitur: et hæc virtus scintilla convenienter dicitur, quod sicut scintilla est modicum ex igne evolans; ita hæc virtus est quædam modica participatio intellectualitatis, respectu ejus quod de intellectualitate in angelo est: et propter hoc etiam superior pars rationis scintilla dicitur quia in natura rationali supremum est; unde et Hieronymus dicit quod per aquilam significatur quæ cetera animalia in volando transcendit; ita et hæc virtus transcendit rationabilem, quæ per hominem significatur, et concupiscibilem quæ per vitulum, et irascibilem quæ per leonem. Sicut autem non contingit in speculativis intellectum errare circa cognitionem primorum principiorum, quin semper repugnet omni ei quod contra principia dicitur; ita etiam non contingit errare in practicis in principiis primis; et propter hoc dicitur, quod hæc superior rationis scintilla quæ synderesis est, extingui non potest, sed semper repugnat omni ei quod contra principia naturaliter sibi indita est.

- Dionísio Areopagita, *De Divinis Nominibus*, VII, §3.
- Proclo (Pseudo-Aristóteles), *Liber de Causis*, prop. 30.

Passagem 4: Resposta à objeção 2: Ad secundum dicendum, quod synderesis est aliud a superiori parte rationis, quia est supra totam rationem, ut Hieronymus dicit in ***Glossa*** inducta; unde non sequitur quod, si in ratione sit peccatum, in synderesi sit peccatum.

- *Glossa ordin.*, São Jerônimo, *Commentarii in Ezechielem*, I, 1.

Passagem 5: Resposta à objeção 4: Ad quartum dicendum, quod ignorantia malorum qua finem ignorant, non est ignorantia opposita scientiæ universali: quia si a malo quæreretur, utrum bonum esset fornicari, diceret quod non: sed habet ignorantiam finis oppositam scientiæ 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 tamquam per se bonum, ut cum muliere delectetur; et ideo propter inclinationem habitus et impetum passionis non percipitur mente synderesis murmur, quia anima est quasi inebriata passione. Unde etsi exterius contrarium proferat, non tamen mens sua interius ita tenet; sicut ebrii dicunt verba sapientum exterius, quæ tamen interius non intelligunt: et est exemplum **Philosophi in VII *Ethic***., in hac materia loquentis.

- Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, 1147a.

1.4 *Super Sent.*, II, d. XXXIX, q. III, a. 2

Passagem 1: Objeção 2: Præterea, illud quod est naturale, est idem apud omnes et semper. Sed, secundum **Basilium**, conscientia est naturale judicatorium. Ergo conscientia semper manet in sua rectitudine, et ita non errat.

- São Basílio Magno, *Homilia* XII, *In principium Proverbiorum*, n. 9.

Passagem 2: Objeção 3: Præterea, illud quod est primum in aliquo ordine, oportet esse fixum et stans: omnis enim motus procedit ab immobili, ut dicit **Augustinus**. Sed lex est

dirigens in omnibus actibus humanis. Ergo lex immobiliter rectitudinem continet. Sed conscientia est lex intellectus nostri, ut dicit **Damascenus**. Ergo conscientia semper recta est, et nunquam errat.

- Santo Agostinho de Hipona, *De Genesi ad Litteram Libri Duodecim*, VIII, 21.
- São João Damasceno, *De Fide Orthodoxa*, IV, 22.

Passagem 3: Objeção 4: Præterea, conscientia scientia quædam est. Sed scientia semper verorum est, ut patet **I *Poster*.** Ergo nec conscientia errare potest.

- Aristóteles, *Analytica Posteriora*, 71b; 73a.

Passagem 4: Objeção 5: Præterea, ut dicitur **VII *Ethic*.,** 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.

- Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, 1147a.

Passagem 5: *Sed contra:* Sed contra, *Ezech*. I, in ***Glossa*** Hieronymus dicit: *conscientiam interdum præcipitari videmus*. Sed præcipitium ejus est ipsius error. Ergo conscientia quandoque errat.

- *Glossa ordin.*, São Jerônimo, *Commentarii in Ezechielem*, I, 1.

Passagem 6: *Solutio:* Respondeo dicendum, quod sicut ex prædictis 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. Hæc autem principia agendorum naturaliter cognita ad synderesim pertinent, sicut Deo esse obediendum, et similia. Sicut autem in scientiis demonstrativis ex principis 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***, ex principiis communibus in conclusionem hujus operis determinati venit mediantibus quibusdam principiis propriis et determinatis. Hæc 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 hæreticus errat in hoc quod credit omne juramentum esse illicitum. Et hæc principia determinata pertinent ad rationem superiorem vel inferiorem; veritas autem conclusionis dependet ex utrisque principiis: et ideo cum conscientia sit quædam conclusio sententians quid bonum sit fieri vel dimitti, ut patet ex his quæ dicta sunt supra, dist. XXIV, quæst. III, art. 3, contingit in conscientia errorem esse propter hoc quod ratio decipitur in principiis appropriatis; sicut conscientia hæretici 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.

- Aristóteles, *De Anima*, 431b.

Passagem 7: Resposta à objeção 3: Ad tertium dicendum, quod conscientia non est prima lex et primum dirigens in humanis actibus, sed quasi quædam applicatio primæ legis, scilicet principiorum communium, ad actus particulares: propter quod a **Damasceno lex intellectus** dicitur; unde non oportet quod semper sit recta.

- São João Damasceno, *De Fide Orthodoxa*, IV, 22.

1.5 *Super Sent.*, II, d. XXXIX, q. III, a. 3

Passagem 1: Objeção 1: Ad tertium sic proceditur. Videtur quod conscientia errans non obliget. Quicumque enim non facit hoc ad quod obligatur, peccat. Sed peccatum, **ut supra** dictum est, est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei. Cum igitur conscientia et ratio errans non sit secundum legem Dei, videtur quod non obliget.

- Santo Agostinho de Hipona, *Contra Faustum*, XXII, 28.

Passagem 2: Objeção 2: Præterea, omne peccatum reducitur ad aliquod genus peccati: quia nihil est in genere quod non sit in specie, ut in **II *Topic.*** dicitur. Sed si aliquis habeat conscientiam furandi ut pascat patrem, hoc furari non reducitur ad aliquod genus peccati, ut patet in discurrendo per singula. Ergo talis non peccat: ergo talis conscientia erronea eum non obligabat.

- Aristóteles, *Topica*, 111a-111b.

Passagem 3: ***Solutio:*** Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt duæ opiniones. Quidam enim distinguunt tria genera operum. Quædam enim sunt opera per se bona; et conscientia quæ ea facienda dictat, non est errans, sed recta; unde talis conscientia simpliciter ligat, nec unquam deponenda est. Quædam vero sunt de se indifferentia, ut levare festucam, vel aliquid hujusmodi; et si conscientia talia opera dictat esse facienda, obligat ad faciendum, non simpliciter, sed manente tali conscientia; unde tenetur vel conscientiam deponere, quia erronea est, vel facere quod conscientia dictat: aliter enim peccat. Quædam vero opera sunt de se mala, sicut fornicari, mentiri, et hujusmodi: et ad hæc nullo modo conscientia obligare potest. Sed verum est quod si aliquis credat se non fornicando legem Dei contemnere, non propter hoc quod conscientia eum ad fornicandum ligat, peccat; sed quia in contemptum Dei, hoc quod dimittendum est, dimittit. Sed si diligenter videatur quomodo conscientia ligat, invenitur in omnibus ligare, ut alia opinio dicit. Conscientia enim quoddam dictamen rationis est. Voluntas autem non movetur in aliquid appetendum, nisi præsupposita aliqua apprehensione: objectum enim voluntatis est bonum vel malum, secundum quod est imaginatum vel intellectum. Intentionem autem boni vel mali ratio ipsa demonstrat. Unde cum actus voluntatis ex objecto specificetur, oportet quod secundum rationis judicium et conscientiæ, voluntatis actus procedat: et per modum istum conscientia ligare dicitur: quia scilicet si aliquis fugiat per voluntatem quod ratio bonum dictat, est ibi fuga boni, quæ fuga malum est: quia voluntas fugit illud ac si esset bonum secundum rationem, propter tristitiam aliquam secundum sensum: et similiter si ratio diceret aliquod bonum esse malum, voluntas non potest in illud tendere, quin mala sit: tendit enim in illud, ut ostensum est a ratione, et ita ut in malum simpliciter, propter apparens bonum secundum sensum: et ideo sive ratio sive conscientia recte judicet, sive non, voluntas obligatur hoc modo, quod si judicium vel dictamen rationis, quod est conscientia, non sequitur actus voluntatis, inordinatus est; et hoc est obligare, scilicet astringere voluntatem, ut non possit sine deformitatis nocumento in aliud tendere, sicut ligatus non potest ire. Sciendum tamen, quod aliter ligat conscientia errans, aliter conscientia recta. Conscientia enim recta obligat simpliciter et per se: hoc enim quod est per ipsam dictatum, est in se bonum, et ex judicio rationis bonum apparet; unde si non fiat, malum est; et si fiat, bonum est. Sed conscientia erronea non obligat nisi per accidens, et secundum quid: si enim dictet aliquid esse faciendum, illud fieri in se consideratum, non est bonum necessarium ad salutem, sed apprehenditur ut bonum: et ideo cum non liget nisi secundum quod est bonum, non obligatur voluntas per se ad hoc, sed per accidens, scilicet ratione apprehensionis, qua judicatur bonum: et ideo si fiat aliquid quod est secundum se malum, quod errans ratio judicat bonum, peccatum non evitat; si autem non fiat, peccatum incurritur: quia unus defectus bonitatis sufficit ad hoc quod aliquid dicatur malum, sive desit

bonitas quæ est per accidens, secundum quod res apprehenditur in ratione boni, sive bonitas quæ est rei per se; sed si sit altera tantum, scilicet quæ est per accidens, non propter hoc erit actus bonus. Et ista solutio accipitur ex verbis **Philosophi in VI *Ethic*.**, ubi quæritur, utrum dicatur aliquis incontinens ex hoc quod per passionem discedit a qualicumque ratione, sive recta sive non recta, vel dicatur incontinens propter hoc quod discedat a ratione recta; et solvit, quod dicitur incontinens per se et simpliciter propter hoc quod discedit a ratione recta; sed dicitur per accidens incontinens ex hoc quod discedit etiam a qualicumque ratione, sive recta sive non recta.

- Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, 1145b-1147b.

2 *DE VERITATE*

2.1 *DV.*, q. XVI, a. 1

Passagem 1: Objeção 1: Quæstio est de synderesi. Et quæritur utrum synderesis sit potentia, vel habitus. Et videtur quod sit potentia. Ea enim quæ veniunt in eamdem divisionem, sunt eiusdem generis. Sed synderesis dividitur contra rationabilem, irascibilem et concupiscibilem in *Glossa* Hieronymi *Ezech*. I 9. Cum igitur irascibilis et concupiscibilis et rationalis sint potentiæ, synderesis potentia erit.

- *Glossa ordin.*, São Jerônimo, *Commentarii in Ezechielem*, I, 1.

Passagem 2: Objeção 5: Præterea, habitui non inscribitur aliquid, sed potentiæ tantum. Sed **universalia principia iuris dicuntur inscribi synderesi**. Ergo ipsa potentiam nominat absolute.

- Santo Agostinho de Hipona, como relatam Santo Tomás de Aquino, *Super Sent*., II, d. XXIV, q. II, a. 3; e Santo Alberto Magno, *Summa De Homine*, q. LXXI, a. 1, e q. *De synderesi*, *Vat. lat. 781*, f. 37ra. Embora o texto exato de Santo Agostinho de Hipona não seja encontrado literalmente, podem ser comparados os textos *De Libero Arbitrio*, II, 10; e *De Trinitate* XIV, 15.

Passagem 3: Objeção 8: Præterea, ut dicitur in **IV *Metaphys.***, ratio quam significat nomen, est definitio. Ergo illud quod non est hoc modo unum quo definibile est, uno nomine nominari non potest; sed aggregatum ex subiecto et accidente, ut hoc quod dico: homo albus, definiri non potest, ut probatur **VII *Metaph.*** Et sic etiam nec aggregatum ex potentia et habitu; ergo non potest potentia cum habitu uno nomine significari.

- Aristóteles, *Metaphysica*, 1012a23.
- Aristóteles, *Metaphysica*, 1029b27.

Passagem 4: Objeção 9: Præterea, superior ratio potentiam nominat absolute. Sed synderesis est idem quod superior ratio, ut videtur: ut enim dicit **Augustinus in *Lib. de libero arbitrio:*** *in naturali iudicatorio, quod nos synderesim dicimus, adsunt quædam regulæ et lumina virtutum, et vera et incommutabilia*. Incommutabilibus autem rationibus adhærere, secundum **Augustinum, XII *De Trinitate***, est superioris rationis. Ergo synderesis est potentia absolute.

- Santo Agostinho de Hipona, *De Libero Arbitrio*, II, 10.
- Santo Agostinho de Hipona, *De Trinitate*, XII, 7.

Passagem 5: Objeção 10: Præterea, secundum **Philosophum in II *Ethic*.,** 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.

- Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, 1105b20.

Passagem 6: Objeção 11: Præterea, **contraria non possunt esse in eodem.** Sed nobis est **fomes innatus,** qui semper inclinat ad malum. Ergo in nobis non potest esse aliquis habitus semper inclinans ad bonum: et ita synderesis, quæ semper inclinat ad bonum, non est habitus, vel potentia cum habitu, sed potentia absolute.

- Aristóteles, *Metaphysica*, 1011b21.
- Pedro Lombardo, II *Sent.*, d. XXX, 8.

Passagem 7: Objeção 12: Præterea, ad operandum sufficit potentia et habitus. Si ergo synderesis sit potentia cum habitu innato, cum synderesis inclinet ad bonum, homo sufficiens erit ex puris naturalibus ad bene operandum; quod videtur esse **Pelagii hæresis.**

- Santo Agostinho de Hipona, *De hæresibus* 88, como mencionado por Santo Tomás de Aquino, por exemplo, em *STh.*, I-II, q. C, a. 10, arg. 3, e no mesmo lugar, q. CIX, a. 4, *sed contra*.

Passagem 8: Objeção 13: Præterea, 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, quæ 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.

- *Cf.* Pseudo-Santo Agostinho, *De spiritu et anima*, 9.

Passagem 9: Objeção 14: Præterea, si synderesis nominat potentiam cum habitu, hoc non est nisi cum habitu innato; si enim cum habitu acquisito vel infuso, possibile esse synderesim amittere. Sed synderesis non nominat habitum innatum. Ergo nominat potentiam absolute. Probatio mediæ. Omnis habitus qui præsupponit aliquem actum temporalem, non est habitus innatus. Sed synderesis præsupponit actum temporalem: **est enim synderesis remurmurare malo, et instigare ad bonum;** quod esse non potest, nisi prius actualiter cognoscatur bonum et malum. Ergo synderesis præexigit actum temporalem.

- Como dizem os '*Sancti et Glosæ*', segundo São Boaventura de Bagnoregio, *Super Sent.*, II, d. XXXIX, a. II, q. 3.

Passagem 10: Objeção 15: Præterea, officium synderesis videtur esse iudicare; unde et **naturale iudicatorium** dicitur. Sed liberum arbitrium a iudicando nomen accepit. Ergo synderesis est idem quod liberum arbitrium. Sed liberum arbitrium est potentia absolute. Ergo et synderesis.

- São Basílio Magno, *Homilia* XII, *In principium Proverbiorum*, n. 9.

Passagem 11: Objeção 16: Præterea, 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 potentiæ superinductus specialem potentiam constitueret. Ergo est compositio naturalis. Sed in naturali compositione compositum est aliud a componentibus, ut probatur **VII *Metaphys*.** Ergo synderesis nec erit potentia nec habitus, sed aliquid præter hæc; quod esse non potest. Relinquitur igitur quod sit potentia absolute.

- Aristóteles, *Metaphysica*, 1041b11.

Passagem 12: *Sed contra* 1: Sed contra. Si synderesis sit potentia, oportet quod sit potentia rationalis. **Rationales autem potentiæ se habent ad opposita.** Ergo synderesis ad opposita se habebit; quod patet esse falsum, quia semper instigat ad bonum, et nunquam ad malum.

- *Cf.* Aristóteles, q. V, a. 2, linha 13, na nota.

Passagem 13: *Sed contra* 2: Præterea, si synderesis sit potentia, aut est eadem cum ratione, aut alia. Sed non est eadem, quia contra rationem dividitur in *Glossa* Ieronymi, *Ezech*.

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.

- *Glossa ordin.*, São Jerônimo, *Commentarii in Ezechielem*, I, 1.

Passagem 14: *Sed contra* 3: Præterea, fomes semper inclinat 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, quæ in pueris habitualis est, secundum **Augustinum**, in adultis vero actualis, fomes esse dicitur. Ergo et synderesis est habitus.

- Pedro Lombardo, II *Sent.*, dist. XXX, 9, *cf.* Santo Agostinho de Hipona, *De peccato merito et remissione* II, 4, segundo Santo Tomás de Aquino, *STh.*, I-II, q. LXXXII, a. 1, sc.

Passagem 15: *Sed contra* 4: Præterea, 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 potentiæ motivæ, sufficienter dividuntur per irascibilem, concupiscibilem et rationabilem, contra quas dividitur synderesis, **ut prius, argum. I, dictum est.** Ergo synderesis nullo modo est potentia.

- *Glossa ordin.*, São Jerônimo, *Commentarii in Ezechielem*, I, 1.

Passagem 16: *Sed contra* 5: Præterea, sicut in parte operativa animæ synderesis nunquam errat, ita in parte speculativa intellectus principiorum nunquam errat. Sed intellectus principiorum est habitus quidam; ut patet per **philosophum in VI *Ethic*.** Ergo et synderesis quidam habitus est.

- Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, 1141a7.

Passagem 17: *Responsio magistralis*: Responsio. Dicendum, quod circa hanc quæstionem diversæ 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 eamdem 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. Sicut enim dicit **Dionysius in VII cap. *De Divinis Nominibus***, divina sapientia coniungit fines primorum principiis secundorum; naturæ enim ordinatæ 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 naturæ, imperfecte illud participans. Natura autem humanæ animæ est infra naturam angelicam, si consideremus naturalem modum cognoscendi utriusque. Naturalis enim modus cognoscendi et proprius naturæ angelicæ est, ut veritatem cognoscat sine inquisitione et discursu; humanæ vero animæ 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 angelicæ naturæ; 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. 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 naturales

præexistere in eorum præconceptione, quam etiam secundum **theologos**, qui ponunt angelos Deo in spiritualibus officiis ministrare, secundum quæ ordines distinguuntur. Unde et in natura humana, in quantum 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 practicæ sive speculativæ, cum principia oporteat esse certiora et stabiliora. Unde et hanc cognitionem oportet homini naturaliter inesse, cum hæc quidem cognitio sit quasi seminarium quoddam totius cognitionis sequentis; et in omnibus naturis sequentium operationum et effectuum quædam naturalia semina præexistant. Oportet etiam hanc cognitionem habitualem esse, ut in promptu existat ea uti cum fuerit necesse. Sicut igitur humanæ animæ est quidam habitus naturalis quo principia speculativarum scientiarum cognoscit, quem vocamus intellectum principiorum; ita etiam in ea est quidam habitus naturalis primorum principiorum operabilium, quæ 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.** 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.

- *e.g.:* Guilherme de Auxerre, *Summa Aurea*, II, tr. XII, q. 1 (f. 65vb).
- *e.g.:* Alexandre de Hales, *Summa Theologiæ*, I-II, n. 418 (p. 493).
- *e.g.:* Santo Alberto Magno, *Summa De Homine*, q. 71, a. 1.
- Dionísio Areopagita, VII, §3, segundo a tradução de Sarraceno (Dionísio, 407).
- Platão (*cf.* Nemésio de Emesa, *De Natura Hominis*, XLIV, conforme referenciado por Santo Tomás de Aquino, *STh.*, I, q. CX, a. 1); Aristóteles, *Metaphysica*, 1073a32 e Avicena, *Metaph*., IX, 3-4 (f. 104), conforme referenciado por Santo Tomás de Aquino, *STh.*, I, q. CX, a. 1.
- *Cf. STh.*, I, q. CX, a. 1.
- Santo Agostinho de Hipona, conforme citado por Santo Tomás, *Super Sent.*, II, d. XXIV, q. II, a. 3, e por Santo Alberto Magno, *Summa De Homine*, q. LXXI, a. 1, bem como na q. *De synderesi* (*Vat. lat. 781*, f. 37ra). Embora o texto exato não seja encontrado literalmente em Santo Agostinho de Hipona, podem ser consultados como referência: *De Libero Arbitrio*, II, 10; e *De Trinitate*, XIV, 15.
- *Cf.* q. XV, a. 1.

Passagem 18: Resposta à objeção 8: Ad octavum dicendum, quod homo albus non potest definiri definitione proprie dicta, qualis est definitio substantiarum quæ significat unum per se; sed potest definiri definitione quadam secundum quid, in quantum ex accidente et subiecto fit unum secundum quid. Et talis unitas sufficit ad hoc quod unum nomen possit imponi; unde etiam ibidem philosophus, dicit, quod subiectum cum accidente uno nomine nominari potest.

- Aristóteles, *Metaphysica*, 1029b27.

Passagem 19: Resposta à objeção 9: 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 quædam quæ pertinent ad rationes æternas, ut hoc quod est Deo esse obediendum; quædam vero quæ 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 naturæ; et sic divina incommutabilia sunt. Et hoc modo ratio superior incommutabilibus dicitur inhærere. Dicitur etiam aliquid immutabile per necessitatem veritatis, quamvis etiam sit circa res secundum naturam mutabiles, sicut ista veritas: **omne totum maius est sua parte,** incommutabilis est etiam in mutabilibus rebus. Et hoc modo synderesis incommutabilibus inhærere dicitur.

- Pedro Hispano, *Summulæ Logicales*, tr. V, n. 7; e Guilherme de Auxerre, *Summa Aurea*, III, tr. III, c. 1 (f. 13 1vb).

Passagem 20: Resposta à objeção 13: Ad decimumtertium 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 potentiæ animæ tam activæ quam passivæ sit operatio aliqua, quælibet potentia animæ esset activa. Cognoscitur autem earum distinctio per comparationem potentiæ ad obiectum. Si enim obiectum se habeat 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 potentiæ vegetabilis animæ sunt activæ, quia alimentum transmutatur per animæ potentiam tam in nutriendo quam in augendo et etiam quam in generando; sed potentiæ sensitivæ omnes sunt passivæ,** 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 in 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 quæ habitui naturali subiicitur, magis videtur esse potentia passiva quam activa. Dato autem quod sit potentia activa, ulterius non recte procedit: non enim in anima sunt duæ formæ, sed una tantum, quæ 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 animæ. Nec etiam verum est quod ratio inferior fundetur super essentiam animæ secundum illam habitudinem qua est forma corporis; sic enim fundantur in essentia animæ solummodo illæ **potentiæ quæ sunt organis affixæ**, 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 eamdem cum habitu sibi inhærente.

- Aristóteles, *De Anima*, 417a.
- *Cf.* Santo Tomás de Aquino, *Super Sent.*, III, d. XV, q. II, a. 1, qc. 2, onde, ao usar os mesmos termos, acrescenta: "*ut quidam dicunt*". *Cf.* Santo Alberto Magno, *Super Sent.*, III, d. XV, a. 3.

2.2 *DV.*, q. XVI, a. 2

Passagem 1: Objeção 1: Secundo quæritur utrum synderesis possit peccare. Et videtur quod sic. Quia dicitur in ***Glossa* Ieronymi post mentionem de synderesi factam *Ezech*. I, 9: *hanc interdum præcipitari videmus.*** Sed præcipitatio in operabilibus nihil est aliud quam peccatum. Ergo synderesis peccare potest.

- *Glossa ordin.*, São Jerônimo, *Commentarii in Ezechielem*, I, 1; e Guilherme de Auxerre, *Summa Aurea*, II, tr. XII, q. 1 (f. 65vb).

Passagem 2: Objeção 2: Præterea, cum peccare non sit habitus, proprie loquendo, neque potentiæ, sed hominis, quia **actus singularium sunt;** dicitur tamen aliquis habitus vel potentia peccare, secundum quod per actum alicuius habitus vel potentiæ homo inducitur ad peccandum. Sed per actum synderesis homo inducitur ad peccandum quandoque: quia dicitur Ioan. XVI, 2: *venit hora ut omnis qui interficit vos, arbitretur se obsequium præstare 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 peccat.

- Aristóteles, *Metaphysica*, 981a16, como citado por Santo Tomás de Aquino, *Super Metaph.*, lec. V, 3, in fine, *cf.* Pseudo-Beda, *Sententiæ sive axiomata philosophica*, sect. 1.

Passagem 3: Objeção 3: Præterea, **Hierem. III, 16,** dicitur *filii Mempheos constupraverunt te usque ad verticem*. Vertex autem est superior pars animæ, ut dicit ***Glossa*, super illud Ps. VII, 17:** *in verticem ipsius iniquitas eius descendet*; et sic ad synderesim pertinet, quæ est supremum in anima. Ergo synderesis etiam a Dæmonibus per peccatum constupratur.

- Mais corretamente, *Jr* II, 16.
- *Glossa* de Pedro Lombardo, *Super Ps.* VII, 17, *cf.* Guilherme de Auxerre, *Summa Aurea*, II, tr. XII, q. 1 (f. 65vb).

Passagem 4: Objeção 4: Præterea, potentia rationalis se habet ad opposita, secundum **Philosophum**. Sed synderesis est rationalis potentia. Ergo se habet ad opposita: ergo potest bonum facere, et peccare.

- Aristóteles, *Metaphysica*, 1046b4.

Passagem 5: Objeção 5: Præterea, **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.

- *Cf.* Aristóteles, *Topica*, 111a14.

Passagem 6: Objeção 7: Præterea, pœna respondet culpæ. Sed **anima tota punietur in damnatis, etiam secundum synderesim.** Ergo etiam synderesis peccat.

- *Glossa ordin.*, São Jerônimo, *Commentarii in Ezechielem*, I, 1.

Passagem 7: *Responsio magistralis*: Responsio. Dicendum, quod natura in omnibus suis operibus bonum intendit, et conservationem eorum quæ per operationem naturæ fiunt; et ideo in omnibus naturæ 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 quæ 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, quæ est cognitio primorum principiorum universalium, ad quæ omnia illa cognita examinantur, et ex quibus omne verum approbatur, et omne falsum respuitur. In quibus si aliquis error posset accidere nulla certitudo in tota cognitione sequenti inveniretur. 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 hæc est **synderesis, cuius officium est remurmurare malo, et inclinare ad bonum;** et ideo concedimus quod in ea peccatum esse non potest.

- Aristóteles, *Physica*, 189a19, segundo a tradução antiga (*Urbin. lat. 206*, f. 9v).

- Aristóteles, *Physica*, 258b10, conforme referenciado por Santo Tomás de Aquino, *Super Sent.*, I, d. VIII, q. III, a. 1, sc.
- Como dizem os '*Sancti et Glosæ*', segundo São Boaventura de Bagnoregio, *Super Sent.*, II d. XXXIX, a. II, q. 3.

Passagem 8: Resposta à objeção 7: Ad septimum dicendum, quod Augustinus, **XII *De Trinit.***, 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 pœna respondet directe personæ, et non potentiæ, nisi in quantum potentia est personæ: pro peccato enim quod homo una sui parte commisit, ipsa persona hominis pœnam meretur quantum ad omnia quæ in persona continentur. Unde etiam et in iudicio sæculari, pro homicidio, quod homo manu committit, non sola manus punitur.

- Santo Agostinho de Hipona, *De Trinitate*, XII, 12.

2.3 *DV.*, q. XVI, a. 3

Passagem 1: Objeção 1: Tertio quæritur utrum synderesis in aliquibus extinguatur. Et videtur quod sic. In Psalm. **super illud:** corrupti sunt, et abominabiles facti sunt. Dicit *Glossa*: corrupti, id est omni lumine rationis privati. Sed lumen synderesis est lumen rationis. Ergo synderesis in aliquibus extinguitur.

- *Sl* XIII, 1.
- *Glossa* de Pedro Lombardo.

Passagem 2: Objeção 3: Præterea, secundum philosophum in **VII *Ethic.*** 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.

- Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, 1151a14.

Passagem 3: Objeção 4: Præterea, *Proverb*. XVIII, 3: *impius, cum in profundum peccatorum venerit, contemnet*: quod cum accidit, synderesis suum locum non tenet, ut dicit **Hieronymus in *Glossa Ezech*. I, 9.** Ergo synderesis in quibusdam extinguitur.

- *Glossa ordin.*, São Jerônimo, *Commentarii in Ezechielem*, I, 1.

Passagem 4: *Sed contra* 1: Sed contra, ***Isaiæ* ult.**: *vermis eorum non morietur*; et exponitur secundum **Augustinum** de verme conscientiæ qui est conscientiæ remorsus; sed remorsus conscientiæ causatur ex hoc quod synderesis remurmurat malo. Ergo synderesis non extinguitur.

- *Is* LXVI, 24.
- Santo Agostinho de Hipona, *De Civitate Dei*, XXI, 9.

Passagem 5: *Sed contra* 2: Præterea, in peccatis profundissimum locum tenet desperatio, quæ est peccatum in spiritum sanctum. Sed etiam in desperatis synderesis non extinguitur, ut patet per **Hieronymum in *Glossa* super *Ezech*.,** qui dicit, quod synderesis nec etiam in Cain extincta est, quem tamen constat desperatum fuisse per hoc quod dixit Genes., IV, 13: *maior est iniquitas mea*, *quam ut veniam merear. Ergo idem quod prius*.

- *Glossa ordin.*, *Ez*. I, 9, *cf. Glossa ordin.*, São Jerônimo, *Commentarii in Ezechielem*, I, 1.

Passagem 6: *Responsio magistralis*: Responsio. Dicendum quod synderesim extingui, potest intelligi dupliciter. Uno modo quantum ad ipsum lumen habituale; et sic impossibile est quod synderesis extinguatur: 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 animæ, cum per hoc sit intellectualis; de quo dicitur in ***Psalm.*: *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 actum synderesis extingui in non habentibus usum liberi arbitrii, neque aliquem usum rationis: et hoc propter impedimentum proveniens ex læsione organorum corporalium, 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 concupiscentiæ aut alterius passionis ita rationem absorbet, ut in eligendo universale synderesis iudicium ad particularem actum non applicetur. Sed hoc non est extingui synderesim simpliciter, sed secundum quid tantum. Unde simpliciter loquendo, concedimus quod synderesis nunquam extinguitur.

- *Sl* IV, 7.
- *Sl* IV, 6.

2.4 *DV.*, q. XVII, a. 1

Passagem 1: Objeção 1: Quæstio est de conscientia. Et primo quæritur utrum sit potentia, vel habitus, vel actus. Et videtur quod sit potentia. Dicit enim **Hieronymus in *Glossa Ezech*., cap. I, 9,** postquam de synderesi mentionem fecerat: *hanc conscientiam interdum præcipitari videmus*; ex quo videtur quod idem sit conscientia quod synderesis. Sed synderesis aliquo modo est potentia. Ergo et conscientia.

- *Glossa ordin.*, São Jerônimo, *Commentarii in Ezechielem*, I, 1; e Guilherme de Auxerre, *Summa Aurea*, II, tr. XII, q. 1 (f. 65vb).

Passagem 2: Objeção 2: Præterea, nihil est subiectum vitii nisi potentia animæ. Sed conscientia est subiectum inquinationis peccati, ut patet ad *Titum*, I, 15: ***inquinata est** eorum mens et conscientia*. Ergo conscientia est potentia.

- *Cf.* Pseudo-Ambrósio, *Super Tit.* I, 15.

Passagem 3: Objeção 4: Præterea, conscientia **dicitur** esse dictamen rationis, 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.

- *Cf.* Santo Alberto Magno, q. *De conscientia* (*Vat. lat. 781*, f, 4vb), "*secundum quod a quibusdam describitur*", assim como Santo Tomás de Aquino, *Super Sent.*, II, d. XXIV, q. II, a. 4.

Passagem 4: Objeção 5: Præterea, **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.

- São Basílio Magno, *Homilia* XII, *In principium Proverbiorum*, n. 9.

Passagem 5: Objeção 8: Præterea, **Origenes** dicit, quod conscientia est *spiritus correptor et pædagogus animæ sociatus, quo separatur a malis, et adhæret bonis*. Sed spiritus nominat potentiam animæ, vel etiam essentiam. Ergo conscientia aliquam potentiam animæ nominat.

- Orígenes, *Super Rom.* II, 9, citado literalmente por Santo Alberto Magno, q. *De conscientia* (*Vat. lat. 781*, f. 37vb).

Passagem 6: Objeção 2: Præterea, 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 *Ethic*.,** 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 *Ethic***. Non autem respicit agibilia singularia, quia cum sint infinita, non potest eorum esse ratio; et iterum sequeretur quod prudentia augeretur, per se loquendo, secundum considerationem plurimorum actuum singularium, quod non videtur esse verum; conscientia autem respicit opera singularia. Ergo conscientia non est prudentia.

- Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, 1140a1.
- Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, 1140b4; 20; citado literalmente por Santo Alberto Magno, *Super Ethic.*, II, l, 4 (ed. Col. XIV, p. 109).

Passagem 7: Objeção 5: Præterea, habitus, secundum **Philosophum**, ex multis actibus acquiritur. Sed ex uno actu quis habet conscientiam. Ergo conscientia non est habitus.

- Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, 1103a18sqq.

Passagem 8: Objeção 6: Præterea, conscientia pœna est in damnatis, ut habetur **I*Corinth*. III, 13, ss.,** in ***Glossa***. Sed habitus non est pœna, sed magis perfectio habentis. Ergo conscientia non est habitus.

- Mais corretamente II*Cor.* I, 12; *Glossa* de Pedro Lombardo, *Super* II*Cor.* I, 12, extraído de Santo Agostinho de Hipona, *Enarrationes in Psalmos* LIII, 6, n. 8.

Passagem 9: *Sed contra* 1: 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.

- São João Damasceno, *De Fide Orthodoxa*, IV, 22.
- Santo Agostinho de Hipona, conforme citado por Santo Tomás, *Super Sent.*, II, d. XXIV, q. II, a. 3, e por Santo Alberto Magno, *Summa De Homine*, q. LXXI, a. 1; q. *De synderesi* (*Vat. lat. 781*, f. 37ra). Embora o texto exato não seja encontrado literalmente em Santo Agostinho de Hipona, podem ser consultados como referência: *De Libero Arbitrio* II, 10; e *De Trinitate*, XIV, 15.

Passagem 10: *Sed contra* 2: Præterea, *Roman*. II, 14, super illud, *cum enim gens quæ legem* etc., dicit Glossa: *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.

- *Glossa* de Pedro Lombardo.

Passagem 11: *Sed contra* 3: Præterea, **scientia nominat habitum conclusionis.** Sed conscientia quædam scientia est. Ergo est habitus.

- Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, 1139b31; 1141a7.

Passagem 12: *Sed contra* 5: Præterea, I Tim. I, 5: *finis præcepti 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.

- *Glossa* de Pedro Lombardo.

Passagem 13: *Sed contra* 6: Præterea, illud quod est in nobis per immissionem a Deo, videtur esse habitus infusus. Sed, secundum **Damascenum in IV Lib.**, sicut fomes est per immissionem a Dæmone, ita conscientia per immissionem a Deo. Ergo conscientia est habitus infusus.

- São João Damasceno, *De Fide Orthodoxa*, IV, 22.

Passagem 14: *Sed contra* 7: Præterea, secundum **Philosophum in II *Ethic*.,** 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 vituperamur, ut ibidem **Philosophus dicit.** Neque iterum est potentia, quia potentia non potest deponi, conscientia autem deponitur. Ergo conscientia est habitus.

- Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, 1105b20.
- Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, 1105b31, segundo a tradução de Lincolniensis (*Vat. lat. 2171*, f. 33va).

Passagem 15: *Sed contra* 2: Præterea, 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.

- *Cf.* Huguccio de Pisa, *Liber Derivationum*, *s. v. scio:* "*conscio, is, id est simul scire*" (*Paris B. N. lat.* 7625 A, f. 154ra).

Passagem 16: *Responsio magistralis*: 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 hæc videtur esse ratio; quia cum conscientiæ sit aliquis actus, circa actum autem consideretur obiectum, potentia, habitus, et ipse actus; invenitur quandoque aliquod nomen quod ad ista quatuor æquivocatur: sicut hoc nomen intellectus quandoque significat rem intellectam, sicut nomina dicuntur significare intellectus; quandoque vero ipsam intellectivam potentiam; quandoque vero habitum quemdam; quandoque etiam actum. In huiusmodi tamen nominationibus sequendus est usus loquendi; quia nominibus utendum ut plures, ut dicitur **II *Topic*.** 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 potentiæ vel habitui hoc nomen attribui proprie non potest, sed solum actui; in qua significatione sola concordant omnia quæ de conscientia dicuntur. Sciendum est enim, quod non consuevit idem nomen esse actus et potentiæ vel habitus, nisi quando actus aliquis est proprius alicuius potentiæ vel alicuius habitus; sicut videre est proprium potentiæ visivæ, et scire in actu habitus scientiæ: 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 potentiæ 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 conscientia. Nomen enim conscientiæ significat applicationem scientiæ ad aliquid; unde conscire dicitur quasi simul scire. Quælibet 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 notitiæ ad aliquem actum particularem. Applicatur autem aliqua notitia ad aliquem actum dupliciter: uno modo secundum quod consideratur an actus sit vel fuerit: alio modo secundum quod consideratur an actus sit rectus vel non rectus. Et secundum quidem primum modum applicationis dicimur habere conscientiam alicuius actus, in quantum scimus illum actum esse factum vel non factum; sicut est in communi loquendi usu, quando dicitur, hoc non est factum de conscientia mea, idest nescio vel nescivi an hoc factum sit vel fuerit. Et secundum hunc modum loquendi intelligitur quod habetur *Gen*. XLIII, 22: *non est in conscientiis nostris quis pecuniam posuerit in saccis nostris*; et *Eccle*. VII, 23: *scit conscientia tua te crebro maledixisse aliis*. Et secundum hoc dicitur conscientia testificari aliquid; *Rom*. IX, 1: *testimonium mihi perhibente conscientia mea* et cetera. Secundum vero alium modum applicationis, quo notitia applicatur ad actum, ut sciatur an rectus sit, duplex est via. Una secundum quod per habitum scientiæ dirigimur ad aliquid faciendum vel non faciendum. Alio modo secundum quod actus postquam factus est, examinatur ad habitum scientiæ, an sit rectus vel non rectus. Et hæc duplex via in operativis distinguitur secundum duplicem viam quæ 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 quæ iam facta sunt, examinamus et discutimus an recta sint, est sicut **via iudicii, per quam conclusiones in principia resolvuntur.** Secundum autem utrumque applicationis modum nomine conscientiæ 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 quæ iam acta sunt, sic dicitur conscientia accusare vel **remordere**, quando id quod factum est, invenitur discordare a scientia ad quam examinatur; defendere autem vel excusare, quando invenitur id quod factum est, processisse secundum formam scientiæ. Sed sciendum, quod in prima applicatione qua applicatur scientia ad actum ut sciatur an factum sit, est applicatio ad actum particularem notitiæ sensitivæ, ut memoriæ, 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 sapientiæ, quo perficitur superior ratio, et habitus scientiæ, quo perficitur ratio inferior; sive simul omnes applicentur, sive alter eorum tantum. Ad hos enim habitus examinamus quæ fecimus, et secundum eos consiliamur de faciendis. Examinatio tamen non solum est de factis, sed etiam de faciendis; sed consilium est de faciendis tantum.

- *Cf.* Alexandre de Hales, *Summa Theologiæ*, I-II, n. 421 (p. 496); e São Boaventura de Bagnoregio, *Super Sent.*, II, d. XXXIX, a. I, q. 1.
- *Cf.* Santo Alberto Magno, q. *De conscientia* (*Vat. lat. 781*, f. 38ra).
- Aristóteles, *Topica*, 110a16.
- Aristóteles, *cf.* q. I, a. 1, linha 95, na nota.
- *Cf. Glossa* de Pedro Lombardo, I*Cor.* IV, 4 e *Glossa interlin.* I*Cor.* IV, 4.

Passagem 17: Resposta à objeção 1: Ad primum igitur dicendum, quod cum **dicit Hieronymus:** ***hanc conscientiam præcipitari videmus***, non demonstratur ipsa synderesis, quam dixerat esse conscientiæ scintillam; sed demonstratur ipsa conscientia, de qua **supra** fecerat mentionem. Vel potest dici, quod quia tota vis conscientiæ examinantis vel consiliantis ex iudicio synderesis pendet, sicut tota veritas rationis speculativæ pendet ex principiis primis. Ideo conscientiam synderesim nominat, in quantum scilicet ex vi eius agit: et præcipue quando volebat exprimere defectum quo synderesis deficere potest: non enim deficit in universali, sed in applicatione ad singularia; et sic synderesis non in se deficit, sed quodammodo in conscientia. Et ideo in explicando defectum synderesis, synderesi conscientiam coniunxit.

- *Glossa ordin.*, São Jerônimo, *Commentarii in Ezechielem*, I, 1; e Guilherme de Auxerre, *Summa Aurea*, II, tr. XII, q. 1 (f. 65vb).
- *Glossa ordin.*, São Jerônimo, *Commentarii in Ezechielem*, I, 1; e Guilherme de Auxerre, *Summa Aurea*, II, tr. XII, q. 1 (f. 65vb).

Passagem 18: Resposta ao *sed contra* 5: Ad quintum dicendum, quod cum conscientia dicitur esse spes, est prædicatio per causam, in quantum scilicet conscientia bona facit hominem esse bonæ spei, ut ***Glossa*, ibidem,** exponit.

- *Glossa* de Pedro Lombardo.

2.5 *DV.*, q. XVII, a. 2

Passagem 1: Objeção 1: Secundo quæritur utrum conscientia possit errare. Et videtur quod non. Naturale enim iudicatorium nunquam errat; sed conscientia est naturale iudicatorium secundum **Basilium**; ergo non errat.

- São Basílio Magno, *Homilia* XII, *In principium Proverbiorum*, n. 9.

Passagem 2: Objeção 2: Præterea, conscientia addit aliquid supra scientiam: id autem quod addit, nihil diminuit de ratione scientiæ. Sed scientia nunquam errat, quia est habitus quo semper verum dicitur, ut patet in **VI *Ethic.*** Ergo nec conscientia errare potest.

- Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, 1139b15.

Passagem 3: Objeção 3: Præterea, synderesis est scintilla conscientiæ, ut dicitur in ***Glossa Ezech*. I, 9.** Ergo conscientia comparatur ad synderesim sicut ignis ad scintillam. Sed eadem est operatio et motus unius ignis et scintillæ. Ergo et conscientiæ et synderesis. Sed synderesis non errat. Ergo nec conscientia.

- *Glossa ordin.*, São Jerônimo, *Commentarii in Ezechielem*, I, 1.

Passagem 4: Objeção 4: Præterea, conscientia, secundum **Damascenum, IV *Lib.***, 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.

- São João Damasceno, *De Fide Orthodoxa*, IV, 22.
- Aristóteles, *De Anima*, 433a.

Passagem 5: Objeção 8: Præterea, spes innititur conscientiæ, sicut habetur per **Glossam** *I Tim.* I, 5 super illud: *de corde puro et conscientia bona* etc.; sed spes certissima est ut habetur *Hebr*. VI, 18 ubi dicitur *certissimum habemus solatium qui confugimus ad tenendam propositam nobis spem, quam sicut* etc.; ergo conscientia indeficientem rectitudinem habet.

- *Glossa* de Pedro Lombardo.

Passagem 6: *Responsio magistralis:* Responsio. Dicendum quod sicut **dictum est,** conscientia nihil aliud est quam applicatio scientiæ 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 quidem 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, concubitum cum ista muliere esse contra legem Dei; fiet applicatio conscientiæ concludendo, ab hoc concubitu esse abstinendum. 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 exstimat esse secundum legem Dei, vel contra, quod non est: ut **hæretici** qui credunt iuramentum esse a Deo prohibitum. Et ita error accidit in conscientia propter falsitatem quæ 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 prætermitti, et ex hoc in conclusione accidere falsitatem: ita etiam contingit in syllogismo qui in operabilibus requiritur, ut **dictum est.** Sciendum tamen, quod in quibusdam conscientia nunquam errare potest; quando scilicet actus ille particularis ad quem conscientia applicatur, habet de se universale iudicium in synderesi. Sicut enim in speculativis non contingit errare circa particulares conclusiones quæ directe sub principiis universalibus assumuntur in eisdem terminis, ut in hoc quod est, hoc totum esse maius sua parte, nullus decipitur; sicut nec in hoc, **omne totum est maius sua parte;** ita etiam nec in hoc quod est, Deum a me non esse diligendum, vel, aliquod malum esse faciendum, nulla conscientia errare potest; eo quod in utroque syllogismo, tam speculabilium quam operabilium, et maior est per se nota, utpote in universali iudicio existens; et minor etiam in qua idem de seipso prædicatur particulariter; ut cum dicitur: omne totum est maius sua parte. Hoc totum est totum. Ergo est maius sua parte.

- *Cf.* a. 1.
- *Cf.* a. 1.
- *Cf.* a. 1, ad 1, q. XVI, a. 2, ad 1.
- "*Et hæc fuit et est positio Manichæorum*", como relata São Boaventura de Bagnoregio, *Super Sent.*, III, d. XXXIX, a. II, q. 1, que os valdenses caíram no mesmo erro, relata Alain de Lille, *Contra hæreticos*, II, 18, *cf*. Moneta de Cremona, *Advers. Catharos et Waldenses*, V, 9, pars I, § 1 (ed. Romæ 1743, p. 463).
- *i.e.* "*convenientes civilitati*", segundo Santo Alberto Magno, q. *De ratione inferiori et superiori* (*Vat. lat. 781*, f. 36vb).
- *Cf.* a. 1, ad 1, q. XVI, a. 2, ad 1.
- Pedro Hispano, *Summulæ logicales*, tr. V, n. 7; e Guilherme de Auxerre, *Summa Aurea*, III, tr. III, c. 1 (f. 13 1vb).

Passagem 7: Resposta à objeção 2: Ad secundum dicendum, quod conscientia addit supra scientiam applicationem scientiæ ad actum particularem; et in ipsa applicatione potest esse error, quamvis in scientia error non 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.

- *Cf.* Santo Alberto Magno, q. *De conscientia* (*Vat. lat.* 781, f. 38ra).

2.6 *DV*., q. XVII, a. 3

Passagem 1: *Sed contra* 1: Sed contra. Eccle., VII, 23: *scit conscientia tua*; ***Glossa***: *qua iudice nemo nocens absolvitur*. Sed præceptum iudicis obligat. Ergo et conscientiæ dictamen ligat.

- *Glossa interlin.*

Passagem 2: *Sed contra* 2: Præterea, super illud Rom., XIV, 23: *omne quod non est ex fide* etc., dicit **Origenes**: *vult apostolus ut nihil dicam, nihil cogitem, nihil agam, nisi secundum conscientiam*. Ergo conscientia ligat.

- Orígenes, *Super Rom.* X, 5, citado por Rábano Mauro, *Enarrationum In Epistolas Beati Pauli*, VII, 14.

Passagem 3: *Responsio magistralis:* Responsio. Dicendum, quod conscientia procul dubio ligat. Ad videndum autem quomodo liget, sciendum est, quod ligatio metaphorice a corporalibus ad spiritualia assumpta, necessitatis impositionem importat. Ille enim qui ligatus est, necessitatem habet consistere in loco ubi ligatus est, et aufertur ei potestas ad alia divertendi. Unde patet quod ligatio non habet locum in illis quæ ex se necessaria sunt: non enim possumus dicere ignem esse ligatum ad hoc quod sursum feratur, quamvis necesse sit **sursum ipsum ferri.** Sed in his tantum necessariis ligatio locum habet quibus ab alio necessitas imponitur. Est autem duplex necessitas quæ ab alio agente imponi potest. Una quidem coactionis, per quam aliquis absolute necesse habet hoc facere ad quod determinatur ex actione agentis; alias coactio non proprie diceretur: sed magis inductio. Alia vero necessitas est conditionata, scilicet ex suppositione finis; sicut imponitur alicui necessitas ut si non fecerit hoc, non consequatur suum præmium. Prima quidem necessitas, quæ est coactionis, non cadit in motibus voluntatis, sed solum in corporalibus rebus, eo quod voluntas naturaliter est a coactione libera. Sed secunda necessitas voluntati imponi potest; ut scilicet necessarium sit ei hoc eligere, si hoc bonum debeat consequi, vel si hoc malum debeat evitare. Carere enim malo in idem computatur cum habere bonum in talibus, ut patet per **Philosophum in V *Ethicorum*.** Sicut autem necessitas coactionis imponitur rebus corporalibus per aliquam actionem, ita etiam ista necessitas conditionata imponitur voluntati per aliquam actionem. Actio autem qua voluntas movetur, est imperium regentis et gubernantis. Unde **Philosophus dicit, in V *Metaph*.,** quod rex est principium motus per suum imperium. Ita igitur se habet imperium alicuius imperantis ad ligandum in rebus voluntariis illo modo ligationis qui voluntati accidere potest, sicut se habet actio corporalis ad ligandum res corporales necessitate coactionis. Actio autem corporalis agentis numquam inducit necessitatem in rem aliam nisi per contactum ipsius actionis ad rem in quam agitur; unde nec ex imperio alicuius regis vel domini ligatur aliquis, nisi imperium attingat ipsum cui imperatur; attingit autem eum per scientiam. Unde nullus ligatur per præceptum aliquod nisi mediante scientia illius præcepti. Et ideo ille qui non est capax notitiæ præcepti, non ligatur præcepto; nec aliquis ignorans præceptum dicitur esse ligatus ad præceptum faciendum, nisi quatenus tenetur scire præceptum. Si autem non teneatur scire, nec sciat, nullo modo ex præcepto ligatur. Sicut igitur in corporalibus **agens corporale non agit nisi per contactum,** ita in spiritualibus præceptum non ligat nisi per scientiam. Et ideo, sicut est eadem vis qua tactus agit, et qua virtus agentis agit, cum tactus non agat nisi per virtutem agentis, nec virtus agentis nisi mediante tactu; ita etiam eadem vis est qua præceptum ligat et qua scientia ligat: cum scientia non liget nisi per virtutem præcepti, nec præceptum nisi per scientiam. Unde, cum conscientia nihil aliud sit quam applicatio notitiæ ad actum, constat quod conscientia ligare dicitur in vi præcepti divini.

- Aristóteles, *Topica*, 103a29, *Physica*, 192b36 *et passim*.

- Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, 1129b8.
- Aristóteles, *Metaphysica*, 1013a10.
- Aristóteles, *De Generatione et Corruptione*, 322b22.

Passagem 4: Resposta à objeção 2: Ad secundum dicendum, quod consilium dupliciter dicitur. Quandoque enim consilium nihil est aliud quam actus rationis inquirentis de agendis; et hoc consilium hoc modo se habet ad electionem sicut syllogismus vel quæstio ad conclusionem, ut patet per **Philosophum in III *Ethicor*.** Hoc autem modo acceptum consilium non dividitur contra præceptum: quia de his quæ sunt in præcepto etiam consiliamur in hunc modum; unde ex tali consilio contingit aliquem obligari. Sic autem dictum consilium invenitur in conscientia quantum ad unum modum applicationis; cum scilicet inquiritur de agendo. Alio modo dicitur consilium persuasio vel inductio ad aliquid agendum, non habens vim coactivam. Et sic consilium contra præceptum dividitur, cuiusmodi sunt amicabiles exhortationes; et ex isto etiam consilio aliquando etiam conscientia procedit. Applicatur enim aliquando scientia huius consilii ad particularem actum. Sed cum conscientia non liget nisi ex virtute eius quod in conscientia habetur, conscientia quæ ex consilio sequitur, non alio modo potest obligare quam ipsum consilium; ex quo aliquis obligatur ut non contemnat, sed non ut impleat.

- Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, 1112b20.

2.7 *DV*., q. XVII, a. 4

Passagem 1: Objeção 1: Quarto quæritur utrum conscientia erronea liget. Et videtur quod non. Quia ut dicit **Augustinus**, peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei. Ergo nihil ligat ad peccatum nisi lex Dei. Sed conscientia erronea non est secundum legem Dei. Ergo non obligat ad peccatum.

- Santo Agostinho de Hipona, *Contra Faustum*, XXII, 27, conforme a interpretação literal de Pedro Lombardo, II *Sent.*, d. XXXV, c. 1.

Passagem 2: Objeção 2: Præterea, *Rom*., XIII, 1, super illud: *omnis anima potestatibus* etc., dicit ***Glossa Augustini***, quod inferiori potestati non est obediendum contra præceptum superioris; sicut non est obediendum proconsuli, si contrarium imperator præcipiat. Sed conscientia erronea est inferior ipso Deo. Cum igitur conscientia præcipit contraria præceptis Dei, præceptum conscientiæ errantis nullo modo obligare videtur.

- *Glossa* de Pedro Lombardo, extraído de Santo Agostinho de Hipona, *Sermones ad Populum*, LXII, 8.

Passagem 3: Objeção 3: Præterea, secundum **Ambrosium,** *peccatum est transgressio legis divinæ, et cælestium inobedientia mandatorum*. Ergo quicumque deviat ab obedientia legis divinæ, peccat. Sed conscientia erronea facit deviare ab obœdientia potestatis divinæ; quando scilicet aliquis habet conscientiam faciendi illud quod est lege divina prohibitum. Ergo conscientia erronea magis inducit in peccatum observata, quam liget in peccatum si non observetur.

- Santo Ambrósio, *De paradiso*, VIII.

Passagem 4: Objeção 4: Præterea, **secundum iura,** si aliquis habet conscientiam quod uxor sua attineat sibi in aliquo gradu prohibito, et conscientia illa sit probabilis, tunc debet eam sequi etiam contra præceptum Ecclesiæ, etiam si excommunicatio addatur: si autem non sit probabilis conscientia, non ligatur ad hoc quod eam impleat, sed debet magis Ecclesiæ

obedire. Sed conscientia erronea, præcipue de per se malis, nullo modo est probabilis. Ergo talis conscientia non ligat.

- *Decretales*, V, tit. 39, c. 44 (ed. Friedberg II, 908).

Passagem 5: Objeção 7: Præterea, opus indifferens se habet ad utrumlibet. Sed quod est **ad utrumlibet,** non est necessarium fieri vel non fieri. Ergo ad opera indifferentia aliquis non obligatur ex necessitate per conscientiam.

- Aristóteles, *De Interpretatione*, 18b8, segundo a tradução de Severino Boécio (ed. Minio-Paluello, p. 14).

Passagem 6: Objeção 8: Præterea, si aliquis ex erronea conscientia contra legem Dei faciat, non excusatur a peccato. Si igitur ille etiam qui contra conscientiam sic errantem ageret, peccaret; sequeretur quod sive ageret secundum conscientiam erroneam, sive non ageret, peccatum incurreret; ergo esset **perplexus** ut peccatum evitare non posset; quod videtur impossibile, *quia nullus peccat in eo quod vitare non potest*, secundum **Augustinum**. Ergo impossibile est quod conscientia taliter errans liget.

- *Cf*. Guilherme de Auxerre, *Summa Aurea*, III, tr. ult., c. 1 (f. 240ra) e Alexandre de Hales, *Summa Theologiæ*, II-II, n. 392 (p. 391).
- Santo Agostinho de Hipona, *De duabus animabus*, 10; 11; e *De Libero Arbitrio*, III, 18; de acordo com Santo Tomás de Aquino, *STh.*, I-II, q. CIX, a. 8.

Passagem 7: *Sed contra* 1: Sed contra. Est quod dicitur *Rom*. XIV, vers. 23: *omne quod non est ex fide, peccatum est*, ***Glosa*** idest secundum conscientiam peccatum *est*, etiam si bonum sit in se. Sed conscientia quæ prohibet illud quod in se est bonum, est conscientia erronea. Ergo talis conscientia ligat.

- *Glossa* de Pedro Lombardo.

Passagem 8: *Sed contra* 2: Præterea, observare legalia post tempus gratiæ revelatæ non erat indifferens, sed per se malum: unde dicitur *Gal*. V, 2: *si circumcidamini, Christus nihil vobis proderit*. Sed tamen conscientia de circumcisione servanda obligabat; unde **ibidem** subditur: *testificor autem* ***omni circumcidenti*** *se, quoniam debitor est universæ legis faciendæ*. Ergo conscientia erronea ligat etiam in per se malis.

- *Gl* V, 3.
- *Sic* Santo Tomás de Aquino em *STh.*, III, q. LXII, a. 6, "*homini circumcidenti*", conforme recensão *Paris* (*Paris B. N. lat. 15467*) e a recensão *Veteris Latinæ*.

Passagem 9: *Sed contra* 4: Præterea, secundum Damascenum, conscientia est lex intellectus nostri. Sed facere contra legem est peccatum. Ergo et facere contra conscientiam quomodocumque.

- São João Damasceno, *De Fide Orthodoxa*, IV, 22.

Passagem 10: *Responsio magistralis:* Responsio. Dicendum, quod circa hoc diversæ sunt opiniones. **Quidam** enim dicunt, quod conscientia potest errare vel in his quæ sunt per se mala, vel in indifferentibus. Conscientia igitur errans in his quæ sunt per se mala, non ligat; in indifferentibus autem ligat. Sed qui hoc dicunt, non videtur intelligere quid sit conscientiam ligare. Secundum hoc enim ligare conscientia dicitur, quod aliquis, nisi conscientiam impleat, peccatum incurrit; non autem hoc modo quod aliquis implens recte faciat. Alias enim consilium obligare diceretur: implens enim consilium recte agit; sed tamen ad consilia dicimur non ligari, quia qui consilium præterit, non peccat; ad præcepta autem ligari dicimur, quia non servantes præcepta, peccata incurrimus. Non igitur propter hoc conscientia dicitur ad aliquid faciendum

ligare, quod si illud fiat, ex tali conscientia bonum sit: sed quia si non fiat, peccatum incurritur. Non videtur autem possibile quod aliquis peccatum evadat, si conscientia, quantumcumque errans, dictet aliquid esse præceptum Dei sive sit indifferens sive etiam per se malum; si contrarium, tali conscientia manente, agere disponat. Quantum enim in se est, ex hoc ipso habet voluntatem legem Dei non observandi; unde mortaliter peccat. Quamvis igitur talis conscientia, quæ est erronea, deponi possit; nihilominus tamen dum manet, obligativa est, quia transgressor ipsius peccatum de necessitate incurrit. Diversimode tamen recta conscientia et erronea ligat: recta quidem ligat simpliciter et per se; erronea autem secundum quid et per accidens. Dico autem rectam ligare simpliciter, quia ligat absolute et in omnem eventum. Si enim aliquis conscientiam habeat de vitando adulterio, istam conscientiam sine peccato non potest deponere, quia in hoc ipso quod eam deponeret errando, graviter peccaret; ea autem manente, non potest præteriri in actu sine peccato. Unde absolute ligat et in omnem eventum. Sed conscientia erronea non ligat nisi secundum quid quia sub conditione. Ille enim cui dictat conscientia quod teneatur ad fornicandum, non est obligatus ut fornicationem sine peccato dimittere non possit, nisi sub hac conditione, si talis conscientia duret. Hæc autem condicio removeri potest et absque peccato. Unde talis conscientia non obligat in omnem eventum: potest enim aliquid contingere, scilicet depositio conscientiæ, quo contingente, aliquis ulterius non ligatur. Quod autem sub conditione tantum est, secundum quid esse dicitur. Dico etiam quod conscientia recta per se ligat, erronea autem per accidens; quod ex hoc patet. Qui enim unum vult vel amat propter alterum, illud quidem propter quod amat reliquum per se amat; quod vero propter alterum amat quasi per accidens, sicut **qui vinum amat propter dulce, amat dulce per se, vinum autem per accidens.** Ille autem qui conscientiam erroneam habet credens eam esse rectam (alias non erraret), inhæret conscientiæ erroneæ propter rectitudinem quam in ea credit; inhæret quidem, per se loquendo, rectæ conscientiæ, sed erroneæ quasi per accidens: in quantum hanc conscientiam, quam credit esse rectam, contingit esse erroneam. Et exinde est quod, per se loquendo, ligatur a conscientia recta, per accidens autem ab erronea. Et hæc solutio potest accipi ex verbis **Philosophi in VII *Ethic*.,** ubi quasi eamdem quæstionem quærit, utrum scilicet dicendus sit incontinens qui abscedit a ratione recta solum, vel qui abscedit etiam a falsa. Et solvit quod incontinens per se recedit a ratione recta, per accidens autem a falsa; et ab una quidem simpliciter, ab alia autem secundum quid. Quia quod per se est, simpliciter est; quod autem per accidens, secundum quid.

- *Cf.* Alexandre de Hales, *Summa Theologiæ*, II-II, n. 388 (p. 387) e São Boaventura de Bagnoregio, *Super Sent.*, II, d. XXXIX, a. I, q. 3.
- Exemplo de Aristóteles, *Topica*, 111a4, de acordo com Santo Tomás de Aquino, *STh.*, I-II, q. XXVI, a. 4, sed c.
- Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, 1151a29sqq.

Passagem 11: Resposta à objeção 2: Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit quando superioris et inferioris sunt distincta præcepta, et utrumque per se distinctim pervenit ad eum qui præcepto obligatur. Quod hic non contingit; quia conscientiæ dictamen nihil aliud est quam perventio præcepti Dei ad eum qui conscientiam habet, ut **ex dictis**, art. 1 et 2, patet. Esset autem simile in exemplo proposito, si præceptum imperatoris nunquam ad aliquem pervenire posset nisi mediante proconsule, et proconsul quod præcipit non præciperet nisi quasi recitans imperatoris præceptum. Tunc enim idem esset contemnere præceptum imperatoris et proconsulis, sive proconsul verum diceret, sive mentiretur.

- *Cf.* a. 3.

Passagem 12: Resposta à objeção 5: Ad quintum dicendum, quod ex illo argumento non concluditur quod conscientia erronea non liget ad peccatum si non impleatur; sed quod si impleatur, excusat a peccato. Unde non est ad propositum. Concludit autem verum, quando ipse

error non est peccatum: utpote cum contingit ex **ignorantia facti. Si autem ex ignorantia iuris,** sic non concludit, quia ipsa ignorantia peccatum est; sic enim etiam apud sæcularem iudicem non excusatur qui ignorantiam legis quam scire debet, allegat.

- *Cf. Decretum* II, causa 1, q. 4, c. 12 (ed. Friedberg I, 422).

2.8 *DV.*, q. XVII, a. 5

Passagem 1: Objeção 1: Quinto quæritur utrum conscientia erronea in indifferentibus plus liget quam præceptum prælati, vel minus. Et videtur quod minus. Subditus enim religiosus vovit obœdire prælato suo. Sed tenetur votum reddere ut in ***Psalm***. dicitur: *vovete et reddite*. Ergo videtur quod tenetur prælato obedire contra conscientiam; et ita magis prælato quam conscientiæ.

- *Sl* LXXV, 12.

Passagem 2: Objeção 3: Præterea, potestati superiori magis est obediendum quam inferiori, ut habetur in ***Glossa***, *Rom*. XIII, 2. Sed anima prælati est superior quam anima subditi. Ergo magis ligatur subditus ex imperio prælati quam ex conscientia propria.

- *Glossa* de Pedro Lombardo, extraído de Santo Agostinho de Hipona, *Sermones ad Populum*, LXII, 8.

Passagem 3: ***Sed contra****:* Sed contra. Vinculum spirituale fortius est quam corporale, et intrinsecum quam extrinsecum. Sed conscientia est vinculum spirituale intrinsecum, prælatio autem est vinculum extrinsecum et corporale, ut videtur, quia secundum temporalem dispensationem omnis prælatio agitur; unde, cum ad æternitatem ventum fuerit, evacuabitur, ut habetur ex ***Glossa***, I*Corinth*. XV, 24. Ergo, videtur quod magis est obediendum conscientiæ quam prælato.

- *Glossa* de Pedro Lombardo.

Passagem 4: ***Responsio magistralis:*** Responsio. Dicendum, quod huius quæstionis solutio satis ex his quæ dicta sunt, potest apparere. Dictum est enim **supra**, quod conscientia non ligat nisi in vi præcepti divini, vel secundum legem scriptam, vel secundum legem naturæ inditi. Comparare igitur ligamen conscientiæ ad ligamen quod est ex præcepto prælati, nihil est aliud quam comparare ligamen præcepti divini ad ligamen præcepti prælati. Unde, cum præceptum divinum obliget contra præceptum prælati, et magis obliget quam præceptum prælati: etiam conscientiæ ligamen erit maius quam ligamen præcepti prælati, et conscientia ligabit, etiam præcepto prælati in contrarium existente. Tamen hoc diversimode se habet in conscientia recta et erronea. Conscientia enim recta simpliciter et perfecte contra præceptum prælati obligat. Simpliciter quidem, quia eius obligatio auferri non potest, cum talis conscientia sine peccato deponi non possit. Perfecte autem, quia conscientia recta non solum hoc modo ligat, ut ille qui eam non sequitur peccatum incurrat, sed etiam ut ille qui eam sequitur sit immunis a peccato quantumcumque præceptum prælati sit in contrarium. Sed conscientia erronea ligat contra præceptum prælati etiam in indifferentibus secundum quid et imperfecte. Secundum quid quidem, quia non obligat in omnem eventum, sed sub conditione suæ durationis: potest enim aliquis et debet talem conscientiam deponere. Imperfecte autem, quia ligat quantum ad hoc quod ille qui eam non sequitur, peccatum incurrit; non autem quantum ad hoc quod ille qui eam sequitur, peccatum evitet, cum præceptum prælati est in contrarium, si tamen ad illud indifferens præceptum prælati obliget: in tali enim casu peccat, sive non faciat, quia contra conscientiam agit, sive faciat, quia prælato inobediens est. Magis autem peccat si

non faciat, conscientia durante, quod conscientia dictat; cum plus liget quam præceptum prælati.

- *Cf.* a. 3.

3 *SUMMA THEOLOGIÆ*

3.1 *STh.*, I, q. LXXIX, a. 12

Passagem 1: Objeção 1: Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod synderesis sit quædam specialis potentia ab aliis distincta. Ea enim quæ cadunt sub una divisione, videntur esse unius generis. Sed in ***Glossa* Hieronymi *Ezech*. I,** dividitur synderesis contra irascibilem et concupiscibilem et rationalem; quæ sunt quædam potentiæ. Ergo synderesis est quædam potentia.

- *Glossa ordin.*, São Jerônimo, *Commentarii in Ezechielem*, I, 1.

Passagem 2: Objeção 2: Præterea, opposita sunt unius generis. Sed synderesis et sensualitas opponi videntur, quia synderesis semper inclinat 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.

- Santo Agostinho de Hipona, *De Trinitate*, XII, 12-13.

Passagem 3: Objeção 3: Præterea, **Augustinus dicit, in libro *De Libero Arbitrio*,** quod in naturali iudicatorio adsunt quædam *regulæ et semina virtutum et vera et incommutabilia*, hæc autem dicimus synderesim. Cum ergo regulæ incommutabiles quibus iudicamus, pertineant ad rationem secundum sui superiorem partem, ut **Augustinus dicit XII *De Trin*.**; videtur quod synderesis sit idem quod ratio. Et ita est quædam potentia.

- Santo Agostinho de Hipona, *De Libero Arbitrio*, II, 10.
- Santo Agostinho de Hipona, *De Trinitate*, XII, 2.

Passagem 4: *Sed contra:* Sed contra, *potentiæ rationales se habent ad opposita*, secundum **Philosophum**. Synderesis autem non se habet ad opposita, sed ad bonum tantum inclinat. Ergo synderesis non est potentia. Si enim esset potentia, oporteret quod esset rationalis potentia, non enim invenitur in brutis.

- Aristóteles, *Metaphysica*, 1046b4.

Passagem 5: *Responsio magistralis:* Respondeo dicendum quod synderesis non est potentia, sed habitus, licet **quidam posuerint** synderesim esse quandam potentiam ratione altiorem; **quidam vero dixerint** eam esse ipsam rationem, non ut est ratio, sed ut est natura. 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 quæ ratiocinando invenimus. 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 synderesim. 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.

- Guilherme de Auxerre, *Summa Aurea*, II, tr. XII, q. 1 (f. 65vb).
- Alexander Halensis, *Summa Theologiæ*, II, LXXIII, 2.
- a. 8.
- Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, 1141a7.

3.2 *STh.*, I, q. LXXIX, a. 13

Passagem 1: Objeção 1: Ad tertiumdecimum sic proceditur. Videtur quod conscientia sit quædam potentia. Dicit enim **Origenes** quod *conscientia est spiritus corrector et pædagogus animæ sociatus, quo separatur a malis et adhæret bonis*. Sed spiritus in anima nominat potentiam aliquam, vel ipsam mentem, secundum illud ***Ephes*. IV**, *renovamini spiritu mentis vestræ*; vel ipsam imaginationem; unde et imaginaria visio spiritualis vocatur, ut patet per **Augustinum, XII *super Gen. ad Litt*.** Est ergo conscientia quædam potentia.

- Orígenes, *Super Rom.* II, 15.
- *Ef* IV, 23.
- Santo Agostinho de Hipona, *De Genesi ad Litteram Libri Duodecim*, XII, 7; 24.

Passagem 2: Objeção 2: Præterea, nihil est peccati subiectum nisi potentia animæ. Sed conscientia est subiectum peccati, dicitur enim ad ***Tit*. I**, de quibusdam, quod *inquinatæ sunt eorum mens et conscientia*. Ergo videtur quod conscientia sit potentia.

- *Tt* I, 15.

Passagem 3: *Responsio magistralis:* Respondeo dicendum quod conscientia, proprie loquendo, non est potentia, sed actus. Et hoc patet tum ex ratione nominis, tum etiam ex his quæ secundum communem usum loquendi, conscientiæ attribuuntur. Conscientia enim, secundum proprietatem vocabuli, importat ordinem scientiæ ad aliquid, nam conscientia dicitur cum alio scientia. Applicatio autem scientiæ ad aliquid fit per aliquem actum. Unde ex ista ratione nominis patet quod conscientia sit actus. Idem autem apparet ex his quæ conscientiæ attribuuntur. Dicitur enim conscientia testificari, ligare vel instigare, et etiam accusare vel remordere sive reprehendere. Et hæc omnia consequuntur applicationem alicuius nostræ cognitionis vel scientiæ ad ea quæ agimus. Quæ quidem applicatio fit tripliciter. Uno modo, secundum quod recognoscimus aliquid nos fecisse vel non fecisse, secundum illud ***Eccle*. VII,** *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 non 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 hæc consequuntur actualem applicationem scientiæ ad ea quæ agimus. Unde proprie loquendo, conscientia nominat actum. Quia tamen habitus est principium actus, quandoque nomen conscientiæ attribuitur primo habitui naturali, scilicet synderesi, sicut **Hieronymus, in *Glossa Ezech*. I,** synderesim conscientiam nominat; et **Basilius** naturale iudicatorium; et **Damascenus** dicit quod est lex intellectus nostri. Consuetum enim est quod causæ et effectus per invicem nominentur.

- *Cf. Ecl* VII, 23.
- *Glossa ordin.*, São Jerônimo, *Commentarii in Ezechielem*, I, 6.
- São Basílio Magno, *Homilia* XII, *In principium Proverbiorum*, n. 9.

- São João Damasceno, *De Fide Orthodoxa*, IV, 22.

Passagem 4: Resposta à objeção 3: Ad tertium dicendum quod actus, etsi non semper maneat in se, semper tamen manet in sua causa, quæ 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.

- No corpo da *responsio magistralis*, mais exatamente: "*Quia tamen habitus est principium actus, quandoque nomen conscientiæ attribuitur primo habitui naturali, scilicet synderesi, sicut Hieronymus, in* Glossa Ezech*. I, synderesim conscientiam nominat*".

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Com base nesta recolta, temos um panorama dos argumentos de *auctoritas* que influenciaram as discussões de Santo Tomás de Aquino sobre a *synderesis* e a *conscientia*. Como se sabe, as Sagradas Escrituras, de modo direto ou indireto, representam um papel significativo e fundamental no pensamento do Aquinate, no entanto, nomeadamente, Aristóteles emerge como a *auctoritas* de maior relevância. Entre as suas obras, destaca-se em particular, a *Ethica Nicomachea* como a principal obra de referência, seguida pela *Metaphysica*, além de contribuições menores originárias da *Physica*, *Topica*, *Analytica Posteriora* e *De Anima*; e de casos únicos provenientes do *De Generatione et Corruptione* e do *De Interpretatione.* Em segundo lugar, merece destaque a *Glossa* de São Jerônimo sobre a Profecia de *Ezequiel*, reconhecida como a referência fundamental para as reflexões sobre a *synderesis* e a *conscientia* entre os pensadores medievais. Em seguida, encontramos as obras de Santo Agostinho de Hipona, com ênfase particular no *De Libero Arbitrio* e no *De Trinitate*. Entre outras autoridades citadas pelo *Doctor Angelicus*, incluem-se Pedro Abelardo, cuja *Glossa* e as *Sententiæ* apresentam contribuições significativas, e Guilherme de Auxerre, com sua *Summa Aurea*. São João Damasceno também se destaca com a obra *De Fide Orthodoxa*, assim como São Basílio Magno, com a *Homilia* XII, *In Principium Proverbiorum*. A obra *Super Sententiis*, de São Boaventura de Bagnoregio, oferece outra fonte relevante, ao lado de Santo Alberto Magno e o Tratado Sobre a *Conscientia*, por exemplo. Outros textos importantes incluem a *Summa Theologiæ* de Alexandre de Hales e o comentário de Orígenes à Epístola de São Paulo aos Romanos. De resto, outras autoridades, como Dionísio Areopagita, Alexander Halensis, Pedro Hispano e Santo Ambrósio, também são citados por Santo Tomás, ainda que de maneira mais pontual.

No que diz respeito às *responsiones magistrales* e às respostas às objeções, nas quais é possível observar mais diretamente o potencial argumentativo de Santo Tomás de Aquino, as obras de Aristóteles, como era de se esperar, desempenham papel predominante. Entre estas, a *Ethica Nicomachea* destaca-se, particularmente os Livros VI e VII, que tratam de modo geral das virtudes. Além de Aristóteles, a *Glossa* de São Jerônimo e a *Summa Aurea* de Guilherme de Auxerre também figuram como referências significativas. Em menor proporção, aparecem as contribuições de Santo Alberto Magno, Santo Agostinho, São João Damasceno, Alexandre de Hales e Dionísio Areopagita. Outros autores, como São Basílio Magno, são mencionados de maneira mais pontual.

APÊNDICE E – O COMENTÁRIO DO CARDEAL CAETANO SOBRE A *SYNDERESIS*

Compilamos e traduzimos o comentário do Cardeal Caetano presente na *Editio Leonina* da *Summa Theologiæ* de Santo Tomás de Aquino, mais precisamente: *STh.*, I, q. LXXIX, a. 12, no qual encontramos o Tratado Sobre a *Synderesis*.

I. In titulo, *synderesis*, idest instigatorium ad bonum, et murmur quem sentimus in nobis de malo moris: *specialis*, contra communem: *potentia*, contra actum et habitum. Ita quod duo quæruntur: An hic murmur spectet ad quandam specialem potentiam animæ, an ad communem jam dictam, scilicet intellectum. Et, sive spectet ad intellectum sive ad aliam potentiam, an sit ipsa potentia, an non.	I. No título, a *synderesis*, isto é, o instigador ao bem, e o murmúrio que sentimos em nós sobre o mal moral: *particular*, em oposição ao comum; *potência*, em oposição ao ato e ao *habitus*. Assim, duas questões são investigadas: se esse murmúrio pertence a uma potência especial da alma ou a uma potência comum já mencionada, a saber, o intelecto. E, seja pertencente ao intelecto ou a outra potência, se é em si mesma uma potência ou não.
II. In corpore tria: primo, proponit responsionem, appositis duabus opinionibus contrariis; secundo, præmittit quoddam presuppositum necessarium ad veritatem habendam; tertio, probat propositam conclusionem.	II. No corpo do texto, há três partes: a primeira, apresenta a resposta, expondo duas opiniões contrárias; a segunda, antecipa um pressuposto necessário para alcançar a verdade; a terceira, demonstra a conclusão proposta.
Quoad *primum*, determinatio est quod *synderesis* non est potentia, sed habitus. – Prima opinio tenet quod est potentia, et specialis, altior scilicet ratione. – Secunda, quod est quidem potentia, sed non specialis, sed sub speciali ratione: tenet enin quod est ratio, non ut ratio, sed ut natura.	Quanto à *primeira*, a determinação é que a *synderesis* não é uma potência, mas um *habitus*. – A primeira opinião sustenta que é uma potência, e especial, ou seja, mais elevada que a razão. – A segunda opinião sustenta que é, de fato, uma potência, mas não especial, estando subordinada a uma razão especial: sustenta que é a razão, não enquanto razão, mas enquanto natureza.
Quoad *secundum*, præsupponitur quod nobis sunt indita principia operabilium, sicut et speculabilium. Quod probatur sic. Omnis ratio, cum motus sit, a naturaliter notis est, et terminatur resolutive ad illa: ergo et ratiocinatio de operabilibus. Ergo naturaliter sunt nobis indita operabilium principia. – Omnia patent.	Quanto à *segunda*, pressupõe-se que em nós foram *indita* princípios operáveis, assim como princípios especulativos. Isso é demonstrado da seguinte forma. Todo raciocínio, sendo um movimento, é conhecido naturalmente, e é resolutivamente conduzido a isso: logo, também o raciocínio sobre os operativos. Assim, os princípios operativos foram naturalmente *indita* em nós. – Tudo isso é evidente.

Quoad *tertium*, conclusio responsiva est: *Synderesis* non est potentia, sed naturalis habitus intellectus respectu principiorum in operabilibus. – Probatur sic. Indita cognitio principiorum speculabilium non est potentia, sed naturalis habitus intellectus speculativi: ergo indita cognitio principiorum operabilium non est potentia, sed naturalis habitus. Sed *synderesis* est talis prædicta cognitio operabilium principiorum. Ergo. – Processus totus est notus. Et minor probatur ab actu, scilicet instigare et murmurare: sunt enim hi actus a principiis naturaliter notis, ac per hoc ad unum determinatis et immobilibus, provenientes.	Quanto à *terceira*, a conclusão responsiva é: a *synderesis* não é uma potência, mas um *habitus* natural do intelecto com relação aos princípios operativos. – Isso é demonstrado assim: o conhecimento *inditus* dos princípios especulativos não é uma potência, mas um *habitus* natural do intelecto especulativo: logo, o conhecimento *inditus* dos princípios operativos não é uma potência, mas um *habitus* natural. Mas a *synderesis* é esse conhecimento predito dos princípios operativos. Portanto. – Todo o raciocínio é claro. E a premissa menor é provada pelo ato, a saber, instigar e murmurar: pois esses atos provêm de princípios naturalmente conhecidos, determinados e imutáveis, e, por isso, dirigidos a um único fim.
III. Et sic patet quomodo etiam illæ falsæ opiniones aliqualiter verum dixerunt. Est enim *synderesis* altior ratione: quia immobilis ad bonum. Determinata est etian ratio ut natura, idest ut determinata naturaliter ad verum operabile. – Quia tamen utrumque horum indito habitu fit, ideo errarunt.	III. Assim, torna-se claro como até mesmo essas opiniões falsas disseram algo verdadeiro. A *synderesis*, de fato, é superior à razão: porque é imutável quanto ao bem. A razão também é determinada enquanto natureza, isto é, enquanto naturalmente direcionada à verdade operativa. – Contudo, como ambos os aspectos se realizam por meio de um *habitus inditus*, erraram ao considerá-los de outra forma.