

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES
CURSO DE TEOLOGIA

DIÁCONO MATEUS HENRIQUE DA SILVA

FORMAÇÃO DA CONSCIÊNCIA:
UM CAMINHO PARA A SANTIDADE

GOIÂNIA
2025

DIÁCONO MATEUS HENRIQUE DA SILVA

**FORMAÇÃO DA CONSCIÊNCIA:
UM CAMINHO PARA A SANTIDADE**

Monografia apresentada ao curso de Teologia da Escola de Formação de Professores e Humanidades da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, como requisito para a conclusão do curso de Bacharelado em Teologia.

Orientadora: Profa. Dra. Ir. Raquel Mendes Borges.

GOIÂNIA
2025

ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES
CURSO DE TEOLOGIA

ATA DE DEFESA DE MONOGRAFIA

Aos 25 dias do mês de novembro do presente ano de 2025, a partir das 09hs, iniciou-se na Sala 406, da Escola de Formação de Professores e Humanidade, a sessão de arguição do Trabalho de Conclusão do Curso de Bacharelado de Teologia, do aluno MATEUS HENRIQUE DA SILVA, autor do trabalho intitulado "Formação da consciência: um caminho para a Santidade".

A Banca Examinadora foi composta pelos professores:

Profa. Dra. Ir. Raquel Mendes Borges (Orientadora)

Prof. Dr. Pe. Carlito Bernardes de Oliveira Júnior (Leitor I)

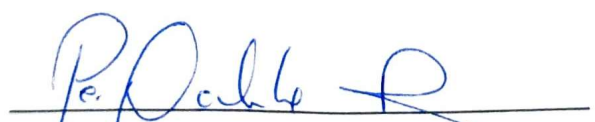
Prof. Dr. Pe. Eli Ferreira Gomes (Leitor II)

Às 15 horas, a Banca Examinadora passou a julgamento, em sessão secreta. Reaberta a sessão, os examinadores anunciaram a média 10,0 (dez)

O candidato foi considerado:

1. ☒ Aprovado; 2. ☐ Aprovado com ressalvas; 3. ☐ Reprovado.


Profa. Dra. Ir. Raquel Mendes Borges
Orientadora e Presidente da Banca


Prof. Dr. Pe. Carlito Bernardes de Oliveira Júnior
Leitor I da Banca


Dr. Pe. Eli Ferreira Gomes
Leitor II da Banca

"D'Ele, por Ele e para Ele são todas as coisas" (Rm 11, 36). A Deus eu dedico todo este trabalho, a minha vida e vocação, na certeza de que, sem sua graça, nada posso fazer. É o Senhor a fonte da Santidade e, por isso, d'Ele são todos os meus louvores e a minha gratidão, pois esta é a sua vontade a nosso respeito (cf. 1 Tes 5, 18). Que este trabalho seja, para Deus, uma oferta do pouquíssimo que tenho como uma forma de louvá-Lo.

AGRADECIMENTOS

A Deus, que me concedeu o dom da vida e que me sustenta com sua bondade e misericórdia em seus caminhos, acolhendo minhas imperfeições e me amando em todos os momentos;

À minha mãe, Maria Aparecida da Silva, *in memoriam*, e ao meu pai, Walter Divino da Silva, por contribuírem com Deus na obra de minha criação e por sempre me mostrarem os caminhos da verdade, da honestidade e do serviço;

Ao meu irmão, Felipe Bruno da Silva, por ser para mim um sinal de humildade e humanidade;

Às queridas tia Dalva Valéria, madrinha Yohanna e comadre Yanara, que neste período foram um esteio para minha caminhada;

À Diocese de Itumbiara, que acreditou em mim, acolheu a minha vocação, ordenou-me Diácono e ordenar-me-á Presbítero para o serviço da Santa Mãe Igreja; e que cuidou de minha formação, oferecendo os dons espirituais e materiais para a educação de um homem sedento por santidade;

Ao meu amado bispo diocesano, Dom José Aparecido Gonçalves de Almeida, pelo exemplo de pastor e pai que conduz seus filhos para a bem-aventurança, cumprindo tão bem sua missão de apascentar, que é ofício de amor;

Aos padres formadores do Seminário Maior Interdiocesano São João Maria Vianney, por me auxiliarem no caminho das virtudes e por me ajudarem a buscar a Deus, o Sumo Bem e sustento do meu existir;

Aos meus irmãos no clero e aos meus irmãos seminaristas David Luiz, Thiago Mendonça e João Pedro, por me ensinarem que a fraternidade também é uma forma de viver a vida beata na caminhada para o céu;

À minha orientadora, Prof.^a. Dr.^a. Ir. Raquel Mendes Borges, pela maternal atenção e dedicação em caminhar comigo neste trabalho, mostrando-me os melhores caminhos para concluí-lo;

Aos professores Dr. Pe. Carlito Bernardes de Oliveira Júnior e Dr. Pe. Eli Ferreira Gomes que tanto bem fizeram à minha formação e que compõem a banca de avaliação. Obrigado pela disponibilidade e atenção na leitura deste trabalho e no cuidado em avaliá-lo;

Aos padres de minha diocese, na pessoa de meu primo, irmão e pároco, Pe. Erick Meneses Silva; aos meus amigos, familiares e todo o povo de Deus que contribuiu para a execução deste trabalho: obrigado por serem sinais que me apontam o céu.

*Estou cada vez mais persuadido disto: a
felicidade do Céu é para os que sabem ser
felizes na terra.*

-São Josemaria Escrivá

RESUMO

Este trabalho, iluminado pela teologia moral tomista e pelo Magistério da Igreja Católica, apresenta uma análise filosófico-teológica sobre a importância da formação da consciência moral no horizonte do agir humano. Para tal, foi desenvolvida uma pesquisa bibliográfico-reflexiva a partir das obras de Santo Tomás de Aquino, de documentos eclesiais, como *Veritatis Splendor*, *Gaudium et Spes* e o *Catecismo da Igreja Católica*, e de estudos de pesquisadores da teologia moral contemporânea. No primeiro momento, descrevemos a estrutura antropológica do agir humano, apontando a alma humana, a vontade e a liberdade como princípios constituintes que permitem ao homem agir racionalmente em vista de seu fim último. Em seguida, analisamos a natureza da consciência moral, entendida como faculdade da razão prática, sendo capaz de julgar a bondade ou a maldade dos atos humanos, a fim de orientar o homem, à luz das leis eterna e natural, ao reto agir. Por fim, exploramos o processo de formação da consciência, caracterizando-o como um caminho de refinamento moral e espiritual. Destacamos, assim, a importância da formação da consciência pela fé, pelo Magistério e pela vida da Igreja. Com os resultados, compreendemos que a educação moral do homem é essencial para a realização do bem e para a ordenação da liberdade em vista da verdade. Diante disso, ela é essencial para a plena realização do agir humano, para que este alcance o seu fim último, de modo a demonstrar que a moral cristã é mais do que uma coleção de preceitos, mas expressão da vocação humana à Santidade.

Palavras-chave: Agir humano. Santidade. Consciência Moral. Formação da Consciência.

RIASSUNTO

Questo elaborato, illuminato dalla teologia morale di San Tomaso D'Aquino e del Magistero della Chiesa, presenta un'analisi filosofico-teologica sulla necessità della formazione della coscienza morale nell'orizzonte dell'agire umano. Ecco perché abbiamo sviluppato una ricerca bibliografica e riflessiva fin dall'opera di San Tomaso, dei documenti Magisteriali tale come *Veritatis Splendor*, *Gaudium et Spes*, il *Catechismo della Chiesa Cattolica* anche di studi di ricercatore della teologia morale contemporanea. Nel primo momento, descriveremo la struttura antropologica dell'agire umano, puntando la volontà e la libertà come principi costitutivi che permette all'uomo agire razionalmente verso il suo fine ultimo. Di seguito, analizzeremo la natura della coscienza morale, compresa come facoltà della ragione pratica, in grado di giudicare la bontà o la malvagità degli atti umani, affinché guidi l'uomo, alla luce della legge naturale ed eterna, fino alla azione morale retta. Per fine, esploriamo il processo di formazione della coscienza, caratterizzandola come un cammino di raffinatezza morale e spirituale. Evidenziamo, quindi, l'importanza della formazione della coscienza per la fede, il Magistero e la vita della Chiesa. Con i risultati della ricerca, noi capiamo che l'educazione morale dell'uomo è essenziale per la piena realizzazione dell'agire umano, affinché giunga al suo fine ultimo, per dimostrare che la morale cristiana è più di un insieme di precetti, ma espressione della vocazione umana alla santità.

Parole chiave: Agire umano. Santità. Coscienza morale. Formazione della coscienza.

LISTA DE ABREVIATURAS, SIGLAS E TERMOS

Citações bíblicas

Ecl	= Eclesiastes
Eclo	= Eclesiástico
Sl	= Salmos
Pr	= Provérbios
Sb	= Sabedoria
Ez	= Ezequiel
Zc	= Zacarias
Mt	= Evangelho de São Mateus
At	= Atos dos Apóstolos
Ef	= Carta aos Efésios
Gl	= Carta aos Gálatas
Rm	= Carta aos Romanos
1Cor	= Primeira Carta aos Coríntios
2Cor	= Segunda Carta aos Coríntios
1Tm	= Primeira Carta a Timóteo
2Tm	= Segunda Carta a Timóteo
Tt	= Carta a Tito
1Jo	= Primeira Carta de São João
Hb	= Hebreus

Documentos da Igreja

GS	= Constituição Pastoral <i>Gaudium et Spes</i>
SC	= Constituição <i>Sacrosanctum Concilium</i>
DV	= Constituição Dogmática <i>Dei Verbum</i>
LG	= Constituição Dogmática <i>Lumen Gentium</i>
VS	= Carta Encíclica <i>Veritatis Splendor</i>
CIgC	= Catecismo da Igreja Católica
DH	= Declaração <i>Dignitatis Humanae</i>
PE	= Constituição Apostólica <i>Praedicate Evangelium</i>

DVe	= Instrução <i>Donum Veritatis</i>
DGC	= Diretório Geral para a Catequese
IGMR	= Instrução Geral do Missal Romano
PDV	= Exortação Apostólica <i>Pastores Dabo Vobis</i>
DVMP	= Diretório para a Vida e o Ministério dos Presbíteros
RP	= Exortação Apostólica <i>Reconciliatio et Paenitentia</i>
CIC	= Código de Direito Canônico
SCa	= Exortação <i>Sacramentum Caritatis</i>

Obras de Santo Tomás de Aquino

<i>STh.</i>	= Suma Teológica – para citações
<i>SCG.</i>	= Suma Contra os Gentios
<i>Ver.</i>	= <i>De Veritate</i> – Questões disputadas sobre a Verdade

Termos encontrados nas obras de Tomás de Aquino

q.	= Questão
a.	= Artigo
aa.	= Artigos
ad.	= Resposta a argumento “contra”
rep.	= Resposta
prol.	= Prólogo
sol.	= Solução das objeções
s.c.	= Argumento em sentido contrário (para a Suma Teológica)
<i>Ia IIae</i>	= Primeira seção da segunda parte (da Suma Teológica)

Obras de Aristóteles

<i>De anima</i>	= <i>Sobre a alma</i>
-----------------	-----------------------

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 A TELEOLOGIA DO AGIR HUMANO: DA ALMA À SANTIDADE	15
1.1 A ALMA HUMANA	15
1.2 OS ATOS HUMANOS LIVRES	19
1.2.1 A vontade humana.....	20
1.2.2 A liberdade humana	22
1.3 SANTIDADE E BEM: O FIM DAS AÇÕES HUMANAS.....	24
1.4 SINDÉRESE.....	30
2 A CONSCIÊNCIA MORAL: UM GUIA PARA O RETO AGIR.....	33
2.1 AS LEIS ETERNA E NATURAL	34
2.1.1 A Lei Eterna	34
2.2.2 A Lei Natural	35
2.2 A CONSCIÊNCIA MORAL	39
2.2.1 A Consciência nas Sagradas Escrituras	40
2.2.2 A Consciência Moral em Santo Tomás de Aquino	43
2.2.3 A Consciência no Magistério recente da Igreja	45
2.3 A NATUREZA DA CONSCIÊNCIA MORAL.....	47
2.4 O DEVER DE SEGUIR AS CONSCIÊNCIAS RETA E ERRÔNEA	48
3 A FORMAÇÃO DA CONSCIÊNCIA: UM CAMINHO PARA A SANTIDADE	54
3.1 POR QUE BUSCAR A FORMAÇÃO DA CONSCIÊNCIA?	55
3.2 A IGREJA E A FORMAÇÃO DA CONSCIÊNCIA.....	58
3.3 INSTRUMENTOS PARA A FORMAÇÃO DA CONSCIÊNCIA	61
3.4 CONSCIÊNCIA E SANTIDADE	68
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	71
REFERÊNCIAS	74

INTRODUÇÃO

Objeto da Filosofia e da Teologia Moral, o agir humano sempre foi o centro de muitas discussões e reflexões ao longo da história. Já na Antiguidade, refletir sobre o que transforma uma ação em boa e reta é central no pensamento ético. Uma vez que o ser humano é criado à imagem e semelhança divinas, ele é convidado a orientar a sua própria liberdade ao verdadeiro bem e, assim, participar da santidade de Deus. Por isso, para o cristianismo, essa também é uma importante problemática, que cada vez mais recebe elevadas investigações. Notamos, nos tempos atuais, que os valores morais são mais relativizados, visto que existe uma crise do senso ético. Diante disso, é necessária uma redescoberta dos fundamentos do agir humano, iluminados pela razão e pela fé, como um percurso na busca da plenitude e da santificação.

Nesse sentido, esta pesquisa se propõe a realizar uma investigação da estrutura humana no tocante ao seu agir, bem como suas dimensões interiores e os princípios que ordenam o homem ao bem. É preciso, no entanto, considerar que a ação humana não é simplesmente compreendida pelo fazer, pois expressa a própria condição racional e livre do homem. Por isso, evidencia a capacidade humana de agir retamente, ou seja, segundo a reta razão e a lei divina inscrita em si mesmo. Assim sendo, é preciso investigar a consciência moral como uma instância interior, que serve como guia ao homem em seu discernimento do bem e do mal. É indispensável também refletir sobre o processo de formação dessa consciência, a partir da qual o homem se torna educado no amor e na verdade.

A escolha desse tema se dá pela relevância que a investigação da natureza da consciência moral possui para a vida cristã e para a Teologia. Contextualmente, observamos que as normas morais se aproximam cada vez mais de pontos de vistas subjetivos e circunstanciais. À vista disso, recuperar a posição clássica do entendimento sobre o agir humano, inspirado na tradição de Santo Tomás de Aquino (1225-1274) e do Magistério da Igreja, é uma oportunidade segura de compreender verdadeiramente o sentido da liberdade e da responsabilidade moral. Desse modo, ao refletir sobre a retidão do agir humano, sobre a consciência moral e sobre sua formação, buscamos comprovar que o caminho de santidade perpassa a retidão das ações humanas, que devem ser iluminadas pela verdade apresentada pela lei natural e guiadas, sobretudo, pela Graça.

Podemos formular a problemática central desta pesquisa da seguinte maneira: como a formação da consciência moral pode conduzir o homem à retidão do seu agir e, por conseguinte, à santidade? Partimos da hipótese de que a consciência, instruída pela lei natural e orientada pela verdade, é essencial para o ordenamento da liberdade humana ao verdadeiro bem, a fim de

que, no horizonte do seu agir, o homem realize a sua vocação à santidade. E, em tempos marcados pela relativização da verdade e do bem, a formação da consciência é um caminho eficaz, pelo qual o homem pode realizar toda essa orientação.

Desse modo, este trabalho, por objetivo geral, apresenta o papel da consciência moral e de sua formação no caminho de santificação do homem. Em relação aos nossos objetivos específicos, buscamos realizar uma análise da estrutura antropológica do agir humano seguindo os fundamentos filosóficos tomistas e os da Teologia Moral. Além disso, à luz dos princípios internos que guiam o homem para o bem, como a *sindérese*, a lei eterna e a lei natural, procuramos compreender qual é a natureza da consciência moral e como ela procede. Ademais, almejamos identificar a necessidade que o ser humano possui de formar bem a sua própria consciência em vista de, no horizonte de suas ações, praticar um reto agir. Pretendemos, por fim, refletir sobre qual é o papel do Magistério da Igreja na formação moral dos fiéis e sobre quais são os instrumentos eficazes que ela, que é mestra e guia dos discípulos de Cristo, possui para cumprir sua missão de orientar as consciências de seus fiéis para o bem.

A metodologia que adotamos é de caráter bibliográfico e teórico-reflexivo, fundamentada nas obras de Santo Tomás de Aquino, principalmente na *Suma Teológica*, em algumas *Questões Disputadas sobre a Verdade* e na *Suma Contra os Gentios*, e nos documentos do Magistério da Igreja Católica, como o *Catecismo da Igreja Católica*, a *Constituição Gaudium et Spes* e a Encíclica *Veritatis Splendor*. Também consideramos pertinente servirmo-nos de importantes mensagens e pronunciamentos de alguns Papas contemporâneos, que trouxeram, como temas de seu pastoreio, a realidade da consciência moral relacionada à santidade, a saber: Papa Pio XII (1876-1958), João Paulo II (1920-2005) e Bento XVI (1927-2022). Ademais, com o intuito de corroborar essa visão, consultamos importantes autores que se debruçaram sobre as temáticas tomistas e morais contemporâneas, como Ángel Rodríguez Luño (1951), Giuseppe Abbà (1943-2020), Enrique Colom (1941-2022), Servais Pinckaers (1925-2008) e outros comentadores que desenvolvem perspectivas éticas em seus estudos.

É importante que o leitor entenda que as reflexões almejadas para esta pesquisa estão situadas na dimensão da moral individual, mas não como uma forma de absolutizá-la em detrimento da compreensão de uma consciência eclesial, comunitária e social. No que tange a esses outros tipos de consciência, pretendemos investigá-los como uma continuidade de nosso estudo, uma vez que a consciência individual é fortemente inserida e formada na realidade social, comunitária e eclesial.

No tocante à estrutura do nosso trabalho, ele está organizado em três capítulos, de forma a explorar progressivamente o tema central. No primeiro capítulo, intitulado *A teleologia*

do agir humano: da alma à santidade, averiguamos a base antropológica do agir humano, destacando elementos como a alma humana, os intelectos especulativo e prático, a vontade e a liberdade, compreendidos como princípios do agir racional. Nesse capítulo, apresentamos também o horizonte teleológico da ação humana, de modo a compreender qual é o fim último do agir humano e como é possível compreender a retidão dos atos humanos diante da adequação deles a esse fim. Concluimos o capítulo refletindo sobre como o princípio da *sindérese* contribui com a busca do homem pelo bem verdadeiro.

No segundo capítulo, denominado *A consciência moral: um guia para o reto agir*, abordamos sobre como o homem é iluminado pelas leis eterna e natural, sendo capaz de realizar um discernimento sobre o bem e orientar suas escolhas segundo a reta razão. Nesse percurso, apresentamos o que se entende por consciência moral nas Sagradas Escrituras, bem como compreendemos o que Santo Tomás de Aquino expõe em suas obras sobre esse tema, para, enfim, adentrarmos o Magistério, trazendo-o para as discussões.

Em seguida, investigamos a natureza da consciência moral e como o homem, buscando aplicar a verdade e o bem, que lhe são apresentados pela reta razão, às situações concretas de escolha, deve obedecer aos preceitos que sua consciência lhe apresenta. No contexto desse capítulo, o grande problema da consciência errônea e da ignorância é introduzido, para, posteriormente, ser aprofundada a realidade da formação da consciência, tomada como solução para esse problema.

Por fim, no terceiro capítulo, intitulado *A formação da consciência: um caminho para a santidade*, evidenciamos o procedimento pelo qual o homem se forma para o bem, demonstrando inicialmente a importância que essa formação possui para ele. Depois, investigamos o papel que a Igreja possui de formar as consciências de seus fiéis, que se realiza por meio de seu Magistério, o qual colabora com o aperfeiçoamento do agir de cada um no seu caminho de santidade. À guisa de conclusão do capítulo, destacamos os instrumentos oferecidos na dinâmica da vida da Igreja que cooperam com a formação moral dos fiéis. Assim, evidenciamos a relação entre consciência bem formada e santidade.

Para iniciar a discussão, como supracitado, partimos da estrutura interna do homem no que se refere aos atos humanos, bem como a maneira pela qual ele é capaz de agir racionalmente e livremente em direção ao seu fim último. Eis o cerne de nosso primeiro capítulo, apresentado a seguir.

1 A TELEOLOGIA DO AGIR HUMANO: DA ALMA À SANTIDADE

*Um filho de Deus não tem medo da vida nem medo da morte,
porque o fundamento da sua vida espiritual é o sentido da
filiação divina: Deus é meu pai – pensa – e é o Autor de todo o
bem, é toda a Bondade [...].
- Forja, 987*

O primeiro movimento a ser realizado em nossa busca por um entendimento acerca da natureza do reto agir humano é compreender no que consiste a estrutura humana, isto é, compreender quem é o homem, que age, e como ele age. Neste capítulo, tomaremos por princípio a reflexão sobre a estrutura interna, que fundamenta o seu agir. Para concretizarmos tal busca, servir-nos-emos, ao longo de nossas discussões, também de contribuições filosóficas e de seus conceitos, a fim de verificarmos sobre qual alicerce tal estrutura se assenta. Desse modo, para nos ajudar, recorreremos sobretudo – mas não somente – ao pensamento de Tomás de Aquino, grande expoente da Filosofia e da Teologia, sendo mestre para a Teologia Moral.

1.1 A ALMA HUMANA

Um dos fundamentos da Teologia¹ de Santo Tomás é o entendimento de que o mundo é concebido de forma categórica. Isso significa que ele possui o que se chama de hierarquia de formas, de categorias, as superiores e as inferiores (cf. GILSON, 1969, p. 269²). Nessa hierarquia, encontram-se os seres inanimados e os seres animados³, que são mais perfeitos do que aqueles segundo a ordem da natureza. Também entre os seres animados há uma hierarquia: os seres puramente espirituais, incorpóreos; e os seres que possuem matéria e forma (cf. *STh.*, I-II, q. 75, a. 7⁴).

Os seres incorpóreos não possuem matéria, mas dispõem de forma, e sua essência se distingue de sua existência. Quanto aos seres que possuem matéria e forma, podemos concebê-los em três categorias⁵: os dotados de alma vegetativa; os dotados de alma sensitiva; e os

¹ A filosofia de Santo Tomás é teológica, por isso falamos de uma Teologia.

² cf. GILSON, Etienne. **Elementos de Filosofia Cristiana**. Madrid: *Ediciones Rialp*, 1969, p. 269.

³ O que é ser animado e inanimado? É ser possuidor de uma alma que anima o corpo, ou seja, um ser animado é um ser possuidor de uma alma que seja o princípio de vida para a matéria, enquanto o ser inanimado não a possui.

⁴ cf. AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica** – Volume IV. Edição bilíngue coordenada por Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. Tradução de Aldo Vannucchi *et al.* São Paulo: Edições Loyola, 2002, I-II, q. 75, a. 7.

⁵ Cada classe de seres vivos corresponde a um tipo de alma e cada uma dessas almas possui funcionalidades e potências próprias. A sua distinção é feita a partir de seus objetos. Quanto mais uma potência é elevada, consequentemente o seu objeto será mais universal. É possível compreender da seguinte maneira: A alma vegetativa possui maior nobreza do que os seres inanimados, uma vez que sua potência se relaciona com o corpo unido à sua alma. Os seres que possuem a alma sensitiva são superiores aos possuidores somente da alma

dotados de alma intelectual. O homem, animal racional, é o ser que possui a alma intelectual, ou alma humana. Os animais irracionais são aqueles que possuem a alma sensitiva. Por fim, dentre os seres compostos, as plantas são as possuidoras da alma vegetativa (cf. *STh.*, I-II, q. 76, a. 3).

Na estrutura humana, é preciso considerar o elemento fundamental que diferencia o ser humano das demais criaturas: o conhecimento. O homem pode conhecer porque possui um princípio chamado intelecto, por meio do qual conhece a natureza de todos os corpos. Essa operação do intelecto acontece na dimensão espiritual, não material, embora necessite dos sentidos no processo de abstração. Por isso, podemos dizer que seu princípio intelectual opera sem a participação da matéria. Todavia, nada age por si mesmo a não ser que exista por si mesmo, uma vez que somente um ente em ato pode agir. É desse modo que se pode conceber que a alma humana é incorpórea e subsistente. Disso, estabelece-se que nada pode agir na ausência de subsistência (cf. *STh.*, I-II, q. 75, a. 2).

Apesar de considerarmos que a alma humana é subsistente, o homem não é apenas sua alma, mas um composto de dois princípios: o corpo e a alma. Tomás de Aquino contribuiu para essa ideia exemplificando que “assim como é da razão do homem ter esta alma, estas carnes e estes ossos, assim também é da razão de homem ter alma, carnes e ossos” (*STh.*, I-II, q. 75, a. 4). É preciso considerar, diante disso, que a alma intelectual não age por si mesma, pois, não obstante o intelecto agente ser inato, o conhecimento atual da verdade depende da experiência sensível e da abstração real. Com efeito, os sentidos auxiliam a alma intelectual à medida que retiram a multiplicidade das coisas. Assim, podemos deduzir que ela conhece e sente, visto que o agir dos sentidos não pode se dar na ausência de um órgão do corpo. Assim, a alma deve estar unida a um corpo capaz de ser para ela órgão para os sentidos (*STh.*, I-II, q. 76, a. 5).

Desse modo, podemos afirmar que o homem, como visto até então, é um ser composto por corpo e por alma intelectual, sendo esta última o primeiro princípio que permite um corpo viver. A alma intelectual é a forma do corpo e o princípio pelo qual ele conhece. Com isso, compreendemos que o corpo, unido à alma intelectual, forma o composto a partir do qual é

vegetativa, uma vez que sua potência se relaciona com todo corpo sensível (cf. *STh.*, I-II, q. 76, a. 1). Os possuidores da alma intelectual apresentam uma potência transcendente à matéria corporal. Eles possuem operações que a matéria corporal não participa, por isso são mais elevados do que os possuidores da alma sensitiva. A alma humana, por assim dizer, é a mais elevada na nobreza das formas (cf. *STh.*, I, q. 76, a. 1; q. 78, a. 1), além de conter em si todas as potências das almas vegetativas e sensitivas, uma vez que as formas superiores possuem todas as propriedades das inferiores (cf. AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica** – Volume II. Edição bilingue coordenado por Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. Tradução de Aldo Vannucchi *et al.* São Paulo: Loyola, 2016, I, q. 1, a. 4).

possível definir o homem como possuidor da condição do conhecimento⁶, de modo que, segundo o Aquinate, “a operação própria do homem, enquanto homem, é conhecer” (*STh.*, I, q. 76, a. 1, rep.), e é “por aí que ele é superior a todos os animais” (*STh.*, I, q. 76, a. 1, rep.). Portanto, a espécie humana deve ser caracterizada conforme sua atividade racional, cujo princípio é a alma intelectiva (cf. *STh.*, I, q. 76, a. 1, rep.), como vimos. Essa tratativa nos permite definir o homem como um animal racional, cuja racionalidade o coloca em condição de ser o que é entre os outros animais (cf. VEIGA, 2020, p. 30⁷).

Observando todos esses elementos, não podemos deixar de destacar que, na estrutura de conhecimento, que coloca o homem em um patamar elevado entre as criaturas, há um processo de conhecimento racional. Nesse processo, há uma relação, não qualquer, mas de unidade do intelecto, uma das potências intelectivas da alma (cf. *STh.*, I, q. 79, a. 1, rep.). Podemos conceber, na realidade humana, o intelecto especulativo e o intelecto prático (cf. *STh.*, I-II, q. 93, a. 2), também chamados de razão teórica e razão prática, em virtude do que diz Tomás: “razão e intelecto (...) não podem ser no homem potências diferentes” (cf. *STh.*, I, q. 79, a. 8). Isso significa dizer que o intelecto é uma potência que realiza uma dupla função: especulativa e prática, sendo a razão uma de suas operações. A razão e o intelecto são operações distintas de uma mesma potência, o intelecto. Lima Vaz, comentando que a ética de Tomás de Aquino pressupõe um caráter metafísico, considera que a estrutura do agir humano, uma estrutura inteligível, possui o seu repouso na continuidade entre o intelecto especulativo e o prático (cf. VAZ, 1999, p. 212⁸).

Mas no que consistem tanto o intelecto especulativo quanto o prático? O intelecto especulativo possui a capacidade de ordenar aquilo que é apreendido para se considerar a verdade. Veremos adiante que o homem se dirige ao bem (do qual trataremos adiante nesta pesquisa) e, segundo essa perspectiva, bem e verdade são ligados e equivalentes. A verdade é bem, apetecível (pela vontade, da qual também nos deteremos mais adiante), e bem é uma verdade, ou seja, inteligível no processo de conhecimento. Quanto ao intelecto prático, seu objeto é o bem ordenável para a ação, isto é, ele ordena aquilo que foi apreendido para a ação. A razão desse bem é ser verdadeiro. Tanto um quanto o outro conhece a verdade, todavia o último coloca a verdade que foi inteligida, conhecida, em prática (cf. *STh.*, I, q. 79, a. 11).

⁶ Esse é um desenvolvimento muito importante feito por Tomás de Aquino. Foi retomado de Aristóteles, que, no livro *De Anima*, concebe que “[...] o homem conhece porque o princípio intelectivo é a sua forma” (ARISTÓTELES. *De anima*. Tradução de Ana Maria Lóio. Livro I, II e III. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013, I. III, c. 4: 429, a, 24-27).

⁷ VEIGA, Bernardo. *A política segundo Santo Tomás de Aquino*. Campinas: Ecclesiae, 2020.

⁸ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica 1*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

Assim, podemos chegar à conclusão de que essa unidade entre intelecto especulativo e prático se dá em vista da distinção de suas aplicabilidades oriundas de uma mesma faculdade, uma vez que o segundo é uma extensão do primeiro (cf. VAZ, 1999, p. 59).

Em suma, não há distinção entre essas duas potências, diferenciadas apenas pelo seu fim. Isso porque o que o intelecto apreende pode ser ou não ordenado para a ação, de maneira accidental. À medida que se é ordenado para a ação, consideramos intelecto prático. Quando não, especulativo (cf. *STh.*, I, q. 19, a. 11, rep.⁹).

O modo pelo qual o conhecimento é realizado no intelecto prático se dá a partir de um silogismo prático. O intelecto especulativo inicia o processo do conhecimento do bem universal, ao qual o ser humano é inclinado. Ele, conhecendo esse bem, é movido pela vontade (a qual veremos no tópico a seguir), que quer abraçá-lo (o bem). Em síntese, o movimento silogístico do intelecto prático aguarda a ação do intelecto especulativo e da vontade no processo de conhecimento, intenciona-o e procura seguir esse bem (cf. VAZ, 1999, p. 60).

Como consequência de tudo o que vimos até aqui, sobretudo da união do corpo à alma intelectiva, podemos chegar a mais um conceito que se refere ao homem. Podemos entendê-lo como uma pessoa humana¹⁰, ou seja, “uma substância individual de natureza racional¹¹” (*STh.*, I, q. 29, a. 1, rep.). Aquino retoma a compreensão de Aristóteles e de Boécio (480-524 d.C.) no desenvolvimento dessa definição (cf. *STh.*, I, q. 29, a.1-2), afirmando que “pessoa significa o

⁹ AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica** – Volume I. Edição bilíngue coordenado por Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. Tradução de Aldo Vannucchi *et al.* São Paulo: Loyola, 2016.

¹⁰ Em Tomás de Aquino, não é redundante utilizar o termo “Pessoa humana”, uma vez que, para Deus, ele utiliza “Pessoa divina” (cf. *STh.*, I, qq. 29-43) e, considerando a criação da natureza angélica, Ele a une a si na dignidade de Pessoa (cf. AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica** – Volume VIII. Edição bilíngue coordenado por Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. Tradução de Aldo Vannucchi *et al.* São Paulo: Loyola, 2016, III, q. 4, a. 1, rep.).

¹¹ Na *Suma Teológica*, a reflexão do termo é longa. Ao citar a obra “*Duas Naturezas*”, de Boécio, Tomás define Pessoa como “[...] substância individual de natureza racional (*Persona est rationalis naturae individua substantia*). Pessoa significa o que há de mais perfeito em toda natureza, a saber, o que subsiste em uma natureza racional (*persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura*). Ora, tudo o que diz perfeição deve ser atribuído a Deus, pois sua essência contém em si toda perfeição. Convém, portanto, atribuir a Deus este nome de Pessoa. Não, porém, da mesma maneira como se atribui às criaturas [...]. Com efeito, como nas comédias e tragédias se representavam personagens célebres, o termo pessoa veio a designar aqueles que estavam constituídos em dignidade. Daí o uso nas igrejas de chamar personalidades àqueles que detêm alguma dignidade. Por isso, alguns definem pessoa dizendo que é uma hipóstase distinta por uma qualidade própria à dignidade (*persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente*). Ora, é grande dignidade subsistir em uma natureza racional. Por isso, dá-se o nome de pessoa a todo o indivíduo dessa natureza. Mas a dignidade da natureza divina ultrapassa toda dignidade, por isso, o nome de pessoa ao máximo convém a Deus” (*STh.*, I, 29, a. 3, rep.). O termo substância é tomado como algo apto a existir em si e não em outro, opondo-se a acidente e sendo considerado como a primeira das categorias aristotélicas. O termo racional está para o significado de homem e não de animal, uma vez que é o ato da inteligência que consiste em ir de uma coisa à outra, originando o conhecimento. A substância racional da pessoa afirma que ela possui a capacidade de abstrair, ou seja, a terceira operação do intelecto (cf. STREFLING, Sérgio Ricardo. **A realidade da pessoa humana em Tomás de Aquino**. In: Seminário Internacional de Antropologia Teológica. EDIPUCRS, 2017. Disponível em: <<https://editora.pucrs.br/anais/seminario-internacional-de-antropologiateologica/assets/2016/20.pdf>>. Acesso em: 27 maio 2025.).

que há de mais perfeito em toda natureza, a saber, o que subsiste em uma natureza racional” (*STh.*, I, q. 29, a. 3, rep.), perfeição esta que tem origem em Deus, a Pessoa por excelência (cf. *STh.*, I, q. 29, a. 3, rep.).

Podemos perceber, até aqui, que existem alguns pontos que diferenciam o homem das criaturas puramente materiais. Explanamos, em termos gerais, os argumentos sobre a união da alma intelectiva com o corpo, ofertando subsídios para o conceito de pessoa humana, de modo a evidenciarmos como se dá sua racionalidade. Todavia, outro ponto que diferencia o homem dos seres puramente materiais, diferenciação esta que estamos fazendo desde o início, é a posse da capacidade de agir autonomamente em vista de um fim último, que transcende a sua natureza material¹². À vista disso, há, no homem, um ordenamento interno, que lhe permite agir em vista desse fim último. Assim, a sua ação tende a essa ordem (cf. VEIGA, 2020, p. 33). Dizemos também que sua ação não é instrumental, como a dos animais, mas autônoma¹³ (cf. *SCG.*, III, 112¹⁴). Portanto, a racionalidade coloca o homem como o que é dentre os outros seres (cf. VEIGA, 2020, p. 33-34).

Diante dessas conceituações e reflexões sobre o homem e sua natureza, seguiremos com a explanação sobre qual é o modo por que o homem, por meio de suas ações, dirige-se ao seu fim a partir de atos livres. Posteriormente, refletiremos qual é esse fim último do homem, que se distingue do seu fim natural. Todavia, enquanto ainda somos iluminados pela caracterização antropológica dos atos humanos, é preciso compreendermos quais são os princípios humanos que permitem ao homem se dirigir autonomamente ao seu fim. É o que será visto adiante, uma vez que trataremos de caracterizar os atos humanos.

1.2 OS ATOS HUMANOS LIVRES

Os atos humanos são uma realidade complexa; por isso é importante analisar a sua composição. Para compreendê-los, ao menos suficientemente para nossa pesquisa, tomaremos a *Suma Teológica*, que, ao se debruçar sobre a estrutura dessas questões na *Ia IIae*, apresenta a perspectiva do agir humano a partir do ponto de vista da responsabilidade do indivíduo diante

¹² Exploraremos essa concepção mais amplamente quando nos referirmos sobre o bem como finalidade humana.

¹³ Considera-se que os animais agem por instinto, movidos por apetites sensíveis, enquanto o homem age por deliberação racional e liberdade. Entretanto, é preciso considerar que a autonomia humana está ligada à liberdade moral, não apenas à ausência de instrumentalidade.

¹⁴ AQUINO, Tomás de. **Suma contra os Gentios**. Tradução de D. Odilão Moura, OSB. Campinas: Ecclesiae, 2017.

da sua condição antropológica (cf. PINCKAERS, 2009a, p. 115 – introdução¹⁵). Para esclarecer o melhor modo de compreendermos essa perspectiva, é necessário que conheçamos as dimensões da ação humana. A primeira é a vontade e a segunda, a liberdade.

1.2.1 A vontade humana

O princípio do estudo da ação humana concreta é compreender que ela é voluntária, ou seja, parte de uma vontade livre, a qual é o principal objeto do desenvolvimento do nosso estudo sobre os atos humanos. Realizaremos, assim, um caminho iluminado pela *Suma Teológica*, que nos apresenta uma base antropológica, abrangendo as potências apetitivas, sobretudo a vontade, tratada em nossa abordagem (cf. *STh.*, I, q. 80, prol.).

Tomás de Aquino descreve a vontade relacionando-a com o seu objeto de desejo, bem como sua relação com o intelecto (cf. *STh.*, I, q. 82, prol.). Com efeito, podemos afirmar que “o movimento da vontade é certa inclinação para algo” (*STh.*, I, q. 82, a. 1, rep.). Algumas perguntas surgem sobre ela. A primeira é: “o que é ser voluntário?”. Para começarmos a responder isso, podemos dizer que, do mesmo modo que é natural o que se inclina por causa de sua natureza, é voluntário aquilo que se inclina pela vontade. Em outras palavras, um ato é voluntário quando procede da vontade com conhecimento do fim. A ausência dessa dimensão cognitiva pode levar à confusão com atos meramente instintivos ou naturais.

Resta-nos questionar a respeito do “a quem” a vontade se inclina. Santo Tomás de Aquino concebe que a vontade somente tende a algum objeto em razão de bem. Qual seria esse bem? O bem universal, e não bens particulares, fato que fundamenta a liberdade da vontade. Esse bem é múltiplo; por isso a vontade não está necessariamente determinada a um só e único bem (cf. *STh.*, I, q. 82, a. 2, sol. 1). Além disso, a razão reúne diversos objetos e, por conseguinte, a vontade pode ser movida por diversos objetos e não necessariamente por um só (cf. *STh.*, I, q. 82, sol. 3).

Ademais, podemos dizer que há uma relação entre o intelecto e a vontade, como pudemos perceber nos tópicos precedentes. Tomás de Aquino chegou a explanar a possibilidade de a vontade ser superior ao intelecto. Segundo ele, de maneira absoluta, o intelecto é superior à vontade. De que maneira? Em si mesmo, o intelecto possui superioridade na comparação entre os seus objetos, uma vez que o objeto do intelecto é mais simples e absoluto do que o da

¹⁵ PINCKAERS, Servais. **Os atos humanos: sua natureza, estrutura e dinamismo**: Introdução e notas de rodapé. In: AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica – Volume III*. Edição bilingue coordenado por Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. Tradução de Aldo Vannucchi *et al.* São Paulo: Loyola, 2009a.

vontade. Seu propósito é a razão de bem desejável; e esse bem desejável, cuja razão está no intelecto, é o objeto da vontade (cf. *STh.*, I, q. 82, a. 3, rep.).

Portanto, no geral, “o objeto do intelecto é superior ao objeto da vontade” (*STh.*, I, q. 82, a. 3, rep.), porque a verdade é mais simples e absoluta e, por isso, concede, em termos da dignidade do seu objeto, a superioridade do intelecto. No entanto, Tomás de Aquino realiza uma distinção da superioridade da dignidade das potências. Para ele, a vontade pode ser tomada como mais nobre porque tende ao bem, fim último de todas as coisas. Dessa maneira, à medida que o objeto da vontade for mais elevado que o do intelecto – do jeito que ocorre quando a vontade é ordenada a Deus pelo amor –, ela possui a primazia relativa sobre o intelecto. Assim, em sentido absoluto, há a superioridade do intelecto; porém, relativamente, pode ser a vontade considerada superior, de acordo com a excelência do seu objeto (cf. *Ver.*, q. 22, a. 11, rep.).

Além disso, há uma relação intrínseca entre o intelecto e a vontade, na qual um pode mover o outro. O intelecto move a vontade enquanto apresenta o bem como objeto do apetite¹⁶, movendo-a dessa forma. No entanto, ainda existe uma segunda possibilidade, que é da vontade como agente. Aquele que modifica movimenta o modificado; o incitador movimenta o incitado. É desse modo que se dão as possibilidades de a vontade mover o intelecto e as potências da alma. Isso se dá porque a vontade é uma potência que visa um fim universal, o Bem, e esse tipo de potência move as demais potências possuidoras de fins particulares (cf. *STh.*, I, q. 82, a. 4, rep.). Pelo fato de a vontade possuir um objeto enquanto fim universal, as outras potências agem referentes a um bem próprio conveniente (cf. *STh.*, I, q. 82, a. 4, rep.). Dessa forma, “a vontade, como causa eficiente, move todas as potências da alma e seus atos, com exceção das potências da alma vegetativa, que não são submetidas ao nosso querer” (*STh.*, I, q. 82, a. 4, rep.). Logo, a vontade move todas as demais potências para alcançar o fim a que é inclinada.

Observando os escritos de Aquino sobre a vontade, notamos que a ação é expedida por uma vontade natural e ilimitada de bem e do que é apreendido como tal, a fim de agradar a busca sem limites por ele. Algo é escolhido em razão da felicidade para cuja realização ele contribui. Para que a escolha aconteça, é necessária uma investigação do fim, que é a investigação do bem. Dentre os possíveis bens a que o homem se inclina, o mais perfeito é Deus. Outro bem secundário que seja necessário e conveniente para o homem só contribuirá

¹⁶ Segundo Tomás de Aquino, “o apetite nada mais é do que a inclinação daquele que deseja alguma coisa. [...] necessariamente toda inclinação dirige-se a um bem” (*STh.*, I-II, q. 8, a.1, rep.).

para uma verdadeira felicidade se partir de uma vontade reta, uma vontade que ama e deseja a Deus sobre qualquer outro bem, enquanto fim último (cf. ABBÀ, 2011, p. 108¹⁷).

Desse modo, chegamos a uma concepção mais clara sobre a vontade. Para o Aquinate, “a vontade é um apetite racional. Todo apetite racional é somente do bem” (*STh.*, I-II, q. 8, a. 1, rep.). Apetite é uma inclinação própria daquele que deseja. Por isso, nada se inclina a algo que não seja conveniente a si e, porque todas as coisas são bens enquanto entes e substâncias, a inclinação segue sempre o bem. Assim, uma vez que a racionalidade segue sempre a razão de bem, também a vontade, por ser racional, inclina-se a essa razão (cf. *STh.*, I-II, q. 8, a. 1, rep.). Concebemos, portanto, ser o bem o elemento que move o homem a partir de sua vontade em termos de causa final. Portanto, ele é o fim dos atos humanos voluntários. Essa perspectiva será analisada de maneira mais detalhada mais à frente, quando tratarmos sobre o bem como o fim das ações humanas.

1.2.2 A liberdade humana

Vimos anteriormente que a vontade é um apetite racional que se dirige a um fim. Foi possível considerar, ainda, que, para atingi-lo, o agir do ser humano precisa ser de maneira voluntária e livre. Diante disso, refletiremos, nesta seção, acerca da natureza humana livre, esclarecendo, assim, a própria designação da liberdade humana.

É certo que, no homem, existe um movimento o qual pode deliberar sobre agir ou não. Ele pode direcionar sua vontade de acordo com o julgamento que realiza quando conhece a razão do fim ou das coisas relativas ao fim. Pelo julgamento da razão, que reconhece um bem, a vontade o deseja; por isso, elege-o através do livre-arbítrio. Assim, o livre-arbítrio existe a fim de possibilitar a escolha de agir ou não em determinados momentos de acordo com o juízo da inteligência (cf. *Ver.*, q. 24, a. 1, rep.¹⁸).

O livre-arbítrio é a capacidade humana de escolher entre bens. A escolha é, portanto, o ato que manifesta o livre-arbítrio. Para esse ato, confluem o intelecto e a vontade. O intelecto contribui com o conselho que julga qual bem é preferível, enquanto a vontade aceita ou recusa aquilo que o conselho do intelecto prático julgou ser melhor. Contudo, o objeto da eleição é tanto o fim último quanto os meios para esse fim, ou seja, um bem. Assim, se o objeto da eleição

¹⁷ ABBÀ, Giuseppe. **História Crítica da Filosofia Moral**. Tradução: Frederico Bonaldo. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio (Ramon Llull), 2011.

¹⁸ AQUINO, Tomás de. **Questões disputadas Sobre a Verdade** – Questão 24. Tradução de Maurílio Camelo. Campinas: Ecclesiae, 2023.

é um bem, então o livre-arbítrio é principalmente da potência apetitiva. Logo, o livre-arbítrio é parte da vontade (cf. *STh.*, I, q. 83, a. 3, rep.).

A eleição pertence à razão e à vontade (cf. *STh.*, I-II, q. 13, a. 1, rep.), é um ato da potência apetitiva (cf. *STh.*, I-II, q. 13, a. 1, rep.), e implica uma comparação precedente, a qual oferece uma escolha. Por meio de um silogismo, chega-se às coisas práticas sob o modo de uma conclusão, também chamada de sentença ou juízo, que dá lugar à eleição (cf. *STh.*, III, q. 13, a. 2, sol. 1-2). O fim em si mesmo não é o objeto da eleição, uma vez que ela existe para escolher correta e livremente as coisas para alcançá-lo. Isso significa que o seu objeto são as obras do homem para alcançar o fim (cf. *STh.*, I-II, q. 13, a. 3, rep.). Assim, é necessário que essas coisas sejam possíveis para aquele que possui o papel de eleger (cf. *STh.*, I-II, q. 13, aa. 3;5, rep.) por meio de seus atos praticados livremente (cf. *STh.*, I-II, q. 13, a. 6, rep.).

O agente pratica sua ação em vista de um fim determinado e que lhe seja conveniente. Com isso, é pela livre prática operada que o homem, ao buscar o bem, realiza a si mesmo, chegando à virtude, de modo a se tornar bom e boa a sua obra (cf. VEIGA, 2020, p. 35).

Resta-nos, ao tomar tais elementos acima demonstrados, afirmar que a “liberdade humana é, sem dúvida, uma realidade espiritual” (COLOM; LUÑO, 2022, p. 137¹⁹). Além disso, no homem, essa é uma verdade que possui mais de um significado. Isso porque é fato que, para ele ser livre, é preciso, em seu agir, haver a ausência de restrições ou de coações externas e que ele tenha a plena capacidade de escolher de maneira autônoma até chegar à plenitude da sua liberdade (cf. COLOM; LUÑO, 2022, p. 138). Mas em que consistem esses significados?

Dizer que em seu agir o homem precisa ter a liberdade de coação significa compreender que o ser humano não pode ser obrigado ou impedido de agir por agentes externos. Em suma, consiste em afirmar que o homem pode realizar aquilo que ele desejou, sem ninguém obrigar o contrário (cf. COLOM; LUÑO, 2022, p. 139). Agora, dizer que ser livre é ter a plena capacidade de escolher significa recordar o que consideramos sobre o livre-arbítrio. Significa “a realização autônoma de um ato da vontade que se põe entre o ‘posso’ e o ‘não sou obrigado’” (COLOM; LUÑO, 2022, p. 141), isto é, consiste em determinar que cada ação livre é o próprio sujeito quem decide ou determina quanto a ele mesmo (cf. COLOM; LUÑO, 2022, p. 141-142). Esses dois significados levam à “consideração do amor, que em todas as suas formas é sempre uma afirmação do bem” (COLOM; LUÑO, 2022, p. 145).

¹⁹ COLOM, Enrique; LUÑO, Ángel Rodrigues. **Escolhidos em Cristo para ser santos**. Tradução de Caio Penna Chaves e José Lino C. Nieto. 3. ed. São Paulo: Quadrante, 2022.

Enfim, o ser humano será pleno em sua liberdade quando alcançar uma condição em que realiza plenamente escolhas livres, representando a posse de “uma qualidade de ordem genuinamente ética” (COLOM; LUÑO, 2022, p. 139). Segundo Colom e Luño, “esta liberdade representa a perfeição ética da liberdade psicológica, a sua consolidação no bem mediante a virtude, que é o fim próprio da educação moral” (2022, p. 144).

1.3 SANTIDADE E BEM: O FIM DAS AÇÕES HUMANAS

Toda ação humana possui um objetivo. Ela tem um ponto de chegada, no qual repousa seu apetite. De modo geral, isso se chama “fim último”. Analisar o fim último do homem é essencial para esta pesquisa, pois desejamos demonstrar que o Bem é o fim das ações humanas. Ter isso em vista é importante para sabermos como devem ser as ações praticadas pelo ser humano no intuito de alcançar esse fim. Para realizar essa análise, precisamos inseri-la na dinâmica do homem, que, por ser imagem de Deus, é verdadeiro agente de seus atos e autor da sua própria conduta (cf. *STh.*, I-II, prol.). Compreender isso nos permite caracterizá-lo como um sujeito responsável, que, com seus atos, “se guia a si próprio” (cf. *STh.*, I-II, q. 1, a. 6, rep.) rumo a esse bem em que repousa suas ações. Nisso consiste a pergunta sobre o sentido da vida humana.

A pergunta sobre o sentido último da vida humana sempre movimentou a reflexão filosófica e teológica. Como um fruto dessas reflexões, consideramos que há, na realidade humana, a presença de um caráter teleológico, como já observava, por exemplo, Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.), em sua obra *Ética a Nicômaco*²⁰. Tomás de Aquino, que nos serve com seu pensamento, ressignificou tal caráter, o que impactou a compreensão cristã acerca da realidade humana. A partir de um caráter metafísico, ele realizou uma importante análise especulativa sobre esse sentido último da vida e suas conclusões não se dissociam da perspectiva das ações humanas. Podemos afirmar, a partir dessa análise, a presença de tal horizonte teleológico na estrutura do agir humano, pois, como vimos até aqui, o homem é uma criatura racional que conhece e que é capaz de se dirigir até o seu fim. Entretanto, em que consiste e como é composto esse horizonte teleológico, ou seja, seu fim?

Tomás de Aquino entende que esse horizonte consiste no fim humano, orientado pela noção de bem e de beatitude²¹. Justamente por isso, podemos considerar que o horizonte

²⁰ cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross In: Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1973, v.4.

²¹ Ao decorrer desta pesquisa, serviremo-nos dos termos “beatitude”, “bem universal”, “bem-aventurança”, “fim último” e “santidade” com um mesmo significado: o fim último ao qual tende o ser humano e no qual repousará o

teleológico, composto por essas noções (bem, fim e beatitude), é inerente à natureza racional do ser humano, o que reforça a antropologia tomista; ou seja, a ação humana é para e deve se dar em vista desse horizonte. Isso porque, segundo Tomás de Aquino, “todo agente ao agir intenta algum fim” (*SCG.*, III, 2), isto é, aquilo que a ação de quem age se direciona e que pode ser alcançado (cf. *SCG.*, III, 2). Assim, nessa busca teleológica humana, é possível dizer que o fim último é aquele do qual não se busca nada além (cf. *SCG.*, III, 2). Portanto, todo agente pratica uma ação ao tender a algo conhecido e desejado como fim último (cf. *SCG.*, III, 3).

É possível ainda considerar elementos da antiga compreensão metafísica etiológica (das quatro causas) aristotélica, que também foi retomada por Tomás de Aquino, para continuarmos nossa discussão. Da concepção das causas, Tomás de Aquino explana como se fundamenta a causa final no agir humano, colocando-a como a primeira de todas, visto que o movimento da potência ao ato, relacionado às causas material e formal, por meio da causa eficiente, dá-se pela intenção de fim (cf. *STh.*, I-II, q. 1, a. 2, rep.). Nas palavras dele, “se, pois, o agente não fosse determinado para um efeito, não faria isso em vez daquilo” (*STh.*, I-II, q. 1, a. 2, rep.). O apetite racional, denominado vontade, é quem opera essa determinação na natureza humana; já nas outras naturezas, essa inclinação opera de modo natural, ou seja, pelo apetite natural (cf. *STh.*, I-II, q. 1, a. 2, rep.).

Além disso, para que, por meio da ação humana, o homem possa se inclinar a esse fim intencionado, é preciso que nela haja um caráter racional e livre. Isso porque a razão e a liberdade são componentes indissociáveis do agir humano. Elas conferem ao agente a propriedade de inclinar-se ao fim, permitindo ao homem se conduzir a ele. Sobre isso, Aquino diz que

[...] deve-se considerar, entretanto, que uma coisa tende para o fim por sua ação ou por movimento, de duas maneiras: primeira, como o homem, que por si mesmo se move para o fim; segunda, como movida por outro para o fim, como a seta tende para determinado fim, por que é movida pelo sagitário, que dirige sua ação para o fim. Portanto, os que são dotados de razão movem-se para o fim, porque têm o domínio de seus atos pelo livre-arbítrio, que é faculdade da vontade e da razão. As coisas, porém, carentes de razão, tendem para o fim por inclinação natural, movidas que são por outras, não por si mesmas, porque não conhecem a razão de fim. Assim, não podem ordenar coisa alguma para o fim, mas são somente ordenadas por outrem para o fim. [...] Portanto, é próprio da natureza racional tender para o fim agindo por si mesma e se conduzindo para o fim [...] (*STh.*, I-II, q. 1, a. 2, rep.).

Dito isso, quando o homem age em vista do fim, conhece este a que se inclina. Mas ainda podemos questionar: o homem age somente em vista do bem particular, das ações particulares? No estudo do agir humano, podemos notar que, além do fim particular, também o Bem universal²² é objeto do desejo humano; está, portanto, presente nos seres dotados de razão (cf. *STh.*, I-II, q. 1, a. 2, sol. 1-3.).

Como então o homem poderá se dirigir a esse fim? Que tipo de ato, de ação, que ele deve praticar para conseguir alcançá-lo? Para compreendermos o modo como se dá a ação humana em vista do fim, Tomás de Aquino distingue o que são atos humanos e atos do homem. Podemos compreender que as ações humanas são as ações praticadas pelo agente enquanto ser humano, que, como vimos, é racional, ou seja, capaz de conhecer o seu fim. Diferentemente acontece com os irracionais pelo fato de não possuírem o controle de suas próprias ações sob essa ótica (cf. *STh.*, I-II, q. 1, a.1, rep.). Os atos propriamente humanos são aqueles em que se têm o domínio pela razão e pela vontade, de modo que “será chamada de livre-arbítrio a faculdade da vontade e da razão” (*STh.*, I-II, q. 1, a. 1, rep.). Proceder conforme uma vontade deliberada indica ações consideradas humanas. As outras, em que se considera ser ações do homem, consideram-no enquanto ser biológico.

Porém, nessa perspectiva, o fim humano não consiste somente na concretização de uma ação para, assim, dizer que o homem “se realizou”. Isso porque o que move a inclinação humana para esse fim não é necessariamente praticar algo, mas é o fato de esse fim ser para ele um bem, isto é, uma união da ação ao bem. Por isso é que se pode falar de bens particulares e universais; e é por isso que se pode falar do bem e da beatitude (cf. VAZ, 1999, p. 220).

Para o homem, o seu fim se converge na noção de fim como bem, de acordo com o apresentado na *Suma Contra os Gentios*, de Tomás de Aquino, que também nos reafirma esse caráter teleológico. Para corroborar a causalidade final como bem, evidenciamos que:

[...] aquilo para o que uma coisa tende, enquanto está fora dela, e em que descansa, quando o tem, é seu fim. Ora, cada coisa, se carece da perfeição própria, move-se para ela, quanto depende de si e se a tem, nela descansa. Logo, o fim de cada coisa é sua perfeição. Ora, a perfeição de cada coisa é o seu bem. Cada coisa, portanto, se ordena ao bem como fim (*SCG.*, III, 16).

Percebemos, a partir disso, que o apetite do agente humano descansa quando atinge o bem, apresentado enquanto fim. Logo, à causa de bem, concebe-se o repouso do apetite, haja

²² É atributo do bem ter razão de fim e algo advir dele. Ele possui a característica de fim último e primeiro bem, sendo infinito e também fim último. Esse primeiro bem, ou universal, é um poder difusivo, do qual participam os demais bens (cf. *STh.*, I-II, q. 1, a. 4, s.c. 1).

vista ser o bem o objeto de desejo de todas as coisas. Com isso, concluímos que o modo pelo qual o homem conhece o fim se dá sempre pelo ordenamento da vontade inclinada ao fim pré-conhecido sob a razão de bem, que é seu objeto. E, como visto anteriormente, as criaturas que não possuem a capacidade de conhecer são ordenadas ao bem como fim em um caráter instrumental, uma vez que o seu movente a utiliza, pois conhece aquilo que o ordena. Dessa forma, o bem é o fim de todas as coisas (cf. SCG., III, 16).

À vista disso, como é possível compreender ações más se o agente racional e livre age em vista de um fim determinado, apresentado a si como um bem? A resposta está na compreensão de que, quando o homem pratica um mal, assim o faz por estar desejando-o em razão de bem (cf. VEIGA, 2020, p. 35)²³. A obra má não está no desejo do agente, mas fora dele, pois sua inclinação segue a apreensão de fim, enquanto apreende um bem (cf. SCG., III, 4).

Tendo isso em vista, para melhor compreendermos esses elementos teleológicos até chegarmos no repouso do agir, é preciso entender que, para a vida humana, há um último fim, desenvolvido em duas ordens: ordem de intenção e ordem de execução, possuindo, em cada uma, algo primeiro. A primeira ordem – de intenção – é considerada como aquilo que move por primeiro o apetite; sem ela, não existe quem mova a inclinação. A segunda ordem – de execução – é o ponto de partida para a execução da ação; sem este, não é possível que alguém comece a agir. Enquanto princípio de intenção, este princípio é presente no fim último, o visado, e, enquanto princípio de execução, é o primeiro daquelas coisas ordenadas ao fim. Desse modo, não se espera um fim infinito, pois, se assim fosse, não existiria algo a ser apeteido e nem as ações terminariam. Logo, não existiria o descanso dos agentes (cf. *STh.*, I-II, q. 1, a. 1, rep.). Desse fim último alcançado, está presente a perfeição do agente moral, ou seja, a sua autorrealização (cf. VAZ, 1999, p. 220).

A autorrealização do ser humano é vista por Tomás de Aquino como uma beatitude, concepção clássica desenvolvida por Agostinho de Hipona e transformada por ele segundo as nuances próprias do dado da Revelação (cf. VAZ, 1999, p. 220). Na introdução da *Ia IIae pars*, considera-se que, “pelo fato de ser criado à imagem de Deus, e de gozar, portanto, de inteligência, de livre-arbítrio e de capacidade de se autodeterminar, o homem voltará a seu Autor de maneira absolutamente original” (BRUGUÈS, 2009, p. 27 – introdução²⁴).

²³ Relação conhecimento do bem x vontade. Há a debilidade na razão que apresenta algo mau com o status de bem.

²⁴ BRUGUÈS, Jean-Louis. **A bem-aventurança**: Introdução e notas de rodapé. In: AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica* – Volume III. Edição bilingue coordenado por Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. Tradução de Aldo Vannucchi *et al.* São Paulo: Loyola, 2009.

É Deus quem orienta o homem a Si por meio de uma inclinação à sua autorrealização, que acontece por um desejo de bem-aventurança (cf. BRUGUÈS, 2009, p. 27 – introdução). Não podemos deixar de compreender Deus como preexistente e como o fim das coisas, as quais possuem ações que são praticadas em vista de sua busca. Deus também é o primeiro agente de todas as coisas que a Ele tendem, não para conquistar algo, mas para consegui-Lo por si mesmas, já que é o seu fim (cf. *SCG.*, III, 18).

Desse modo, o fim se reflete na natureza humana ordenada à sua perfeição, alcançada pelo homem ao chegar o término de seu percurso como resultado de suas ações no decorrer de sua vida. Entretanto, é necessário admitir que existam equívocos nas escolhas individuais, uma vez que o homem pode errar deliberadamente nas suas decisões, pelas quais ele se tornará apto ou não para a bem-aventurança (cf. BRUGUÈS, 2009, p. 27 - introdução), pois, segundo o Aquinate, o homem “é princípio de suas ações, possuindo livre-arbítrio e domínio sobre suas ações” (*STh.*, I-II, q. 1, prol.). Por esse motivo, compreendendo que isso pode acontecer por uma debilidade do processo do conhecimento, nosso trabalho, ao tratar da temática da formação da consciência, deseja contribuir para que, no homem, aconteça um maduro processo de reflexão durante o processo decisório, no qual se procure a verdade do fato e do ato. Todavia, apesar de serem questões futuras, elas contribuem para que entendamos que tudo o que o homem faz e deseja precisa colaborar para sua bem-aventurança.

Assim, a bem-aventurança é, com efeito, a contemplação do Sumo Bem pelo agente racional, ou seja, a contemplação da Verdade (cf. *SCG.*, III, 37). O homem é capaz do Sumo Bem, visto que, pela razão, ele pode apreender o Bem universal e perfeito e, a partir disso, desejá-lo pela vontade. Diante disso, existem dois tipos de bem-aventurança: a perfeita e a imperfeita. A possibilidade de o homem possuir a visão da essência divina é a bem-aventurança perfeita²⁵; já a bem-aventurança correspondente à *eudaimonia* aristotélica é denominada imperfeita (cf. *STh.*, I-II, q. 5, a. 1, rep.). A bem-aventurança imperfeita e a virtude são possíveis nesta vida e são alcançáveis por meio dos dons naturais, mas a perfeita, possível ao ser humano, é impossível pelos dons naturais²⁶. Por isso, Deus concede o auxílio da graça. Sobre essa questão, é preciso ressaltar um ponto importantíssimo: ainda que o homem, por sua natureza

²⁵ Tomás de Aquino oferece uma distinção entre bem-aventurança perfeita, inalcançável pelas forças da natureza, correspondida à visão da essência divina, e bem-aventurança imperfeita, a ser alcançada na vida presente, correspondendo à *eudaimonia* aristotélica (cf. VAZ, 1999, p. 221).

²⁶ Nesse ponto, Tomás afirma a “gratuidade do sobrenatural”, uma vez que a visão de Deus face-a-face está acima de qualquer criatura. Assim, podemos observar que a bem-aventurança perfeita é intrinsecamente sobrenatural e sua posse necessita também de meios sobrenaturais, indisponíveis às criaturas. Dessa maneira, o modo pelo qual o homem alcança a bem-aventurança perfeita é pela pura graça, por meio da manifestação divina (cf. BRUGUÈS, 2009, p. 105 – nota de rodapé f).

racional, incline-se ao bem, é somente pela graça divina que ele pode alcançar a bem-aventurança perfeita, que transcende suas capacidades naturais (cf. *STh.*, I-II, q. 5, a. 5, rep.).

A bem-aventurança pressupõe uma vontade reta, uma vez que é a ordenação da vontade para o último fim. Entretanto, possuí-la naturalmente é competido só a Deus. Por isso, Tomás de Aquino explica a necessidade de o homem praticar boas obras para alcançá-la. Das criaturas, só os anjos, por serem superiores na ordem natural aos homens, conseguem-na sem as obras, por ordenação da sabedoria divina, mediante uma ação meritória. Os homens, entretanto, necessitam de muitos movimentos de ações meritórias, ou seja, retas, para ser bem-aventurado (cf. *STh.*, I-II, q. 5, a. 7, rep.). Quando isso acontece, podemos falar da retidão do agir, ou seja, de uma configuração da ação a esse bem, ao seu fim próprio. Quando as ações não realizam essa configuração e no caso de oporem-se ao bem, podemos dizer que o agir não foi meritório, não foi reto (cf. VAZ, 1999, p. 220).

Sendo assim, discorremos, até aqui, sobre a análise feita por Tomás de Aquino no tocante à realidade do fim último do homem. Tendo visto que o Aquinate apresenta elementos filosóficos, os quais foram ressignificados com os dados da Revelação, a Constituição *Dei Filius*, fruto do Concílio Vaticano I, corrobora-os ao nos oferecer uma resposta teológica, indicando-nos que Deus, em sua infinita bondade, ordenou o homem a um fim sobrenatural²⁷.

Devido à queda original, infringindo a devida ordem relacionada ao seu último fim, esse mesmo homem se viu marcado pela perda da santidade e da justiça original (cf. GS 13²⁸). Entretanto, Deus, em sua infinita misericórdia, na plenitude dos tempos (cf. Ef 1,10²⁹; Gl 4,4), enviou Jesus Cristo aos homens para resgatá-los dessa condição, serem justificados (cf. Rm 9,30) e receberem todos sua filiação adotiva (cf. Gl 4,5). Jesus Cristo foi, para o gênero humano e pelos pecados de toda a humanidade (cf. 1Jo 2,2), o instrumento de sua propiciação pelo próprio sangue mediante a fé (cf. Rm 3,25).

Cultivando essa verdade, à medida que se compreende que “todos os homens estão, portanto, destinados a alcançar, em Cristo, a comunhão com Deus por obra do Espírito Santo, por meio do conhecimento e do amor” (COLOM; LUÑO, 2022, p. 67), chegamos a um olhar cristão sobre o fim último do homem e entendemos no que consiste seu bem humano. Desse modo, o homem encontra, na contemplação e na comunhão com Cristo, a bem-aventurança e a sua vocação divina, uma vez que o Espírito Santo lhe concede a possibilidade de se associar ao

²⁷ CONCÍLIO VATICANO I. *Dei Filius*. Roma: 1870. Disponível em: <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/i-vatican-council/index_it.htm>. Acesso em: 21 maio 2025.

²⁸ COMPÊNDIO DO CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Dogmática Gaudium et Spes*. 29 ed. Petrópolis: Vozes, 2000, n. 13.

²⁹ BÍBLIA DE JERUSALÉM. Português. Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

mistério pascal de Cristo, que realiza nele a justificação de seus pecados e lhe confere novamente a ordem relacionada ao seu fim, perdida outrora com o pecado original (cf. GS 22).

O desejo por esse bem absoluto pode ser tematizado e vivido pelo cristão. Segundo Colom e Luño, isso se dá “como uma aspiração à santidade, entendida como plenitude da filiação divina, que se realiza concretamente nesta vida, no seguimento e na imitação de Cristo. Como filho de Deus, o cristão é chamado a ser, já neste mundo, *alter Christus, ipse Christus*” (2022, p. 67). Para esses autores, a santidade cristã, de maneira escatológica, cumpre-se na “vida eterna”. A vida eterna é, então, uma espécie de cumprimento de uma vida já iniciada neste mundo; é a vida dos filhos de Deus, a vida cristã, oriunda do Batismo, o que exige do homem uma conduta ética precisa, um reto agir (cf. COLOM; LUÑO, 2022, p. 80).

Além disso, a santidade cristã é tomada como a plena participação da Santidade de Deus (cf. COLOM; LUÑO, 2022, p. 80). Assim, “a participação da santidade divina une a conduta atual dos fiéis com a sua plenitude escatológica, sublinhando a faceta da imitação de Deus” (COLOM; LUÑO, 2022, p. 84). Comentando esse argumento, Figueiredo afirma que Deus, criando o homem à sua imagem e semelhança (cf. Gn 1,26), formando-o dotado de liberdade, chama-o a responder-Lhe livremente, para constituir comunhão consigo. Assim sendo, o percurso que leva uma pessoa até a santidade escatológica precisa da sua participação, ou seja, da sua livre e consciente colaboração para responder o seu Senhor (cf. 2024, p. 6³⁰), justificativa que tematiza a principal investigação do primeiro capítulo deste trabalho.

À luz do que foi exposto, podemos compreender a santidade como o bem definitivo da vida humana, e os conceitos de vida eterna e de santidade aqui escolhidos para nos iluminar “tentam iluminar a vida moral cristã sob a luz do que constitui o seu bem global e definitivo” (COLOM; LUÑO, 2022, p. 85). Tendo compreendido o horizonte teleológico do agir humano, é necessário agora aprofundar os princípios que orientam esse agir, como a *sindérese*.

1.4 SINDÉRESE

Quando discorriamos sobre a alma humana e sobre os intelectos especulativo e prático, percebemos que é certo que o homem possui princípios especulativos, mas ele também é dotado de princípios que o direcionam para o agir (cf. *STh.*, I, q. 19, a. 12, rep.). Tomás de Aquino considerava que tais princípios voltados à ação, dos quais o homem é dotado, naturalmente não

³⁰ FIGUEIREDO, Luiz Henrique Brandão de. A vocação universal à santidade: uma releitura moral do capítulo V da *Lumen Gentium*. **Atualidade Teológica**, Rio de Janeiro, v. 28, n. 73, p. 1–10, jan./jun. 2024. DOI: 10.17771/PUCRio.ATeo.66561.

pertencem a uma outra potência especial, mas a um princípio denominado *sindérese*³¹ (cf. *STh.*, I, q. 79, a. 12, rep.).

Desenvolvendo sua análise sobre esse tema, o Aquinate expõe a necessidade da existência de um princípio voltado ao agir prático, à mesma medida em que o conhecimento especulativo carece também de princípios próprios. Vejamos: os princípios são estáveis, já as coisas existentes são mutáveis, dinâmicas. Por esse motivo, a dinamicidade dessas coisas requer que exista um princípio imutável. Assim, o conhecimento especulativo advém de um conhecimento verdadeiro das coisas, um que não possua erros, visto que diz respeito ao conhecimento dos primeiros princípios universais. Esses são o modo pelo qual as coisas conhecidas são verificadas. Dessa verificação, surgem duas consequências para as coisas conhecidas: a aprovação do verdadeiro e a reprovação do falso, o que só é possível porque há, no homem, um hábito capaz de lhe informar isso: a *sindérese*. Convém ressaltar, diante disso, que toda essa reflexão parte da consideração de que não exista um erro nos princípios; se houver, o conhecimento oriundo deles não será legítimo (cf. *Ver.*, q. 16, a. 2, rep.³²).

Assim sendo, na primeira parte da *Suma Teológica*, Tomás de Aquino considera a *sindérese* como um hábito natural dos primeiros princípios, que incita ao bem e condena o mal, à medida em que existe a busca pelas descobertas e o juízo do que se encontra. (cf. *STh.*, I, q. 79, a. 12, rep.). O desenvolvimento mais específico desse hábito dos primeiros princípios se deu na questão 16 do *De Veritate*:

Assim, pois como a alma humana tem certo hábito natural, pelo qual conhece os princípios das ciências especulativas, aos quais denominamos primeiros princípios do intelecto, assim também existe nela certo hábito natural dos primeiros princípios operativos, que são os princípios universais do direito natural, hábito que corresponde à *sindérese*. Ora, este hábito não existe em outra potência do que a razão, exceto se, talvez, consideremos que o intelecto é uma potência distinta da razão, contra o qual acima já foi dito (*Ver.*, q. 16, a. 1, rep., grifo nosso).

Para que as ações humanas sejam retas, é necessário que haja um princípio permanente, cuja retidão seja inalterável. À luz dele é que as ações são examinadas. Esse

³¹ A origem do termo “*sindérese*” foi problemática. Ele teve a sua discussão introduzida na Filosofia e na Teologia do período medieval a partir da *Glosa* de Jerônimo a Ezequiel, indicando uma referência ao termo através da expressão “*scintilla conscientiae*” (ou centelha da consciência). É resultado de uma leitura incorreta do termo grego *synteresis* (cf. ALBERTUNI, Carlos Alberto. **O conceito de Sindérese na Moral de Tomás de Aquino**. Campinas-SP, 2006. Tese (Doutorado em Filosofia), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas). Esse termo não foi inventado por Tomás de Aquino. Vaz (1999, p. 207), lendo Tomás de Aquino, indica que esse termo diz respeito aos primeiros princípios de moralidade, os quais regulam os atos no campo da moral.

³² AQUINO, Tomás de. **A *sindérese* e a Consciência**: questões disputadas sobre a Verdade – Questões 16 e 17. Tradução e edição de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Ecclesiae, 2015.

princípio é a *sindérese*, hábito natural imutável, que conduz o homem ao princípio inerrável de fazer o bem e não o mal (cf. *Ver.*, q. 16, a. 2, rep.).

A função da *sindérese* é, portanto, a de ser um guia para as boas ações (cf. *Ver.*, q. 16, a. 1, rep), levando o homem a praticar, no horizonte do seu agir, o bem e se afastar do mal. Pelo fato de a liberdade humana ser sempre voltada para o bem, a *sindérese*, assim, resguarda a condição livre do homem, uma vez que, por ser hábito, ela pode ser usada com liberdade. Isso porque enquanto as potências se inclinam naturalmente ao seu objeto, os hábitos podem, a partir do processo de escolha, ser usados ou não. Com isso, a liberdade humana é resguardada à medida que o homem pode ou não cumprir as normas morais (cf. GONZÁLES, [s/d], p. 12³³).

À vista disso, neste capítulo, podemos conhecer um pouco da estrutura do agir humano, situada no horizonte da natureza humana livre, que se dirige, por meio de suas ações, a um fim tomado como bem, aquele que é o norte para essas ações. O homem, possuidor de uma alma racional, a partir de sua inteligência, persegue o bem, que é desejado pela vontade, princípio motor que o direciona ao seu fim. A adequação das ações humanas ao bem, no horizonte teleológico, significa a santidade imperfeita, que, se habitual na vida cristã, conduz o homem, ao fim de sua vida, à bem-aventurança perfeita, ou santidade. Por fim, vimos que, com o intuito de realizar ações excelentes nesse horizonte do agir, a natureza humana é detentora de um princípio que lhe permite verificar se suas escolhas são conformes ao bem, de modo a reprovar, partindo de sua liberdade, aquelas que não são boas.

Contudo, a fim de que as escolhas partam do campo da reflexão, da teoria, para o cotidiano de seu agir, é preciso que haja uma aplicabilidade dos princípios práticos no ato da escolha. Logo, é importante que o homem reflita a partir de um ato de sua razão; é necessário que ele seja iluminado pelo princípio que lhe orienta a fazer o bem, que aja conforme esse bem, não conforme o mal, para, assim, depreendermos que ele fez o bem e que boa é sua obra. Para tratar disso, no capítulo seguinte, trataremos da temática da consciência, abordando o tema da lei natural, princípio que é sustentado pela *sindérese*.

³³ GONZÁLEZ, Ana Marta. *Introdução*. In: AQUINO, Tomás de. *De Veritate: Cuestiones 16 y 17: La Sindéresis y la Conciencia*. [s/l]: Cuadernos del Anuario Filosófico, [s/d], p. 12.

2 A CONSCIÊNCIA MORAL: UM GUIA PARA O RETO AGIR

*Examinarás o teu coração bem a fundo? - Não
há de ficar nada aí que não seja d'Ele; caso
contrário, não O amamos bem, nem tu nem eu.
- Forja, 356*

No capítulo anterior, realizamos uma investigação acerca da natureza do agir humano. Inicialmente, buscamos compreender a natureza do homem, que age em vista de um fim que o transcende. Desse modo, ao longo do capítulo, destacamos elementos indissociáveis do ser humano e de suas ações, como a alma humana, o intelecto, a liberdade e a vontade, que são constituintes antropológicos do agir humano, responsáveis por tornarem suas ações verdadeiramente autônomas e capazes de alcançar esse fim tomado como Bem.

Ademais, uma vez que, pelas suas ações, o homem se aproxima do seu fim, compreendemos que as escolhas, em vista de alcançar tal fim, precisam ser retas, ou seja, o homem precisa realizar boas escolhas e, se o fizer, ele praticará um reto agir, escolhendo o bem e se opondo ao mal. Desse modo, verificamos que, orientando essa estrutura humana, existe o princípio da *sindérese*, que direciona o agente para o reto agir, sugerindo fazer o bem e evitar o mal.

Concluímos o capítulo chegando à constatação de que, no horizonte do agir humano, é necessário que sejam aplicados às situações concretas todos os princípios práticos que apresentamos, o que resulta em escolhas racionais e livres iluminadas pela *sindérese*. Para compreender essa aplicação, este capítulo se refere à Consciência Moral, que pode ser entendida, em linhas gerais, como uma capacidade interna do homem, que lhe guia para o reto agir ao ponderar as coisas, obrigando-lhe, por meio de formulações, a escolher algo em detrimento de outro, ou até mesmo não escolher (cf. COLOM; LUÑO, 2022, p. 372).

Porém, antes de chegarmos a esse ponto, é necessário refletirmos acerca das leis eterna e natural. O leitor poderá questionar o porquê de iniciarmos este capítulo tratando dessas leis, sendo que o seu centro está na temática da Consciência Moral. Explicamos: uma vez que já adiantamos que a consciência formula obrigações no horizonte das escolhas, ela não o faz sem algum fundamento, mas iluminada pela lei natural (cf. COLOM; LUÑO, 2022, p. 372). Esses conceitos guiam nossa investigação introdutória do capítulo antes de adentrarmos o horizonte próprio do nosso tema.

Para realizar uma ampla explanação temática, convém lembrar que, por conta do vasto estudo da natureza da lei e da consciência moral, não podemos deixar de destacar a contribuição

de Santo Tomás de Aquino e de seus comentadores. Essa explanação apresenta ainda contornos reforçados, pois consultamos documentos do Magistério da Igreja, diante dos quais discorreremos de que modo o homem deve obedecer a sua consciência em suas escolhas, a fim de que suas ações sejam retas e alcancem o seu fim.

2.1 AS LEIS ETERNA E NATURAL

Para o leitor, pode causar estranheza – e até um certo grau de negatividade – a Teologia usar o termo “lei”, uma vez que há um excesso legislativo-normativista no cotidiano sociopolítico, o que sugere uma desafeição à lei. Mas, no campo moral, esse conceito é extremamente necessário e, por isso, não deve ser rejeitado. Sugerimos a suspensão dos preconceitos, uma vez que essas leis não são tratadas aqui pela ótica do caráter demasiado legalista.

2.1.1 A Lei Eterna

O ponto-chave para a investigação da temática da lei eterna é considerar que ela é o desígnio universal salvífico divino em forma de lei (cf. COLOM; LUÑO, 2022, p. 290). Podemos afirmar que tal lei é o decreto que Cristo realizou em nós, “antes da criação do mundo, para sermos santos e sem mancha na sua presença, pelo amor; e nos destinou a ser filhos adotivos em Jesus Cristo” (Ef 1,4-5). Por que esse desígnio de salvação se chama lei? Porque a lei é uma regra que se aplica a todos. Assim, o plano da Sabedoria divina que alcança todo o mundo (cf. Sb 8,1; Eclo 42,15-26), que realizou a criação de todas as coisas e que, benignamente, governa todas essas coisas (cf. Sb 8,1; Pr 8,22-31) também pode ser entendido como uma lei.

E por que chamá-la de lei “eterna”? É eterna porque reflete o mistério escondido, durante séculos, em Deus, que fez todas as coisas criadas (cf. Ef 3,9; Rm 16,25) e que é criador “das múltiplas formas da sabedoria [...], conforme o plano eterno que realizou por meio de Cristo Jesus, Senhor nosso” (Ef 3,10-11). Por isso, consideramos que essa lei é eterna, assim “como o é a sabedoria de Deus, com a qual tudo se identifica” (COLOM; LUÑO, 2022, p. 290).

A lei eterna é o movimento que, em caráter de lei, a divina sabedoria possui sobre todas as coisas, dirigindo-as ao devido fim (cf. *STh.*, I-II, q. 93, a. 1, rep.). E no caso do homem, que, como visto, diferencia-se dos demais seres devido a sua racionalidade? A sujeição da criatura racional a essa lei acontece por meio do entendimento do preceito divino, diferente das

outras criaturas, que se sujeitam movidas pela Providência divina (cf. *STh.*, I-II, q. 93, a. 5, rep.).

Um questionamento importante para a dimensão moral surge dessa explanação: como ela se relaciona com as demais leis? Para responder, podemos afirmar que todas as leis possuem uma participação na lei eterna. Segundo tal perspectiva, toda lei é, ao seu modo, uma forma de manifestar a lei eterna. À luz disso, o estudo de Tomás de Aquino sobre as leis teve nela, na lei eterna, o seu início (cf. ABBÀ, 2011, p.115). Nisso, ele se pautou para afirmar que compreender como a providência divina rege o mundo nos permite deduzir que a comunidade do universo é governada pela razão divina, existente desde o princípio do universo, tendo, assim, razão de lei.

À vista do exposto, percebemos que a razão divina não é submetida ao tempo, pois se encontra na eternidade, como o próprio livro dos *Provérbios* afirma: “a sabedoria criadora. [...] Desde a eternidade fui estabelecida, desde o princípio, antes da origem da terra. [...] Eu estava com ele como mestre de obra, eu era o seu encanto todos os dias, todo o tempo brincava em sua presença” (Pr 8,23.30) (cf. *STh.*, I-II, q. 91, a. 1, sol.). Deus ordena o eterno conceito da lei divina ao governo das coisas que Ele já conhece, tendo, assim, razão de lei eterna (cf. *STh.*, I-II, q. 91, a. 1, s.c. 1). Reforça Santo Tomás: “a lei eterna nada é senão a razão da divina sabedoria, segundo é diretiva de todos os atos e movimentos” (*STh.*, I-II, q. 93, a. 1, rep.).

Diante disso, como pode o homem ser notificado por essa lei? Tomás de Aquino reconhece que a forma pela qual a capacidade natural da razão prática humana apreende os princípios de ação relacionados aos bens humanos, aos quais se direcionam as inclinações naturais e se desenvolvem esses princípios em preceitos universais, dá-se pela participação da lei eterna na forma de lei natural (cf. ABBÀ, 2011, p. 115), tratada adiante.

2.2.2 A Lei Natural

A reflexão sobre a lei natural está inserida, antes da própria tratativa no âmbito da moral, no horizonte do conhecimento de Deus. Existem duas vias que conduzem ao conhecimento de Deus: uma via natural e outra sobrenatural. São Paulo se refere à natural ao lembrar que “desde a criação do mundo, as perfeições invisíveis de Deus – o seu eterno poder e a sua divindade – tornaram-se visíveis à inteligência por meio das coisas criadas” (Rm 1,20). A segunda via é a sobrenatural, comunicada ao ser humano através da Revelação divina (cf. Hb

1,1-2; CIgC³⁴ 50ss). Essas duas vias são os modos de conhecimento da lei eterna, que é, para o ser humano, regra suprema de sua conduta moral (cf. COLOM; LUÑO, 2022, p. 292).

O modo fundamental pelo qual o homem participa da lei eterna é a lei natural (cf. *STh.*, I-II, q. 91, a. 2, rep.). Influenciado por Santo Tomás de Aquino³⁵, o Papa João Paulo II, refletindo essa temática em sua Encíclica *Veritatis Splendor*³⁶ (Sobre o esplendor da Verdade), traz à tona as palavras do Aquinate, afirmando que a lei natural é a “luz da inteligência infundida por Deus em nós. Graças a ela, conhecemos o que se deve cumprir e o que se deve evitar. Esta luz e esta lei foram dadas por Deus na criação” (VS 40). A lei natural é o sinal que dá a certeza de que o homem foi criado por Deus como um ser moral e, por isso, a razão humana é uma razão moral, que tem a capacidade de ordenar o modo de agir humano em direção ao seu bem (cf. COLOM; LUÑO, 2022, p. 292).

Na *Suma Teológica*, Tomás de Aquino reafirma a existência dessa lei no homem, como também o fato de o ser humano ser uma criatura racional sujeita à providência divina. Assim, a lei natural é o modo de participação humana na lei eterna pela criatura racional. O que Tomás de Aquino afirma é importante, pois, a partir da lei natural, o homem pode discernir entre o bem e o mal; por isso, ela é sinal de Deus, ou melhor, é uma impressão da luz divina no homem (cf. *STh.*, I-II, q. 91, a. 2, rep.). Abbà esclarece que essa lei é dada em comum aos homens, inicia a educação do homem virtuoso para a vida beata e oferece os princípios para a natureza humana na forma dos preceitos primeiros³⁷ e inclinações correspondentes à vontade (cf. ABBÀ, 2004, p. 37).

Que a lei natural existe e que ela exprime no homem a lei eterna, já chegamos ao consenso. Mas em que termos podemos entendê-la como aquela que coopera com a condição de ser moral do homem, que possui uma razão moral? Para responder a essa pergunta, é preciso encontrarmos primeiramente o seu fundamento nas Sagradas Escrituras, para, posteriormente, descrevermos de que modo ela é um constituinte essencial para a vida moral humana.

Tomás de Aquino e todos os que tratam da lei natural não o fazem sem algum fundamento bíblico. Pelo contrário, o conceito dessa lei está claramente fundado nas Sagradas Escrituras, sobretudo na Carta aos Romanos³⁸. São Paulo vê, como narrado no primeiro capítulo

³⁴ CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Edição típica vaticana. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

³⁵ A Encíclica utiliza a citação proveniente de: AQUINO, Tomás de. *In duo praecepta Caritatis et in decem legis praecepta. Prologus: Opuscula Theologia, II, n. 1129*. Ed. Taurinens, 1954.

³⁶ JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica Veritatis Splendor*. 10ª ed. São Paulo: Paulinas, 1993.

³⁷ Esses preceitos primeiros são os princípios da *sindérese*.

³⁸ Para esse momento, não nos deteremos em evidenciar todos os textos das Sagradas Escrituras que fundamentam o tema da lei natural. Tomaremos como central o texto de Romanos, porque foi e é constantemente fonte para a reflexão da moral da Igreja, desde a Patrística até os tempos atuais. Deixamos como sugestão também o texto de

da carta, uma conexão entre as formas de imoralidade e a rejeição de Deus, o que pode, como vimos anteriormente, ser conhecido pela razão humana (cf. Rm 1). Já no segundo capítulo, ele explicita a realidade da lei natural: “Quando os gentios, que não possuem a Lei, seguindo a natureza, cumprem os preceitos da Lei, eles, sem terem a Lei, são lei para si próprios. Com isso, mostram que têm gravado nos corações o que a Lei prescreve, como testemunha a sua própria consciência” (Rm 2,14-15). Disso, entendemos que mesmo aqueles que não conhecem a Lei de Deus podem agir em conformidade com Ele, porque ela está inscrita neles, de acordo com o testemunho realizado pela sua própria consciência (cf. COLOM; LUÑO, 2022, p. 297).

A Carta aos Romanos é referência para a reflexão moral católica sobre a lei natural desde o período patrístico, e perduram até aos dias atuais na tradição teológica. Da mesma forma, foi referência para o ensinamento moral da Igreja nos primeiros séculos. É possível ainda dizermos que não foi necessário admitir um desenvolvimento específico do tema da lei natural por parte do Magistério durante um bom tempo, uma vez que esta era uma doutrina aceita sem ressalvas. Entretanto, os tempos mudaram e muito foi discutido e estudado desde Leão XIII, passando pelo Concílio Vaticano II³⁹ até Bento XVI, todos insistindo na sua importância para a vida moral humana (cf. COLOM; LUÑO, 2022, p. 298-299).

Nesse cenário, o *Catecismo da Igreja Católica* e a Encíclica *Veritatis Splendor* realizaram um importante estudo sobre a lei natural, sem, no entanto, entrar em discussões específicas. Ambos tiveram como enfoque a doutrina de Santo Tomás. Por isso, a partir desses documentos, conseguimos observar o sentido moral do agir humano.

Segundo o *Catecismo da Igreja Católica*, “a lei natural exprime o sentido moral original, que permite ao homem discernir, pela razão, o que é o bem e o mal, a verdade e a mentira” (CIgC 1954). Ele recorda ainda que a lei natural é uma lei divina (cf. CIgC 1955; GS⁴⁰), “exposta, em seus principais preceitos, no Decálogo. Esta lei é denominada natural não em referência à natureza dos seres irracionais, mas porque a razão que a promulga pertence, como algo próprio, à natureza humana” (CIgC 1955), uma vez que essa lei é “a luz da inteligência que Deus nos deu na criação ao permitir discernir o que é preciso observar e o que é preciso evitar” (CIgC 1954-1955). Desse modo, podemos concluir que os preceitos do Decálogo são preceitos de lei natural e que o homem pode chegar a eles por meio de sua razão.

Mt 19,4-9 como uma alternativa de reflexão, pois evidencia a verdade originária do matrimônio conforme o desígnio de Deus, que tudo criou, e isso é o que a lei natural exprime ao homem.

³⁹ Há uma lista de Papas e de Encíclicas que realizam uma investigação sobre a importância da lei natural, descrita em COLOM; LUÑO, 2022, p. 298.

⁴⁰ CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Gaudium et Spes*: Constituição Pastoral sobre a Igreja no Mundo de Hoje. In: Documentos do Concílio Vaticano II. Organização geral de Lourenço Costa. São Paulo: Paulus, 1997.

Já a Encíclica *Veritatis Splendor* apresenta que o homem é criado à imagem de Deus e, por isso, é guiado interiormente pela Providência por meio da sua razão. É a razão quem conhece, pela lei natural, a lei eterna. Por esse motivo, tem condições de apresentar ao homem a correta direção para o seu livre e reto agir (cf. VS 43; *STh.*, I-II, q. 90, a. 4, ad. 1). Resumidamente, a lei eterna é presente na razão e, por conseguinte, há uma “essencial subordinação da razão e da lei humana à Sabedoria de Deus e à sua lei” (VS 44). E isso é possível porque, segundo a Encíclica, que usa a citação do Papa Leão XIII, existe uma lei que “está escrita e gravada no ânimo de todos os homens e de cada homem. [...] Mas tal prescrição da razão humana não poderia ter força de lei se não fosse a voz e o intérprete de uma razão mais alta, à qual devem submeter-se o nosso espírito e a nossa liberdade” (VS 43). Concluimos então que “a lei natural é a própria lei eterna, inscrita nos seres dotados de razão, que os inclina ao ato e ao fim que lhes convém; é a mesma razão eterna do Criador e governador do universo” (VS 44).

Uma vez que a lei natural é uma realidade de todos os homens e que é uma expressão do próprio Deus na razão humana, os ensinamentos da Igreja ressaltam constantemente o fato de ela possuir duas características essenciais, que são a universalidade e a imutabilidade. É universal, porque “os seus preceitos e a sua autoridade se estendem a todos os homens” (CIgC 1956). Também é imutável, porque é “permanente através das variações da história; subsiste sob o fluxo de ideias e de costumes e sustenta o seu progresso. As normas que a exprimem permanecem substancialmente válidas” (CIgC 1958). Todavia, segundo Colom e Luño, a imutabilidade dos princípios morais fundamentais não se opõe ao progresso histórico da consciência moral do homem, que pode adquirir uma sensibilidade maior diante de certos valores (2022, p. 301). Apesar disso, o *Catecismo* é claro ao afirmar que essas duas características não significam que a todo o momento o ser humano tenha consciência dos princípios morais com clareza, uma vez que a razão humana é obnubilada pelas consequências do pecado. Por isso, ao homem ainda são necessárias a graça e a revelação divinas (cf. CIgC 1960).

Com essa fundamentação acerca da lei natural, concluimos o tópico dedicado às leis. Compreendemos, portanto, que elas favorecem a razão humana na sua concepção de bem, que será desejado pela vontade e que deverá ser buscado dentre as multiplicidades de escolhas em vista do fim humano. Prosseguiremos, então, para o núcleo deste capítulo: a Consciência Moral, responsável por avaliar, dentro dessa multiplicidade, a configuração ou não de uma ação ao bem, fornecendo ao sujeito agente a obrigação de escolher uma coisa ou rejeitá-la.

2.2 A CONSCIÊNCIA MORAL

No tópico anterior, investigamos o que são a lei eterna e a lei natural. A partir dessa investigação, pudemos compreender que é a partir delas que o desígnio salvífico divino pode alcançar o homem. A lei eterna, como vimos, é o próprio mover divino, que dirige, em termos de lei, o homem ao seu fim. Dito isso, compreendemos também que a forma pela qual o homem é notificado por essa lei é por meio da lei natural, que lhe faz participante da lei eterna, inscrevendo-a na inteligência humana e lhe dando a capacidade de, por meio da sua razão, conhecer o bem e, assim, evitar o mal. Tendo isso em vista, veremos, a partir de agora, como elas contribuem para a reflexão sobre a consciência moral.

Em primeiro lugar, cabe-nos dar o significado do termo “consciência”. Para Santo Tomás de Aquino, “o nome consciência significa a aplicação da ciência a algo” (*Ver.*, q. 17, a. 1, rep.), ou seja, ter a ciência, conhecer, saber e reconhecer algo. Para compreendermos o conceito de consciência, é-nos necessário ter em mente que há uma distinção bastante utilizada na Teologia católica entre a consciência moral em sentido global e a consciência moral em sentido estrito. A consciência moral em sentido global também é chamada de “consciência habitual” (cf. DE HARO, 1980, p. 435-454 – tradução própria⁴¹) e a consciência moral em sentido estrito, também compreendida como um juízo específico acerca de uma situação concreta, é chamada de “consciência atual” (cf. COLOM; LUÑO, 2022, p. 365)⁴².

No caso da consciência habitual, é possível percebê-la em um sentido amplo. Ela pode ser entendida como “a sensibilidade ou a percepção moral própria de uma pessoa” (COLOM; LUÑO, 2022, p. 366). É a capacidade que a pessoa possui de autoperceber-se moralmente e perceber moralmente as diversas realidades vividas. Nesse sentido, a consciência admite muitos princípios, como a lei natural, as virtudes adquiridas ou infusas⁴³, os preceitos primeiros e a consciência atual. É essa concepção de consciência que as Sagradas Escrituras e os Padres da Igreja frequentemente utilizam (cf. COLOM; LUÑO, 2022, p. 366).

Já no significado mais estrito, a consciência é “determinado ato da razão prática; concretamente um juízo sobre a bondade ou a malícia moral de um ato singular que nos propomos a realizar ou que já realizamos” (COLOM; LUÑO, 2022, p. 366). Colom e Luño

⁴¹ cf. DE HARO, Ramón. *¿Que es la conciencia habitual?* [online]. In: Revista Sapientia, (1980), 35 (435-454). Disponível em: <<https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/14784>>. Acesso em 27 ago. 2025.

⁴² Delhaye realizou um estudo sobre estes e sobre outros significados do termo em: DELHAYE, F. *La conciencia moral del Cristiano*. Barcelona: Herder, 1969.

⁴³ Pelo fato de nosso trabalho não se tratar especificamente do tema das virtudes, mas da consciência e dos princípios diretamente relacionados a ela, não nos deteremos em realizar um estudo detalhado das virtudes cardiais e das virtudes morais adquiridas.

afirmam que a consciência atual se diferencia dos princípios outrora identificados com a consciência global, mencionados no parágrafo anterior (cf. COLOM; LUÑO, 2022, p. 366).

Além disso, outra diferenciação é encontrada quando discorremos sobre a consciência: a diferença entre consciência moral e consciência psicológica. A consciência psicológica refere-se à condição em que o homem conhece a existência de seus atos e de seus sentimentos, ou seja, o homem conhece estar vivo, sabe estar sentindo dor, tem percepção de si mesmo, o que não diz respeito especificamente à moralidade de alguma conduta. Já a consciência moral diz respeito a uma faculdade pela qual se pode ter conhecimento da relação entre os seus atos e o seu fim. Em suma, ela realiza um julgamento prático sobre a existência de tal ato e, sobretudo, sobre a retidão ou não desse ato, conduzindo o homem a evitar o mal e a realizar o bem (cf. BETTENCOURT, [s/d], p.25⁴⁴).

Tendo isso em vista, nesta pesquisa, priorizamos a compreensão da consciência no tocante à vida moral individual do ser humano, a consciência moral atual, no horizonte do reto agir, o qual sabemos ser um modo excelente para que o homem alcance o seu fim último. Para isso, buscaremos o seu significado e sua abordagem nas Sagradas Escrituras, percorrendo o desenvolvimento do ensinamento da Igreja, perpassando a abordagem teológica de Santo Tomás de Aquino e nos encontrando com o significado moral que o Magistério Eclesiástico da Igreja Católica nos oferece.

2.2.1 A Consciência nas Sagradas Escrituras

No empreendimento que realizaremos para compreender a doutrina cristã sobre a consciência moral a partir da investigação sobre a consciência nas Sagradas Escrituras, começaremos pela busca do significado no Antigo Testamento, para, posteriormente, adentrarmos o horizonte do Novo Testamento, realizando até mesmo uma relação entre os dois.

O Antigo Testamento não possui nenhum termo para indicar o que denominamos consciência. Podemos até encontrar, na versão grega dos LXX, o termo *syneîdêsis*. Entretanto, ele é presente somente em três passagens tardias (cf. Ecl 10,20; Sb 17,20; Eclo 42,18). Todavia, não é por esse motivo que se pode depreender a ausência de sua compreensão enquanto voz do juízo divino, que louva o bom comportamento e reprova o mau. Na maioria das vezes, o termo hebraico *lêb*, que tem por significado “coração”, é utilizado (cf. COLOM; LUÑO, 2022, p. 366-367). Um exemplo está no Salmo 50, que diz: “Criai em mim, meu Deus, um coração puro” (Sl

⁴⁴ BETTENCOURT, Estevão Tavares, OSB. **Curso de Teologia Moral por correspondência**. Rio de Janeiro: Escola Mater Ecclesiae, [s/d].

50(51),12). “Coração puro” significa “algo muito similar ao que chamamos ‘boa consciência’”. Em sentido oposto, o Antigo Testamento também fala de ‘coração duro’” (COLOM; LUÑO, 2022, p. 367): “Envio-te filhos (...) de coração duro” (Ez 2,4; cf. Sl 95,8; Zc 7,12), que seria correspondido com o que se diz de “má consciência”.

É de suma importância destacar que, no Antigo Testamento, “a consciência moral é sempre ‘consciência diante de Deus’” (COLOM; LUÑO, 2022, p. 367). Assim, “o homem está na presença de Deus, que é santo, e nessa luz adquire a consciência de ter agido retamente e bem, ou incorretamente e mal” (GHÜNTHOR, 1994, n. 388⁴⁵ - tradução própria). Podemos identificar esse aspecto como característico do significado de consciência na Bíblia. No entanto, as expressões utilizadas nas Sagradas Escrituras dizem respeito ao homem inteiro, ao invés de uma faculdade particular situada isoladamente. É por esse motivo que o vocábulo hebraico *lēb* é importante, pois ele “designa o centro mais íntimo da pessoa, ali onde entra em relação com o Senhor, acolhendo ou rejeitando a palavra divina (cf. GHÜNTHOR, 1994, n. 388). Vemos, à vista disso, que o modo pelo qual o homem se relaciona com Deus nasce da profundidade do seu coração, que pode ser um coração novo ou um coração obscurecido (cf. COLOM; LUÑO, 2022, p. 367).

Os Evangelhos também não utilizam algum termo próprio para indicar consciência moral. Os significados que mais se aproximam são, sobretudo, os dos vocábulos *kardía* (coração) e *pneuma* (espírito). Esses dois vocábulos são utilizados em sentido análogo ao presente no Antigo Testamento; porém, ressaltam com mais profundidade a interioridade do comportamento e do juízo moral (cf. COLOM; LUÑO, 2022, p. 368). É no mais profundo do coração que é possível se encontrar com a gênese do bem e do mal, fato que evidencia sua ambiguidade, como encontramos no Evangelho de Mateus: “a boca fala daquilo que o coração está cheio. O homem bom, do seu bom tesouro tira coisas boas, mas o homem mau, do seu mau tesouro tira coisas más” (Mt 12, 34b-35).

No *corpus* paulino, o termo *syneidêsis* (consciência), popularmente utilizado nos ambientes helenísticos, entra na doutrina do cristianismo. Em São Paulo, encontramos o seu significado como “testemunha”. A Carta aos Romanos nos mostra com precisão esse sentido. Nela, São Paulo relata: “Digo a verdade em Cristo, não minto, e a minha consciência me dá testemunho pelo Espírito Santo” (Rm 9,1). Podemos dizer, no entanto, que a passagem mais importante que fundamenta o estudo sobre a consciência moral está no capítulo 2 da referida carta. Ela serve de fonte para o estudo acerca da lei natural e da própria consciência moral: “eles

⁴⁵ GHÜNTHOR, Anselm. *Chiamata e risposta: morale generale – una nuova teologia morale*. Vol. I. Roma: Edições São Paulo, 1994.

mostram a obra da lei gravada em seus corações, dando disto testemunho sua consciência, seus pensamentos que alternadamente se acusam ou defendem no dia em que Deus – segundo o meu evangelho – julgará por Cristo Jesus, as ações ocultas do homem” (Rm 2,15-16).

Também, na Segunda Carta aos Coríntios, há a referência de testemunho da consciência e testemunho da consciência dos outros: “procedemos sem astúcia e não falsificamos a palavra de Deus. Muito ao contrário, pela manifestação da verdade recomendamos-nos à consciência de cada homem diante de Deus” (2Cor 4,2).

Em São Paulo, entendemos que a capacidade de juízo é natural a todos os homens, à medida que ele afirma que ela está presente em si mesmo e em seus interlocutores. Na primeira Carta aos Coríntios, ele diz: “Quanto a mim, pouco me importa ser julgado por vós ou por um tribunal humano. Eu também não julgo a mim mesmo. Verdade é que a minha consciência de nada me acusa, mas nem por isto estou justificado; meu juiz é o Senhor” (1Cor 4,3-4). Nesse sentido, Schnackenburg afirma que “a consciência, como instância humana, é limitada: a última instância é o juízo de Deus” (SCHNACKENBURG, 1991, p. 62 – tradução própria⁴⁶).

Do *corpus* paulino, podemos deduzir que *syneidêsis* é uma “instância intra humana, que eleva o comportamento do homem, com o seu juízo positivo ou negativo, ao plano da consciência” (COLOM; LUÑO, 2022, p. 369). Há aqui a presunção de que haja o conhecimento do bem e do mal, embora seja mais provável que haja a referência ao conhecimento natural de Deus⁴⁷, como se vê em Romanos (cf. Rm 1,19ss). Aqui também encontramos a semelhança com o que estudamos acerca da lei natural: o fato de a consciência ter um aspecto universal, ou seja, ela é uma testemunha moral presente em todos os homens.

Nas cartas pastorais, também podemos encontrar uma fundamentação para o tema. Nelas, a consciência manifesta o modo de agir do homem a partir de sua relação com Deus, sendo positiva ou negativa. A partir da positividade ou negatividade da relação, a consciência pode ser reta ou errônea (cf. COLOM; LUÑO, 2022, p. 370). Por esse motivo, o Beato Álvaro del Portillo afirma que não se deve

identificar sempre e de modo absoluto a voz da consciência com a voz de Deus. A consciência e o coração do homem são, sim, a voz do dever moral, mas são também realidades pessoais, próprias de cada indivíduo, expressão imediata e profunda da própria vontade e da própria personalidade moral (PORTILLO, 1989, p. 379 – tradução própria⁴⁸).

⁴⁶ SCHNACKENBURG, Rudolf. *El mensaje moral del Nuevo Testamento*. Coleção de Sagrada Escritura. Vol. II. Barcelona: Herder, 1991.

⁴⁷ Questão que tratamos resumidamente no tópico em que falamos sobre a lei natural. Aqui os dois temas se relacionam profundamente.

⁴⁸ PORTILLO, Álvaro del. *Coscienza morale e magistero*. In: *Humanae vitae: 20 anni dopo. Atti del II Congresso Internazionale di Teologia Morale* (Roma, 9-12.XI.1988). Milano: Ares, 1989.

Assim sendo, é possível explicar o porquê de encontrarmos, nessas cartas, termos próprios, que são expressos por adjetivos como “pura”, “reta” e “contaminada” (cf. 1Tm 3,9; 2Tm 1,3; 1Tm 1,19; Hb 13,18; Tt 1,15), na caracterização da consciência. Esses termos não são característicos da voz de Deus, mas da realidade humana individual.

Já Hebreus possui uma ênfase mais cristológica. Seus escritos relacionam a libertação da consciência com o sacrifício de Cristo, como podemos observar:

Se o sangue de bodes e de novilhos, e se a cinza da novilha, espalhada sobre os seres ritualmente impuros, os santifica purificando os seus corpos, quanto mais o sangue de Cristo que, por um Espírito eterno, se ofereceu a si mesmo a Deus como vítima sem mancha, há de purificar a nossa consciência das obras mortas para que prestemos um culto ao Deus vivo (Hb 9,13-14).

Dito isso, percebemos que a consciência moral, segundo os aspectos bíblicos, possui a função de testemunhar a moralidade e guiar o ser humano. Ela dispõe de uma dimensão moral e, por isso, não é neutra, assim como vemos nos predicados que lhe são atribuídos.

2.2.2 A Consciência Moral em Santo Tomás de Aquino

Santo Tomás de Aquino deixou uma grande contribuição para o tratado da consciência moral no âmbito da Igreja Católica. A partir daqui, investigaremos a consciência moral conforme a explanação operada por ele na questão 17 das *Questões disputadas sobre a Verdade*, ou *De Veritate*. Foi dessa obra de Tomás de Aquino que nos servimos para compreender o sentido da consciência como a capacidade da aplicação da ciência a algo. Não se assuste o leitor com a linguagem metafísica aqui utilizada; seremos fiéis à explanação do autor na investigação do tema. Contudo, buscaremos, à medida do possível, realizar uma convergência da linguagem para uma melhor compreensão.

Santo Tomás começa a desenvolver a compreensão sobre consciência moral interpretando a possibilidade de qualquer conhecimento ser dado a algo. Por isso, chega à conclusão de que a consciência não pode ser o nome de algum hábito ou potência, mas um ato⁴⁹ (cf. *Ver.*, q. 17, a. 1, rep.). O ato da consciência, segundo o Aquinate, é “a aplicação de qualquer hábito ou de qualquer conhecimento a algum ato particular” (*Ver.*, q. 17, a. 1, rep.). De que

⁴⁹ Tomás de Aquino constantemente utiliza dos conceitos de ‘ato, potência e hábito’ para desenvolver uma caracterização das realidades antropológicas. Lembramos que não é um assunto formulado por ele, já existia desde Aristóteles. Alguns comentadores chegam até falar que Aquino buscou o fruto da verdade filosófica confrontando-a com a verdade revelada. Ver em: PECORARO, R. (org.). **Os filósofos clássicos da Filosofia**: de Sócrates a Rousseau. Vol. 1. 2. ed. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2009; e JEAUNEAU, E. **A filosofia Medieval**. Trad.: João Afonso dos Santos. Lisboa: Edições 70, 1963.

modo poderia acontecer esse conhecimento? Ele concluiu que pode ocorrer de dois modos: se o fato existiu ou não; e se ele é reto ou não.

O primeiro modo diz respeito a uma ciência sobre a existência prática de tal fato (cf. *Ver.*, q. 17, a. 1, rep.). Percebemos que não é exatamente um juízo moral, mas a afirmação ou negação do reconhecimento da existência de alguma ação, com a aplicação ao ato particular da sensibilidade, por meio da memória, que permite o reconhecimento dos fatos praticados. Aqui, podemos entender a consciência como uma maneira de perceber o que o homem faz em determinado momento (cf. VEIGA, 2020, p. 139).

O segundo modo de conhecimento do ato particular consiste em saber, utilizando a ciência, se a ação é ou não reta, de modo que o agente pode ou não escolher praticá-la; ou, caso já tenha sido praticada, ele pode observar se foi reta ou não, segundo os ditames da ciência (cf. *Ver.*, q. 17, a. 1, rep.). Esse modo de conhecimento é possibilitado por duas vias. A primeira via ocorre pela investigação, que observa o que deve ser feito, partindo dos primeiros princípios para se chegar às conclusões. Já a segunda via ocorre por meio do julgamento, que examina a retidão da prática. Essa via é como uma via do juízo, na qual as conclusões são resolvidas nos princípios (cf. *Ver.*, q. 17, a. 1, rep.).

Nas duas vias acima mencionadas, são aplicados os hábitos da razão operativa, dos preceitos primeiros e da Sabedoria⁵⁰, os quais permitem o exame do que se realiza e, no segundo caso, o aconselhamento sobre o que se deve fazer. Ocorre, dessa forma, uma relação com a ética, pois se julga a retidão dos atos (cf. VEIGA, 2020, p. 140). A via pela qual se pratica o exame da ação particular compete ao juízo da consciência (cf. *Ver.*, q. 17, a. 1, s.c. 3).

Na segunda solução das objeções desse primeiro artigo, o Aquinate compreende que o juízo da consciência possui diferenças do livre-arbítrio. Enquanto este é a possibilidade da aplicação do conhecimento ao afeto, sendo um juízo de eleição, aquele consiste no puro conhecimento. Porém, é possível que haja erros no juízo do livre-arbítrio, uma vez que ele pode estar pervertido de algum modo, o que não ocorre com a consciência. Por vezes, o juízo do conhecimento examina algo e indica que tal ato é um bem, mas a aplicação, nesse ato particular, pode ser errônea, impedindo a eleição de escolher conforme os ditames da razão. Nisso, concluímos não haver erro na consciência, mas na eleição, confirmando que consciência se difere de livre-arbítrio (cf. *Ver.*, q. 17, a. 1, s.c. 4).

⁵⁰ Segundo Tomás de Aquino, “a sabedoria, que considera as causas altíssimas, [...] analisa e organiza todas as coisas, pois é remontando às causas primeiras que se pode ter um juízo perfeito e universal” (cf. *STh.*, I-II, q. 57, a. 2, rep.).

Tomás de Aquino ainda investiga a possibilidade de a consciência errar (cf. *Ver.*, q. 17, a. 2). Em algumas coisas, a consciência não pode nunca errar, como quando está voltada para o ato particular, ao qual é aplicada, devido ao fato de ter em sua constituição o juízo universal da *sindérese*. Sobre o erro da ação, ele explica:

[...] pode ocorrer erro de dois modos. Um modo, que o princípio que se aplica seja falso. Outro modo, que também não se faça corretamente a aplicação. Como também no silogismo ocorre dupla falha: que se usem premissas falsas ou que não se argumente corretamente. Ora, este uso de premissas falsas pode ocorrer por uma parte, mas não ocorrer por outra parte. Com efeito, foi dito acima que se aplica pela consciência o conhecimento da *sindérese*, da razão superior e inferior, ao ato particular que se deve examinar (*Ver.*, q. 17, a. 2, rep., grifo nosso).

Desse modo, percebemos que as ações são particulares, enquanto o juízo proveniente da *sindérese* é universal. Por isso, não se pode aplicar um juízo universal ao ato, somente o particular, que, às vezes, é fornecido pela razão superior⁵¹ e, outras vezes, pela inferior⁵². Assim, a consciência se desenvolve a partir de um silogismo particular entre os princípios da *sindérese* e essas duas vias da razão (cf. *Ver.*, q. 17, a. 2, rep.) e, por isso, o erro está relacionado à razão superior ou à razão inferior, no caso desse silogismo.

O erro da razão superior se dá quando alguém pensa estar de acordo ou contra os preceitos da lei divina em algo que não está em desfavor à lei de Deus, resultando no entendimento de que o erro da consciência se dá pela falsidade existente na razão superior. A segunda maneira é o erro da razão inferior, em que a falha se dá no equívoco de aplicação, ou seja, em um possível descuido no uso correto do raciocínio, gerando falsidade nas suas conclusões (cf. *Ver.*, q. 17, a. 2, rep.). Logo, o erro pode se dar ou na razão superior ou na inferior, resultando em um equívoco da ação.

2.2.3 A Consciência no Magistério recente da Igreja

Traremos, a partir de agora, um recolhimento dos escritos a respeito do que a Igreja ensina em seu Magistério sobre a consciência moral. Podemos afirmar que os mais importantes ensinamentos recentes sobre esse tema estão condensados na Constituição Conciliar *Gaudium et Spes*, na Encíclica *Veritatis Splendor* e no *Catecismo da Igreja Católica*.

⁵¹ Segundo Tomás de Aquino, a razão superior “é aquela que é ‘ordenada a considerar e a deliberar sobre as coisas eternas’: considerar enquanto as contempla em si mesmas; deliberar, enquanto delas tira regra para a ação” (cf. *STh.*, I-II, q. 79, a. 9, rep.).

⁵² A razão que é ordenada às coisas temporais é a razão inferior (*STh.*, I-II, q. 79, a. 9, rep.).

A *Gaudium et Spes* afirma que, no âmago do homem, há uma lei, a qual, mesmo não sendo autonomamente imposta por ele a si mesmo, deve obedecê-la. Essa lei corresponde a uma voz que o chama para o amor ao bem e para a oposição ao mal. Dessa forma, tal lei está presente no interior do seu coração, indicando o que se deve fazer ou evitar (cf. GS 16); ela é inscrita por Deus e o homem deverá obedecê-la e por ela deverá ser julgado (cf. Rm 2, 15-16).

No ano de 1952, o então Papa Pio XII, pela ocasião do dia das famílias, emitiu uma rádio mensagem que apelava para a formação da consciência cristã nos jovens no âmbito familiar⁵³. Nessa mensagem, realizou uma definição importantíssima, que foi utilizada na elaboração da *Gaudium et Spes* e nos demais documentos sobre o tema. Segundo ele, “a consciência é o núcleo mais secreto e o sacrário do homem, no qual se encontra a sós com Deus, cuja voz se faz ouvir na intimidade do seu ser” (PIO XII, 1952, p. 271⁵⁴). A consciência é, como se vê, um lugar em que Deus fala e, por esse motivo, deve o homem obedecê-la sem reservas, pois obedecendo a ela, obedece ao próprio Deus.

Tanto essa célebre definição quanto o desdobramento de sua teologia também são fontes para a elaboração da Encíclica *Veritatis Splendor* (cf. VS 54). O documento utiliza o texto de Rm 2, 14-16, que abordamos em nosso estudo da lei natural, para delimitar o sentido bíblico de consciência e para realizar uma conexão com a lei (cf. VS 57). A partir dessas relações, a Encíclica apresenta que a consciência testemunha tudo o que se passa na intimidade da pessoa. É testemunha também “da fidelidade e da infidelidade relativamente à lei, ou seja, da sua essencial retidão ou maldade moral” (VS 57).

A consciência inicia um diálogo entre o homem consigo mesmo e procede com o diálogo dele com Deus, que é o autor da lei (cf. VS 58). Por esse motivo, ela é “testemunho de Deus mesmo, cuja voz e juízo penetram no íntimo do homem até às raízes de sua alma [...]. Nisto, e em nada mais, reside todo o mistério e toda a dignidade da consciência moral: em ser o lugar, o espaço santo em que Deus fala ao homem” (VS 58).

O conceito que a Encíclica traz também segue a tradição teológica tomista. Para ele, “a consciência é o juízo resultante da aplicação do saber moral a uma ação singular que se quer realizar ou já realizada” (*Ver.*, q. 17, a. 1-2). Isso supõe que, no julgamento da consciência, não estejam presentes somente o hábito dos primeiros princípios e o conhecimento natural dos modos virtuosos de agir, mas também um conhecimento reflexo, que propõe esses dois

⁵³ Falaremos mais especificamente dela no capítulo seguinte, quando tratarmos da formação da consciência.

⁵⁴ PIO XII. **Radiomensagem acerca da formação da consciência cristã nos jovens**. 23 março 1952: AAS 44 (1952). Disponível em: <<https://www.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1952/documents/hf_p-xii_spe_19520323_giornata-famiglia.html>. Acesso em: 27 ago. 2025.

princípios em forma de preceitos ou normas. Por isso, “as normas morais são um dos meios principais para comunicar e receber o saber moral reflexo” (COLOM; LUÑO, 2022, p. 381). Essa informação é importante, pois a consciência é um ato bastante complexo por envolver diversos elementos, como a própria *sindérese*, o saber moral, o conhecimento da ação e outros elementos que devem se integrar bem para encontrarem a verdade moral (cf. COLOM; LUÑO, 2022, p. 381).

Após observarmos todos esses elementos, recordamos que iniciamos este tópico trazendo o que a *Gaudium et Spes*, em seu número 16, apresentou a respeito de nossa temática. Vimos, posteriormente, que a *Veritatis Splendor* se serviu das definições utilizadas nesse documento conciliar para formular a doutrina a respeito da consciência e, assim, descrevemos os seus aspectos essenciais. Dito isso, não podemos desconsiderar que o *Catecismo da Igreja Católica* também se serve das elaborações da *Gaudium et Spes*, sobretudo porque inicia sua explanação utilizando suas definições (cf. CIgC 1776).

O *Catecismo* reforça algo comum que vimos até aqui nos demais documentos: a consciência está presente no coração da pessoa como uma lei que impõe a escolha pelo bem ao invés do mal. Ela julga as escolhas concretas e aprova as boas, enquanto condena as más (cf. CIgC 1777). O documento completa que é bastante importante o ser humano estar atento a si mesmo para seguir a voz da sua consciência, o que exige dele uma interioridade constante, uma vez que as diversas situações da vida podem afastá-lo da verdade (cf. CIgC 1779). Mas em que consiste essa voz e sobre o que ela fala? Dissertaremos, a partir de agora, sobre a natureza da consciência moral, trazendo seus conceitos e sua aplicação, para, posteriormente, discutirmos sobre a obrigatoriedade que o homem possui de segui-la.

2.3 A NATUREZA DA CONSCIÊNCIA MORAL

Tendo apresentado os documentos do Magistério que exploram, com excelência, a temática da consciência enquanto lei, refletiremos qual é a natureza da consciência moral. No início deste capítulo, observamos que há dois sentidos para o estudo da consciência moral: um sentido global e um sentido estrito. A Encíclica *Veritatis Splendor* se funda no ensinamento paulino de Rm 2,15-16 para expor a natureza da consciência moral no sentido estrito, ou consciência atual, de modo que encontramos três notas características, as quais revelam a sua natureza: a consciência é um juízo prático; ela torna imediatamente presente a obrigação moral; e constitui a norma próxima de moralidade pessoal (cf. COLOM; LUÑO, 2022, p. 373).

Como a consciência é um juízo prático, ela é um juízo responsável por orientar o que o homem deve ou não escolher. Por isso, avalia a realização ou não de um ato já praticado por ele (cf. VS 59). É a partir dessa capacidade que acontece “a aplicação da lei objetiva a um caso particular” (VS 59). Podemos dizer ainda que a liberdade e a verdade se vinculam a partir desse juízo prático da consciência, ou seja, “a consciência se exprime com atos de juízo que refletem a verdade do bem e não com decisões arbitrárias” (VS 61).

A segunda nota diz que a consciência torna imediatamente presente a obrigação moral à luz da lei natural. Isso consiste na obrigação “de fazer aquilo que o homem, mediante o ato da sua consciência, conhece como um bem que lhe é imposto aqui e agora” (VS 59). Por fim, a última característica da consciência moral aponta que ela é a norma próxima da moralidade pessoal (cf. VS 60). Com efeito, quem age contra ela comete um mal moral. Por isso, não é lícito agir contra seus preceitos; ela é a norma última da escolha, visto que “o juízo da consciência afirma por último a conformidade de certo comportamento concreto com a lei” (cf. VS 59). Assim, tendo em conta essa ilicitude no agir contra os preceitos da consciência moral, veremos, a partir de então, de que modo o ser humano deve segui-la.

2.4 O DEVER DE SEGUIR AS CONSCIÊNCIAS RETA E ERRÔNEA

Vimos até aqui que, para que as ações de uma pessoa sejam verdadeiramente humanas, é preciso que ela realize uma escolha de maneira livre e consciente. Inclusive, é seu direito agir livremente e conscientemente. Faz parte de sua natureza poder tomar todas as decisões morais de que necessita, a fim de que haja a configuração de seu agir com o bem durante seu percurso rumo à bem-aventurança. Por isso, é importante considerar, antes de falarmos propriamente sobre a obrigação de seguir a consciência, que, da mesma forma que deve obedecê-la, o ser humano não pode ser obrigado a agir contra ela nem impedido de agir a favor dela (cf. DH 3⁵⁵). Assim, o *Catecismo da Igreja Católica* afirma que, se o ser humano não pode ser forçado a agir contra ou impedido de agir a favor de sua consciência, ele é ainda obrigado a sempre obedecer aos juízos emitidos por ela. Ainda segundo o *Catecismo*, uma ação realizada deliberadamente em que se escolhe algo contra esses juízos é uma sentença de autocondenação (cf. CIGC 1790). Refletiremos o porquê disso, mas, antes, é preciso esclarecermos que a obrigação moral é bem mais que o puro e simples sentido de dever; é referente à vocação à santidade, à correspondência do homem ao seu fim (cf. COLOM; LUÑO, 2022, p. 391).

⁵⁵ COMPÊNDIO DO CONCÍLIO VATICANO II. *Dignitatis Humanae*. Declaração do Concílio Vaticano II sobre a liberdade religiosa. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

Para entendermos melhor a noção de obrigação, ao nos questionarmos se a consciência obriga o agente racional a praticar alguma obra conforme a aplicação de seu julgamento, precisamos, antes, evidenciar a demonstração sobre os caracteres do termo “obrigação”. Para Santo Tomás, obrigação é um termo que significa imposição de necessidade, estando-lhe submisso aquele que a ela é submetido. Entretanto, a obrigação apenas se dá nas ocasiões necessárias, em que a necessidade é colocada por outrem (cf. *Ver.*, q. 17, a. 3, rep.).

Ao homem, obedecer à consciência é uma ocasião necessária, que é inserida pelo próprio Deus no coração do homem. Por isso, ele é obrigado a obedecê-la. Isso porque a consciência é um diálogo do homem consigo mesmo e, à luz do que já refletimos sobre a importante definição de Pio XII, reafirmada pela *Gaudium et Spes*, podemos dizer também que ela é um diálogo do homem com Deus, aquele que é o autor da lei, modelo primeiro e fim do homem (cf. VS 58). São Boaventura afirma que “a consciência é como o arauto de Deus e o seu mensageiro, e o que diz não o ordena de si própria, mas como proveniente de Deus, à semelhança de um arauto quando proclama o edito do rei” (*II Librum Sententiarum*, dist. 39, a. 1, q. 3 – tradução própria⁵⁶). É dessa verdade que deriva o fato de a consciência obrigar ao homem seguir os seus juízos; ela é o testemunho do próprio Deus, que fala ao íntimo do homem (cf. VS 58).

Santo Tomás, ao se questionar se a consciência obriga o agente racional à prática de alguma obra, responde a algumas indagações que surgem quando explora o dever de seguir a consciência. Após ter percorrido sobre o termo obrigação, ele explica os dois sentidos que existem sobre a imposição de “necessidade”. Para ele, há uma dupla necessidade que pode ser imposta por outra pessoa ao sujeito agente. A primeira é necessidade “de coerção” e a outra é “condicionada”. Na necessidade de coerção, alguém que seja submetido a ela necessita fazer o que ordena o agente; se não houvesse essa obrigação, não seria coerção, mas indução, segundo Aquino. Já a necessidade condicionada acontece por suposição de fim: se alguém não fizer conforme seus ditames, não alcançará algum fim ou não receberá alguma recompensa (cf. *Ver.*, q. 17, a. 3, rep.).

Para nosso caminho de pesquisa, tomamos a segunda necessidade, a que pode ser imposta à vontade humana. Assim o é, porque é preciso que ela se dirija à escolha caso seja um bem a ser atingido ou a isso renuncie se for um mal (*Ver.*, q. 17, a. 3, rep.). É a partir desses caracteres que devemos compreender a obrigação no horizonte de nossa pesquisa: a obrigação da consciência em vista da recompensa do bem eterno possível ao homem.

⁵⁶ *II Librum Sentent.*, dist. 39, a. 1, q. 3. In: BOAVENTURA. *Opera Omnia*. Ad Claras Aguas (Quaracchi) prope Florentiam, Ex Typographia Collegii S. Bonaventure, 1882-1902. 10 v.

Como podemos entender, portanto, a obrigação no horizonte do agir humano? A obrigação a um determinado preceito acontece somente se a pessoa possui o conhecimento dele. O Aquinate entende que “aquele que não é capaz de conhecer o preceito não é obrigado por ele. Nem quem ignora o preceito é obrigado a cumpri-lo, exceto que seja obrigado a conhecê-lo” (*Ver.*, q. 17, a. 3, rep.). Nas coisas corpóreas, o agente comanda por um contato; já nas coisas não corpóreas, um preceito obriga apenas pelo conhecimento (cf. *Ver.*, q. 17, a. 3, rep.).

Aquele que não é obrigado a conhecer determinada lei não tem compromisso com ela. À vista disso, “o conhecimento obriga apenas pela força do preceito e o preceito pelo conhecimento” (*Ver.*, q. 17, a. 3, rep.). Tomás conclui sua resposta afirmando que “como a consciência é a aplicação de um conhecimento a um ato, fica claro que a consciência obriga em virtude do preceito divino” (*Ver.*, q. 17, a. 3, rep.). Nesse caso, ele entende que a obrigação da consciência, dando-se diretamente pelo preceito divino, implica uma responsabilidade diante de Deus (cf. VEIGA, 2020, p. 141). Essa responsabilidade exige do homem a boa formação de sua consciência, porque precisa escolher coerentemente com o bem em vista de sua bem-aventurança.

Para compreendermos melhor sobre a necessidade de seguir a consciência, é preciso nos atentar que o juízo da consciência possui algumas modalidades, que são observadas segundo três critérios: 1) a partir da relação com a ação julgada; 2) em razão da sua conformidade com a verdade; e 3) segundo o grau de segurança com que emite o juízo (cf. COLOM; LUÑO, 2022, p. 392-394). De acordo com o primeiro critério, a consciência pode ser *antecedente*, isto é, julga o que ainda será realizado, permitindo ou não a ação; mas também pode ser *consequente*, aprovando ou não uma ação outrora realizada. A partir do segundo critério, entendemos que a consciência pode ser *reta* (ou verdadeira), que julga com verdade a qualidade moral do ato, ou *errônea*, que “não alcança a verdade com respeito à qualidade moral de uma ação, estimando como boa uma ação que na realidade é má, ou ao contrário” (COLOM; LUÑO, 2022, p. 392). Por fim, o terceiro critério nos apresenta a modalidade de consciência *certa*, se é firme no julgamento acerca da bondade ou da maldade de um ato; *provável*, se o juízo não é seguro, podendo admitir a possibilidade oposta daquilo que se julgou; e *duvidosa*, no caso de não saber qual escolha realizar e, por isso, ser incapaz de emitir um juízo (cf. COLOM; LUÑO, 2022, p. 393-394). Sobre essas modalidades, veremos, então, os princípios morais para seguir a consciência.

Somente a consciência certa é regra moral. Por esse motivo, ela deve ser seguida. Uma pessoa que age contra ela age mal, contrariando a exigência moral conhecida. Além de certa, a consciência deve ser verdadeira ou invencivelmente errônea para ser regra moral (cf. COLOM;

LUÑO, 2022, p. 394). Seguindo esses princípios, é preciso firmemente considerar que a consciência vencivelmente errônea, como veremos mais adiante, não é norma moral. Por isso, não é lícito segui-la, “pois a ação conseguinte a um erro culpável é culpável na causa, ou seja, na mesma medida do erro de onde procede” (COLOM; LUÑO, 2022, p. 394).

Também não é lícita uma ação que siga uma consciência provável, haja vista que aquele que se pauta em uma incerteza positiva quanto à maldade de um ato se coloca, voluntariamente, diante da possibilidade de agir mal. Por isso, antes de agir, sua consciência precisa se tornar certa. Por fim, não pode ser regra moral a consciência duvidosa, porque a regra moral pressupõe um julgamento seguro. Diante dessa consciência, devem ser aplicados os mesmos critérios de ação de uma consciência provável (cf. COLOM; LUÑO, 2022, p. 395).

Sobre alguns desses princípios, aprofundaremos agora a nossa reflexão, sobretudo no que tange à obrigação da consciência reta e errônea. Começaremos falando sobre o que Santo Tomás responde à questão da existência da obrigação que decorre de uma consciência errônea. O ponto de partida para sua resposta é o de que a consciência errônea também pode obrigar o agente. Para desenvolver sua concepção, Aquino compreende que tanto a consciência reta quanto a errônea obrigam o agente, mas de modos diferentes (cf. *Ver.*, q. 17, a. 4, rep.). Ele indica que “a reta obriga absoluta e essencialmente; a errônea relativa e acidentalmente” (*Ver.*, q. 17, a. 4, rep.), devido ao fato de o possuidor da consciência errônea a ter porque crê ser reta. Se assim não fosse, não cairia no erro. Com efeito, ele prende-se a ela por compreender existir retidão.

A obrigação da consciência reta acontece absolutamente, porque obriga o agente em todo acontecimento. A consciência errônea obriga relativamente, em certa condição, durante o tempo em que perdura; é uma maneira que não obriga em toda ocasião, pois podem ocorrer situações que a desfaçam (cf. *Ver.*, q. 17, a. 4, rep.). Nesse caso, quem pensa que deve fazer um mal possui o imperativo que lhe indica fazer isso enquanto possui essa consciência, pois pensa ser bem. Caso ela venha a ser extinta, não deve fazer tal mal (cf. VEIGA, 2020, p. 142).

Respondendo aos argumentos existentes em torno da pergunta sobre a obrigatoriedade da consciência errônea, Tomás de Aquino indica que “ainda que o ditame da razão errônea não esteja em consonância com a lei de Deus, quem erra toma esse ditame como se fosse a própria lei de Deus” (*Ver.*, q. 17, a. 4, sol. 1). Podemos, pois, compreender que a pessoa deve seguir a consciência errônea mesmo que esta seja contrária à lei de Deus, pelo fato de julgar estar seguindo corretamente a lei divina (cf. VEIGA, 2020, p. 142). Sobre isso, Dom Estevão Bettencourt confirma essas posições, dizendo que a consciência, mesmo que errônea, pode ser considerada como a voz de Deus no interior de cada ser humano, sendo até mesmo “a

prolongação do amor ao bem que existe em Deus desde toda a eternidade e que, à semelhança de um raio de luz, vem atingir cada ser humano, a fim de o orientar na terra” (BETTENCOURT, s/d, p. 25).

Nas coisas que por si mesmas são más, o Aquinate percebe o erro da consciência, que dita coisas opostas às da lei de Deus. Entretanto, ela dita essas coisas acreditando ser a lei de Deus (cf. *Ver.*, q. 17, a. 4, sol. 3). Aquino conclui afirmando que quem transgride a consciência errônea transgride a lei divina, pelo fato de a consciência ser uma instância divina no interior humano, como vimos. No entanto, considerando que, na consciência errônea, há uma falta de verdade, o homem peca mortalmente ao segui-la se a ausência dessa verdade diz respeito a algo que deveria conhecer, mas não conhece, o que não acontece se aquilo que lhe é ausente se dá devido à existência de alguma debilidade humana que não lhe permite conhecer (cf. *Ver.*, q. 17, a. 4, sol. 3).

Nesse cenário, as principais questões se referem à abertura à formação da consciência, bem como às ignorâncias vencível e invencível⁵⁷. Por seguir a consciência errônea, não se pratica necessariamente um erro moral; porém erra se, caso devesse e pudesse ter condições de conhecer a bondade ou a maldade da ação, não o faz (cf. VEIGA, 2020, p. 142).

Nesse contexto, falar sobre a ignorância é significativo, uma vez que, no capítulo seguinte, trataremos da formação da consciência justamente no horizonte de levar ao homem ao afastamento da ignorância para viver plenamente a sua dignidade. No que tange à ignorância, o *Catecismo* reserva parágrafos importantes que tratam dessa realidade da vida moral. No parágrafo 1790, o *Catecismo* reconhece que existe a possibilidade de a consciência achar-se na ignorância e realizar juízos errados sobre atos a praticar ou já praticados (cf. ClgC 1790). O documento ainda reconhece, em consonância com o pensamento de Tomás, que muitas vezes essa ignorância pode ser imputada à responsabilidade pessoal, isto é, quando o homem é ignorante a respeito de algo que ele pode e tem condições de conhecer.

A *Gaudium et Spes*, citada pelo *Catecismo*, diz que “assim acontece ‘quando o homem pouco se importa de procurar a verdade e o bem e quando a consciência se vai progressivamente cegando, com o hábito do pecado’” (GS 16). Com efeito, “nesses casos, a pessoa é culpada do

⁵⁷ Sobre a questão da ignorância, Tomás de Aquino, na *STh*, compreende que “evidentemente, todo aquele que negligencia ter ou fazer o que é obrigado a ter ou fazer, peca por omissão. Portanto, por causa de uma negligência, a ignorância das coisas que se devia saber é um pecado. Mas não se pode imputar a alguém como negligência o não saber o que não se pode saber. Por isso, essa ignorância é chamada invencível, porque nenhum estudo a pode vencer. Como tal ignorância não é voluntária, porque não está em nosso poder rechaçá-la, por isso ela não é um pecado. Por aí se vê que a ignorância invencível nunca é um pecado. Mas a ignorância vencível é pecado, se ela se refere ao que se deve saber. Mas, ela não o é, se se refere ao que não se é obrigado a saber” (*STh.*, I-II, q. 76, a. 2, rep.).

mal que comete” (CIgC 1791). Entretanto, é preciso reconhecer ainda que existe um tipo de ignorância em que não se imputa uma responsabilidade moral sobre o mal cometido por uma pessoa: a ignorância invencível. Segundo Colom e Luño,

a ignorância invencível é a que domina a consciência a tal ponto que não resta nenhuma possibilidade de reconhecê-la nem de afastá-la, já a vencível é a que, considerando as circunstâncias do sujeito agente, pode ser reconhecida e eliminada, mas permanece porque não se quis superar ou não se fez o possível para vencê-la. [...] A ignorância vencível elimina a liberdade e a imputabilidade moral da ação na mesma medida da sua amplidão. [...] A ignorância vencível não elimina a liberdade nem a imputabilidade moral da ação [...], embora às vezes, possa atenuá-la (COLOM; LUÑO, 2022, p. 393).

A partir dessa concepção, notamos que o mal praticado pela pessoa continua, mas como uma realidade desordenada. Por isso, segundo a perspectiva da necessidade de um retó ordenamento das ações humanas em vista de seu fim, é necessário um trabalho para a correção dessa consciência e dos erros oriundos dela (cf. CIgC 1793).

Segundo o Aquinate, quando a consciência não é provável, ela deve ser destituída. Enquanto permanecer, quem agir contra ela está pecando mortalmente. Com isso, “não se prova que não obriga a consciência errônea enquanto ela permanece, mas só se prova que não obriga essencialmente e em toda ocasião” (*Ver.*, q 17, a. 4, sol. 4). Dessa forma, devemos sempre seguir a consciência reta; a errônea deve ser seguida somente enquanto se pensa ser reta. Nesse caso, ela é desculpável se a ignorância desse erro não estiver no controle do agente, o que evita uma visão implacável, que foca apenas na questão objetiva, sem considerar a limitação daquele que pratica o ato desprovido das condições de conhecer a verdade relativa à ação (cf. VEIGA, 2020, p. 143).

Considerando o exposto, chegamos ao fim deste capítulo tendo realizado uma apresentação da natureza da consciência moral e da obrigatoriedade, que o ser humano, um agente moral, deve seguir. Ademais, durante esse caminho, fomos introduzidos no problema da ignorância e do erro, temática relevante, pois o homem, em seu itinerário em busca da bem-aventurança, necessita se empenhar em um caminho da verdade e do bem, opondo-se, pois, a essas realidades. Por isso, no capítulo seguinte, trataremos a respeito da importância da formação da consciência, uma importante via para a reorientação do agir humano quando este se encontra marcado por escolhas que provenham dessa ignorância e desse erro.

3 A FORMAÇÃO DA CONSCIÊNCIA: UM CAMINHO PARA A SANTIDADE

*(...) Perguntaram a Pedro e aos outros Apóstolos:
“Irmãos, o que devemos fazer?”
- At 2,37*

Realizamos, até aqui, um percurso pelo qual nos foi apresentada a complexidade moral do agir humano, tendo, como ponto de partida, a reflexão antropológica acerca dos atos humanos. Pelo fato de a finalidade das nossas investigações iniciais ter sido analisar a realidade do homem, que é vocacionado à santidade, ou seja, à contemplação e ao amor ao Sumo Bem, que é Deus, foi-nos necessário um olhar voltado para o que faz do homem aquilo que ele é. Para tal, apresentamos elementos que lhe são essenciais: sua alma, sua intelectualidade, a vontade e a liberdade, além do modo pelo qual essas estruturas convergem entre si na busca do bem desejado. Assim, foi-nos possível enxergar os elementos dessa complexidade instituída por Deus, que quis criar o homem desse modo, ordenando-o a Si mesmo e Se apresentando a ele como o Sumo Bem, tomado como o seu fim último e causa pela qual movimenta suas ações.

Disso tudo, observamos também que o ser humano, no caminho para alcançar a santidade, precisa agir bem, conformando as suas ações às exigências que o seu fim último lhe apresenta e, assim, como bom é o seu fim último, boas e retas carecem ser suas obras. Por isso, necessitando de realizar boas escolhas, o homem é iluminado por princípios intrínsecos, que lhe apresentam o bem a ser feito e o mal a ser evitado. Desse modo, se seu agir se conforma ao bem, será um reto agir; se não, seu agir não será bom. Essa é uma realidade conatural ao homem, que recebeu uma inscrição divina em forma de lei, a fim de que seja santo. Esse desígnio é a lei natural, sinal da razão divina no interior do homem, que lhe guia na busca da bondade em seu agir. A lei natural, como vimos, é a luz de Deus, que inscreve a lei eterna na inteligência humana, tornando-a capaz de conhecer o que se deve cumprir nesse itinerário de santidade, bem como aquilo que se deve evitar.

Tendo tornado isso claro aos leitores deste trabalho, ocupamo-nos depois com o grande empreendimento do segundo capítulo: discorrer sobre a consciência moral. Entendida como o guia para que o homem possa escolher, dentro de sua capacidade livre e voluntária, o bem e os objetos que a ele se configuram, a consciência é a capacidade que se tem de aplicar a ciência do bem e da verdade às ações humanas concretas. Assim, detemo-nos em investigar a natureza da consciência moral, sobretudo no tocante à compreensão de conhecer a existência de um ato, do julgamento da moralidade de uma ação já realizada e da capacidade que ela possui – uma vez que já vimos anteriormente que ela é uma instância divina no interior humano – de obrigar

o agente a realizar ou não determinada ação, a fim de que ele caminhe rumo à santidade ao escolher o bem.

É no sentido da obrigação da consciência e no dever que o homem possui de obedecê-la que encontramos a grande questão de nosso trabalho, haja vista que a consciência moral obriga o homem em virtude do preceito divino e, conforme apresentamos, existem algumas modalidades (características) da consciência que influenciam sobremaneira na obrigatoriedade de ela ser seguida. Ao apresentarmos isso, observamos quais as modalidades de consciência devem ser seguidas e, seguindo os seus critérios, reconhecemos a existência do problema da consciência vencivelmente errônea, da consciência provável e da consciência duvidosa, que não obrigam o agente na execução de suas ações.

Desse problema, concluímos que o homem não pode agir enquanto sua consciência for caracterizada segundo essas formas. Por isso, é necessário que, antes da ação, ela se torne uma consciência reta, certa ou, ao menos, invencivelmente errônea. Só que, no pano de fundo de toda essa questão, está o problema da ignorância, que atenta contra a dignidade da consciência. A solução para isso é o conhecimento, que, nesse caso, advém de uma boa formação moral. Dito isso, adentramos à grande questão do nosso trabalho: será a formação da consciência um modo eficaz para que o homem se afaste da ignorância e seja conduzido à excelência do seu agir no caminho para a santidade? Buscaremos responder a essa questão, demonstrando a importância dessa formação para o horizonte moral humano, bem como apresentaremos tanto o entendimento da Igreja acerca da questão no tocante aos instrumentos eficazes para que ela seja realizada.

3.1 POR QUE BUSCAR A FORMAÇÃO DA CONSCIÊNCIA?

Ao iniciarmos este ponto, na busca por responder à questão levantada, desejamos que o leitor entenda a profundidade que há na busca pela formação da consciência moral. Sua finalidade não é simplesmente apontar qual atitude é certa ou errada, mas levar o homem a adquirir a capacidade de assimilar interiormente o bem e a verdade. O papel da formação da consciência é que o homem cresça na sua percepção moral.

No capítulo 6 do Evangelho de São Mateus, Jesus realiza a seguinte exortação: “a lâmpada do corpo é o olho. Portanto, se o teu olho estiver são, todo o teu corpo ficará iluminado; mas se o teu olho estiver doente, todo o teu corpo ficará escuro. Pois se a luz que há em ti são trevas, quão grandes serão as trevas!” (Mt 6,22-23). Essas palavras de Jesus apontam que Ele realiza um apelo por uma formação da consciência, de modo que ela seja um objeto de

conversão para a verdade e para o bem (cf. VS 64). Também São Paulo exorta que o homem não se conforme com aquilo que o mundo apresenta como certo, mas que seja transformado pela renovação da própria mente (cf. Rm 12,2). O termo “renovação” sugere conversão, mudança. À vista disso, um coração que seja voltado, convertido, ao Senhor e que ama o bem é “a fonte dos juízos ‘verdadeiros’ da consciência” (VS 64).

Anteriormente, ao estudarmos sobre as modalidades da consciência, descobrimos que a consciência é passível de erro (cf. VS 62), o qual “pode ser fruto de uma ignorância invencível, isto é, de uma ignorância da qual o sujeito não está consciente e de onde não pode sair sozinho” (VS 62). Se por isso for, ela ainda mantém sua dignidade, o que não acontece quando ela é culpavelmente errônea. A *Gaudium et Spes* recorda que essa condição de culpa se dá “quando o homem não se preocupa com buscar a verdade e o bem, e quando a consciência se torna quase cega em consequência do hábito de pecado” (GS 16).

O que aqui reapresentamos – e que nos fala acerca do erro da consciência – é importante, sobretudo quando está, em nosso horizonte, o problema da obrigatoriedade de seguir a consciência culpavelmente errônea. Isso porque “a dignidade e o poder da consciência derivam da verdade: da verdade conhecida pelo homem ou, então, do que subjetivamente e sem culpa se considera verdadeiro” (VS 63). É preciso destacar que mesmo o erro subjetivo inculpável, não formalmente imputável, não pode ser equiparado à verdade (cf. COLOM; LUÑO, 2022, p. 374).

Enquanto existe um bem que não é reconhecido pelo homem, esse bem não contribui para o crescimento moral da pessoa. Assim, o erro não “deixa de ser um mal, uma desordem em face da verdade do bem” (VS 63). Tendo isso em vista, as Sagradas Escrituras nos auxiliam a compreender que existe uma indagação humana frente a isso: “Quem poderá discernir todos os erros? Purificai-me das faltas escondidas” (Sl 19,13). Tomando como referência o Evangelho de São João (9,39-41), Colom e Luño entendem que “há faltas que não conseguimos ver e que, não obstante, permanecem culpáveis, porque nos recusamos a caminhar para a luz” (2022, p. 374).

Em torno dessa questão, observamos a necessidade de um esforço pessoal para formar bem a própria consciência. O homem naturalmente anseia a verdade e, por isso, necessita destituir qualquer forma de erro, uma vez que este pode comprometer seu caminho de santidade. Mas em que sentido podemos falar de educação da consciência? Essa mesma pergunta foi feita no ano de 1952 pelo então Papa Pio XII, quando emitiu sua rádio mensagem aos fiéis⁵⁸. Ele

⁵⁸ Já a introduzimos no cap. II, quando apresentamos a definição de consciência realizada pelo Papa Pio XII.

principiou a mensagem inserindo o fiel na realidade familiar, ressaltando a grave obrigação que os pais possuem de propiciar aos filhos uma educação religiosa, moral, física e civil. Nesse horizonte, evidenciou um ponto outrora esquecido, mas profundo e intrínseco ao homem: sua consciência. Nessa rádio mensagem, o Papa conceituou a consciência com importantíssimas palavras, das quais os documentos posteriores do Magistério se serviram: a consciência como o núcleo mais íntimo e secreto do homem⁵⁹.

Pio XII ainda indicou que

formar a consciência cristã de uma criança ou jovem consiste, antes de tudo, em iluminar sua mente quanto à vontade de Cristo, Sua lei, Seu caminho, e também em influenciar a sua alma, na medida em que isso possa ser feito externamente, para conduzi-la à livre e constante execução da vontade divina (PIO XII, *rádio mensagem*, 1952).

O que o Papa apresentou, apesar de ser especificamente dirigido aos jovens, é válido para todas as pessoas. A pessoa que segue o caminho de Cristo, apoiando-se n'Ele, conforma a própria vida aos seus mandamentos, isto é, conforma a Cristo seus atos individuais, que a livre vontade humana escolhe e determina. Nesse processo, a faculdade que aponta para a pessoa um agir conforme a vontade divina é a consciência. Justamente por isso, ela precisa ser bem formada (cf. PIO XII, *rádio mensagem*, 1952).

Para isso que isso aconteça, é necessário que o homem conheça a lei de Deus, uma vez que a lei divina possui a capacidade de conduzir o homem nos seus atos interiores (*STh.*, I-II, q. 91, a. 5, rep.). No entanto, o conhecimento da lei de Deus por si só não é suficiente para a formação da consciência, pois, além de conhecer a lei divina, é necessário que ele viva uma vida cujo comportamento lhe seja conatural com o bem. Sobre isso, a *Encíclica Veritatis Splendor* diz que a conaturalidade com o bem “funda-se e desenvolve-se nos comportamentos virtuosos do mesmo homem: a prudência e as outras virtudes cardeais, e, antes ainda, as virtudes teológicas” (VS 64).

Assim, se formar a consciência é importante e se essa formação é capaz de ser uma solução contra a ignorância, que atenta contra a sua dignidade (cf. COLOM; LUÑO, 2022, p. 374), como o homem pode se formar ou ter a sua consciência formada de maneira excelente? A resposta para essa indagação é clara: com a própria ajuda “da Igreja, da sua vida e, acima de tudo, do seu Magistério, que está sempre a serviço da consciência” (COLOM; LUÑO, 2022, p. 374).

⁵⁹ Essa definição foi citada neste trabalho no cap. II, quando mencionamos a *Gaudium et Spes*, a *Veritatis Splendor* e o *Catecismo* no estudo sobre a consciência.

Tendo esses elementos em vista, apresentaremos, a partir de então, o que a Igreja e seu Magistério apontam sobre esse tema, tido por ela como muito importante. Discorreremos também sobre outros instrumentos eficazes na formação da consciência, para, enfim, compreendermos como uma consciência bem formada colabora no caminho de santidade percorrido pelo homem.

3.2 A IGREJA E A FORMAÇÃO DA CONSCIÊNCIA

O livro dos Atos dos Apóstolos narra que, no dia de Pentecostes, após a manifestação do Espírito Santo no Cenáculo, tomando a palavra e a dirigindo a uma multidão, “Pedro disse aos judeus: ‘Que todo o povo de Israel reconheça com plena certeza: Deus constituiu Senhor e Cristo a este Jesus que vós crucificastes’” (At 2,36). Esse foi o cerne da mensagem de Pedro, o que para tantos homens foi motivo de conversão. Aquelas pessoas, ouvindo Pedro e movidas por um sentimento de aflição, voltaram-se para ele e para os outros Apóstolos, questionando: “Irmãos, o que devemos fazer?” (At 2,37).

Essa pergunta nos aponta duas realidades importantes. Em primeiro lugar, tanto naquele tempo quanto agora, voltar-se para Pedro e para os Apóstolos significa ter um ouvido atento às palavras da Igreja, instituída para a salvação humana por Jesus Cristo, que escolheu os Doze, colocando Pedro como o seu chefe (cf. CIgC 758-769). Em segundo lugar, o questionamento sobre “o que devemos fazer” aponta que, para aquele povo e para os cristãos de hoje, muitas vezes existe uma desorientação moral, que pressupõe a necessidade de encontrar um rumo apropriado. Essa é uma das missões da Igreja, que, pela força de sua natureza, contribui com a formação dos fiéis, o que acontece desde o próprio Pedro, que, respondendo “convertei-vos e cada um de vós seja batizado em nome de Jesus Cristo, para o perdão dos vossos pecados” (At 2,38), apresenta para a consciência do homem aquilo que deve ser feito.

Desde Pedro e os Apóstolos, a Igreja, chamada a ser sinal de salvação no mundo (cf. CIgC 774-776), oferece uma excelente ajuda para a formação da consciência dos fiéis. A ela e ao seu Magistério, os cristãos podem se dirigir para encontrar, sem erro, os fundamentos que lhe auxiliam na sua formação e no crescimento de sua percepção moral. O Concílio Vaticano II reconhece isso quando afirma:

Os fiéis, por sua vez, para formarem a sua própria consciência, devem atender diligentemente à doutrina sagrada e certa da Igreja. Pois, por vontade de Cristo, a Igreja Católica é mestra da verdade, e tem por encargo dar a conhecer e ensinar autenticamente a Verdade que é Cristo, e ao mesmo tempo declara e confirma, com a

sua autoridade, os princípios de ordem moral que dimanam da natureza humana (DH 14).

Percebemos, pois, que a Igreja possui uma autoridade no que se refere aos assuntos que envolvem as questões morais. Essa verdade diz respeito a sua missão de anunciar o Evangelho para todas as pessoas, “promovendo e tutelando a integridade da doutrina católica sobre a fé e a moral, como a recebe do depósito da fé e resulta de um entendimento cada vez mais profundo do mesmo face às novas questões” (PE 69⁶⁰).

O fato de a Igreja cuidar dessas questões não diminui a liberdade de consciência dos seus fiéis. E não é assim “não apenas porque a liberdade da consciência nunca é liberdade ‘da’ verdade, mas sempre e só ‘na’ verdade; mas também porque o Magistério não apresenta à consciência cristã verdades que deveria já possuir, desenvolvendo-as a partir do ato originário da fé” (VS 64). A *Encíclica Veritatis Splendor* reconhece essa missão da Igreja de ser servidora da consciência. De que modo? “[...] Ajudando-a a não se deixar levar cá e lá por qualquer sopro de doutrina, ao sabor da maldade dos homens (Ef 4,14), a não se desviar da verdade sobre o bem do homem, mas, especialmente, nas questões mais difíceis, a alcançar com segurança a verdade e permanecer nela” (VS 64).

Pio XII, na sua *rádio mensagem às famílias*, afirmou firmemente, quando tratou da formação da consciência, que a Igreja possui um desejo de que os cristãos sejam introduzidos nas riquezas da fé e da graça. O modo pelo qual essa inserção deve ser realizada é um modo persuasivo, que favoreça que essas riquezas sejam capazes de penetrar as consciências dos cristãos (cf. PIO XII, *rádio mensagem*, 1952). É preciso que o cristão se preocupe com essa introdução, porque a consciência boa e pura é iluminada pela fé verdadeira. O *Catecismo* explica o motivo:

[...] a caridade procede, ao mesmo tempo, ‘de um coração puro, de uma boa consciência e de uma fé sincera’ (1 Tm 1, 5). ‘Quanto mais prevalecer a reta consciência, tanto mais as pessoas e os grupos estarão longe da arbitrariedade cega e procurarão conformar-se com as normas objetivas da moralidade’ (CIGC 1794).

Entretanto, para que os cristãos sejam capazes de adquirir e conservar tais riquezas, é necessário que cumpram obrigações morais (cf. PIO XII, *rádio mensagem*, 1952). Por obrigações, entendemos leis, normas e preceitos. Se não houvesse essas obrigações morais,

⁶⁰ PAPA FRANCISCO. *Praedicate Evangelium*: sobre a Cúria Romana e seu serviço à Igreja e ao mundo. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2022. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_constitutions/documents/20220319-praedicate-evangelium.html>. Acesso em: 17 set. 2025.

facilmente os cristãos poderiam cair no esquecimento de um princípio dominante, que foi revelado e insistido por Jesus: fazer a vontade de Deus. No entanto, esse princípio dominante é acompanhado de um caminho difícil, que requer esforço, empenho, mas, apesar disso, é o modo que conduz à vida, porque assim quis Jesus (cf. PIO XII, *rádio mensagem*, 1952). A Igreja, portanto, auxilia e conduz seus fiéis nesse caminho de santidade, apresentando-lhes as obrigações evangélicas e formando suas consciências para o seu cumprimento, realizando tudo isso a partir da sua vida e de seu Magistério.

Ainda sobre as questões morais serem objeto do Magistério da Igreja, a instrução *Donum Veritatis* reconhece a função que ele possui na formação moral dos fiéis:

Aquilo que se refere à moral pode ser objeto de Magistério autêntico já que o Evangelho, que é Palavra de vida, inspira e dirige todo o âmbito do agir humano. O Magistério tem assim, a tarefa de discernir, mediante juízos normativos para a consciência dos fiéis, os atos que são em si mesmos conformes às exigências da fé e que promovem a sua expressão na vida, e aqueles que, pelo contrário, por sua malícia intrínseca, são incompatíveis com tais exigências. Por causa da ligação que existe entre a ordem da criação e a ordem da redenção, e por causa da necessidade de conhecer e observar toda a lei moral em vista da salvação, a competência do Magistério se estende também ao que diz respeito à lei natural. Por outro lado, a Revelação contém ensinamentos morais que de per si poderiam ser conhecidos pela razão natural, mas aos quais a condição do homem pecador torna difícil o acesso. É doutrina de fé que estas normas morais podem ser infalivelmente ensinadas pelo Magistério (DVe 16⁶¹).

Torna-se ainda mais claro, com essas palavras, o papel que a Igreja possui no cuidado com a santidade dos fiéis, cuja formação moral contribui para o seu reto agir.

Todavia, quando se fala em conduzir a consciência dos cristãos para um cumprimento das obrigações morais, muito é discutido se a Igreja não realizaria um moralismo severo, que pesaria ainda mais a caminhada cristã rumo à santidade. Porém, nesse itinerário de formação da consciência, marcado pela explicitação das normas de Jesus por meio do anúncio, da santificação dos fiéis e do governo desses fiéis, por conta de seu múnus de ensinar, de santificar e de reger (cf. CIgC 871-896), respectivamente, importando-se com as questões morais, acontece mais do que a apresentação de uma simples moralidade caracterizada por dureza e opressão. O que há é a possibilidade de oferecer aos cristãos princípios que permitem que eles encontrem, em sua realidade e em suas ações, a Pessoa do próprio Cristo e, assim, sejam santas (PIO XII, *rádio mensagem*, 1952). Em vista disso, os fiéis devem se atentar diligentemente para

⁶¹ CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Instrução *Donum Veritatis* sobre a vocação eclesial do teólogo.** Vaticano, 24 maio 1990. Disponível em: <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19900524_theologian-vocation_en.html>. Acesso em: 17 set. 2025.

a doutrina sagrada e certa da Igreja (cf. DH 14), pois precisam reconhecer nela o caminho que lhe guia para chegar ao seu Senhor.

Desse modo, além de realizar uma explicitação desses princípios por meio do seu Magistério, a própria vida da Igreja é uma constante formação para a consciência moral, porque o que ela vive – e que foi revelado por Jesus Cristo – possui instrumentos eficazes de santificação, os quais colaboram para que os fiéis sejam envolvidos e educados pelos princípios morais. Veremos adiante alguns desses instrumentos que fomentam, na vida do cristão, a capacidade de formar bem a sua consciência.

3.3 INSTRUMENTOS PARA A FORMAÇÃO DA CONSCIÊNCIA

Como vimos ao longo deste capítulo, é necessário que o ser humano eduque sua própria consciência, uma vez que pode ser submetido a juízos incorretos de sua razão ou até mesmo pode ter contato com influências negativas, que não lhe formam para a verdade (cf. CIgC 1783). Por esse motivo, a consciência humana deve ser constantemente educada, e o seu juízo moral, esclarecido. Uma consciência que é bem formada é capaz de formular os seus julgamentos de acordo com a reta razão e com o que Deus desejou. Essa é uma tarefa a ser realizada em toda a sua vida, de modo que, desde a sua infância, a pessoa aprende a reconhecer essa lei interior, a se instruir sobre a virtude e a lidar com as paixões, podendo garantir a liberdade e a paz de coração (cf. CIgC 1784).

O *Catecismo* afirma, observando a relação do fiel com Deus, que existem meios bastante importantes e frutuosos para a formação da sua consciência. O primeiro é a Palavra de Deus, tomada como luz para o seu caminho. É preciso que ele a assimile por meio da oração e da sua vivência de fé, sobretudo colocando em prática o que ela o inspirou. Além disso, outro caminho é o da oração, pela qual o fiel é capaz de confrontar a sua vida com a cruz de Cristo e com o diálogo com o seu Senhor. O mesmo parágrafo do *Catecismo* indica que o homem não é desassistido nesse caminho de formação, mas é auxiliado pelos dons do Espírito Santo, pelo testemunho e conselho dos irmãos e pelo Magistério da Igreja, como vimos (cf. CIgC 1785).

Esses meios são sublimes e deveras frutuosos, mas, além deles, desejamos apresentar outros preciosos instrumentos espirituais e pastorais que engrandecem a experiência da formação cristã das consciências. No ano de 2009, o então Papa Bento XVI enviou uma mensagem aos participantes do XX curso sobre o foro interno promovido pela Penitenciaria Apostólica. Dirigindo-se aos confessores, acentuou que, nos tempos presentes, uma das prioridades pastorais é a formação reta da consciência dos fiéis, já que cada vez mais se perde

o sentido do pecado⁶² e cresce o sentido de culpa. Nessa mensagem, ele reforça que existe uma série de instrumentos para a formação da consciência, os quais necessitam ser valorizados. No entanto, ele especificou alguns mais importantes (cf. BENTO XVI, *mensagem pontifícia*, 2009⁶³), com os quais nos ocuparemos adiante, seguindo a ordem de exposição do Pontífice: a catequese, a pregação, a homilia, a direção espiritual, o Sacramento da Reconciliação e a celebração da Eucaristia. Contudo, o que tomaremos dessa exposição de Bento XVI não substitui o que já tratamos sobre os meios espirituais anteriormente apresentados, como o contato com a Palavra de Deus, a oração e a fé. Tanto os já apresentados quanto os “novos” instrumentos são intrínsecos uns aos outros.

O primeiro instrumento que tomamos para a exposição é a catequese. Antes de o expormos, é preciso salientar que Bento XVI tem, no horizonte de sua abordagem, o Sacramento da Reconciliação. Por isso, vamos trazer inicialmente a imagem da consciência nessa perspectiva. Isso porque uma pessoa, ao se aproximar do Sacramento da Penitência, precisa ter consciência de seus pecados. Para isso, ao longo de sua vida, necessário é que tenha passado por uma catequese prévia e mistagógica, a fim de ser introduzida nesse sacramento.

Essa catequese lhe é possibilitada pela apresentação da doutrina da fé, sendo uma catequese sacramental, bem como deve ser apresentada por meio dos ritos e das orações da Igreja (*per ritus et preces*) (cf. SC 48⁶⁴), os quais lhe movem para o interior conhecimento da Verdade revelada. Diante disso, como se relaciona a catequese com a formação da consciência moral? Segundo Bento XVI, a catequese “oferece uma contribuição concreta para a educação das consciências estimulando-as a compreender sempre melhor o sentido do pecado, hoje parcialmente esvaecido, ou pior, ofuscado por um modo de pensar e de viver ‘*etsi Deus non daretur*’” (viver como se Deus não existisse) (cf. BENTO XVI, *mensagens pontifícias*, 2009).

⁶² Não é nosso intuito desenvolver o tema do pecado e da perda do sentido do pecado. Por isso, não adentraremos nesses temas. Entretanto, é importante considerar que, no horizonte da mensagem pontifícia enviada por Bento XVI pela ocasião do XX Curso para o Foro Interno promovido pela Penitenciaria Apostólica, o então Papa realça sua preocupação com essa perda de sentido, já tratada por ele em outras ocasiões. Para um melhor aprofundamento nessa preocupação demonstrada, recomendamos a leitura da mensagem proferida por Bento XVI na oração do Ângelus do Primeiro Domingo da Quaresma, em 13 de março de 2011: **BENTO XVI**. Angelus, Praça de São Pedro, 1º Domingo da Quaresma. Vaticano, 13 mar. 2011. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/angelus/2011/documents/hf_ben-xvi_ang_20110313.html>.

Acesso em: 9 out. 2025. Sobre o tema específico do pecado, recomendamos a leitura atenta do capítulo XI da obra *Escolhidos em Cristo para ser santos*, já citada neste trabalho.

⁶³ BENTO XVI. **Mensagem aos participantes do XX Curso para o Foro Interno promovido pela Penitenciaria Apostólica**. Vaticano, 12 mar. 2009. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/messages/pont-messages/2009/documents/hf_ben-xvi_mes_20090312_penitenzieria.html>. Acesso em: 17 set. 2025.

⁶⁴ COMPÊNDIO DO CONCÍLIO VATICANO II. *Sacrosanctum Concilium*: Constituição sobre a Sagrada Liturgia. 4 dez. 1963. Petrópolis: Vozes, 2000.

A catequese tem a missão de introduzir o cristão na Palavra de Deus, que é, por si mesma, um meio por excelência para a formação da consciência e norma suprema para a fé e para a vida (DV 21⁶⁵). O *Diretório Geral para a Catequese*⁶⁶ traz a importante indicação de que a tarefa da catequese é a educação das dimensões da fé, pelo fato de ela ser uma formação cristã integral (cf. DGC 84). Dentre essas dimensões da fé, está a formação moral. Segundo o *Diretório*,

a missão catequética de educar para a vida boa segundo o Evangelho inclui a formação cristã da consciência moral, para que, em cada circunstância, o crente possa pôr-se em atitude de escuta da vontade do Pai para discernir, sob a orientação do Espírito e em consonância com a lei de Cristo (cf. Gl 6,2), o mal que deve evitar e o bem que deve fazer (DGC 84).

À vista disso, a catequese não está alheia à educação da consciência, uma vez que favorece um caminho de transformação da vida, ou seja, a transformação do homem velho para o homem novo, aperfeiçoado em Cristo. Embora seja tão importante, a catequese sozinha não pode realizar integralmente esse papel de formar a consciência. Assim, outros instrumentos se unem à catequese para colaborar com esse processo de formação, como o uso sábio da pregação.

Durante a história da Igreja, conheceu-se muitas formas de pregação, que foram se adaptando conforme a necessidade e a mentalidade dos fiéis. Atualmente, nossa realidade pede um modo diferente de comunicação, que utiliza meios cada vez mais modernos para que a mensagem chegue aos interlocutores. Bento XVI já afirmava que os *mass media* (meios de comunicação em massa) são um desafio para a Igreja. Entretanto, ele também reconhecia que esses meios de comunicação oferecem oportunidades “para anunciar de modo novo e mais próximo às sensibilidades contemporâneas a perene e imutável Palavra de verdade que o Mestre divino confiou à sua Igreja (BENTO XVI, *mensagem pontifícia*, 2009).

Nesse contexto, relacionando a comunicação com a pregação, o Papa destacou a homilia, que consiste na “exposição dos mistérios da fé e das normas da vida cristã no decurso do ano litúrgico e a partir do texto sagrado, é muito para recomendar, como parte da própria Liturgia; não deve omitir-se, sem motivo grave, nas missas dos domingos e festas de preceito, concorridas pelo povo” (SC 52). Essa forma de pregação retomou, após o Concílio Vaticano II, seu papel sacramental no âmbito da celebração eucarística e se tornou essencial para a vivência da liturgia da Palavra e da Eucaristia (cf. SC 56). Ela é importante porque, permeada pela

⁶⁵ COMPÊNDIO DO CONCÍLIO VATICANO II. *Dei Verbum*: Constituição dogmática sobre a Revelação Divina. 18 nov. 1965. Vaticano. Petrópolis: Vozes, 2000.

⁶⁶ PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PROMOÇÃO DA NOVA EVANGELIZAÇÃO. *Diretório para a Catequese*. Tradução do original italiano. 1. ed. São Paulo: Paulus Editora, 2020.

Palavra de Deus, anuncia, explica e aplica as Sagradas Escrituras às realidades dos fiéis e, como consequência, o cristão é levado a ter um encontro pessoal com Deus (cf. DV 25). Pela homilia, Deus fala e apresenta as disposições e obrigações necessárias para o caminho de santidade do homem, uma vez que tais disposições e obrigações advêm do próprio Cristo, que se comunica quando se lê e se ouve as Sagradas Escrituras (cf. SC 7).

A escuta atenta da homilia durante a celebração proporciona aos fiéis uma forma de desenvolverem sua consciência moral, disposta com os ensinamentos de Jesus Cristo, que são expressos pela Palavra de Deus (cf. DV 25). Por isso, Bento XVI diz que a homilia é “sem dúvida a forma de pregação mais difundida com a qual cada domingo se educa a consciência de milhões de fiéis” (BENTO XVI, *mensagem pontifícia*, 2009). Apesar de ser tratada por ele no âmbito do domingo, é amplamente recomendada nos demais dias, sobretudo em dias festivos e ocasiões em que haja um maior número de pessoas na assembleia (IGMR 66⁶⁷), o que se torna uma possibilidade de cumprir, cada vez melhor, a missão de colaborar com a formação da consciência.

Vimos até aqui dois importantes e preciosos elementos que favorecem os fiéis na capacidade de terem sua consciência moral bem formada: a catequese e a homilia. Ambos têm sua fonte na Palavra de Deus, possibilitando o encontro do cristão com Ele. Desse encontro, o homem conhece as exigências e as obrigações para o seu seguimento cristão no caminho para a santidade. Veremos adiante, ainda segundo o itinerário ressaltado por Bento XVI, mais outros dois instrumentos importantes: a direção espiritual e o Sacramento da Reconciliação.

Uma ferramenta muito significativa que promove, no cristão, a experiência com a Palavra de Deus e o desejo pelo Bem é a direção espiritual, que contribui bastante com a formação da consciência. Por meio dela, o fiel pode dar passos em seu caminho de desenvolvimento moral. Nos tempos atuais, há uma grande necessidade de que os cristãos possuam diretores espirituais como mestres, que, com sabedoria, colaboram com seu crescimento moral.

A direção espiritual é, portanto, “um importante serviço eclesial, para o qual, sem dúvida, é necessária uma vitalidade interior que deve ser implorada ao Espírito Santo como dom mediante uma oração intensa e prolongada e uma preparação específica cuidadosamente adquirida” (BENTO XVI, *mensagem pontifícia*, 2009). Essa preparação é importante tanto para o fiel quanto para o diretor espiritual, a fim de que este possua a sensibilidade e a atenção necessárias para orientar o seu dirigido, resultando em uma boa aplicação dos preceitos

⁶⁷ CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). **Instrução Geral do Missal Romano e Introdução ao Lecionário**. 8. ed. Brasília: Edições CNBB, 2023.

recebidos a partir da experiência do fiel com a Palavra de Deus, de seu diálogo com Ele na oração e do que assimilou ao receber a catequese moral no cotidiano das suas escolhas concretas.

O Papa João Paulo II, na *Pastores Dabo Vobis*, reconhece a direção espiritual como importante para o desenvolvimento da vocação sacerdotal. Ao refletirmos sobre esse documento, podemos afirmar que a prática da direção espiritual é benéfica não só para os vocacionados ao presbiterado, mas também para todos os cristãos, pois, como já vimos, são vocacionados à Santidade (cf. LG 39⁶⁸). Para ele, “é preciso redescobrir a grande tradição do acompanhamento espiritual pessoal, que sempre deu tantos e tão preciosos frutos, na vida da Igreja” (PDV 40⁶⁹). As crianças, os jovens e os adolescentes necessitam descobrir a riqueza da direção espiritual e, principalmente, solicitá-la aos diretores, pois essa é uma obra de educação na fé. O Papa reforça que a direção espiritual é importante para a educação da pessoa na fé, cujo objetivo é favorecer que a pessoa alcance a plena maturidade em Cristo (cf. PDV 40), o que também passa pelo desenvolvimento integral da sua percepção moral.

Profundamente relacionadas estão a direção espiritual e o Sacramento da Reconciliação. Por esse motivo, o diretor espiritual, no exercício de seu múnus de mestre, é capaz de oferecer ao fiel a possibilidade de realizar um exame de consciência que o leve a discernir quais são as áreas de sua vida necessitadas de uma conversão, de modo a confrontá-las com a Verdade e a proposta de vida oferecidas por Jesus. Desse movimento, brota a contrição (cf. CIGC 1452-1454), que leva o dirigido à confissão sacramental.

Percebemos, desse modo, que a confissão sacramental é um instrumento para a formação da consciência moral. Enquanto celebração da misericórdia divina, o Sacramento da Reconciliação⁷⁰, ou da Penitência, ou simplesmente Confissão, é um momento no qual, por meio da contrição do fiel, da confissão de seus pecados e do seu desejo de satisfação desses pecados, o sacerdote o absolve em nome de Cristo. Assim, mediante uma consciência reta e bem-informada, colabora-se com o penitente em seu caminho para a santidade (BENTO XVI, *mensagem pontifícia*, 2009).

⁶⁸ COMPÊNDIO DO CONCÍLIO VATICANO II. *Lumen Gentium: Constituição dogmática sobre a Igreja*. Petrópolis: Vozes, 2000.

⁶⁹ JOÃO PAULO II. *Exortação Apostólica Pós-sinodal Pastores Dabo Vobis*: sobre a formação dos sacerdotes. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

⁷⁰ Não nos deteremos em especificar a natureza do Sacramento da Reconciliação. Tomamos como um conhecimento pré-disposto para o leitor deste trabalho. Para aprofundar sobre o tema, recomendamos a leitura dos parágrafos 1422-1498 do *Catecismo da Igreja Católica*.

O *Diretório para a Vida e o Ministério dos Presbíteros* indica que a direção espiritual pode também ser realizada quando se celebra o Sacramento da Reconciliação (cf. DVMP 73⁷¹). Dessa afirmação, percebemos o quanto se relacionam esses dois instrumentos e o quanto podem colaborar com o caminho de santidade dos fiéis. Por isso, a Igreja sempre reforça que a prática do acompanhamento espiritual no âmbito desse Sacramento é um grande benefício para a vida do penitente (cf. RP 32⁷²).

Ao compreender isso, o confessor, à medida em que conseguir realizar a direção espiritual no âmbito da confissão, será capaz de encontrar uma maneira de iluminar a consciência do fiel com breves palavras, as quais devem ser apropriadas à situação concreta da vida do penitente. Dessa maneira, também mediante a imposição de uma penitência conveniente, proporciona-se uma renovada orientação pessoal à conversão (cf. CIC cân 978; 981⁷³). Disso, concluímos que a direção espiritual colabora com uma reta preparação espiritual dos fiéis e oportuniza a procura pelo sacramento da confissão, ambos formando a consciência moral das pessoas e iluminando seus caminhos.

Por fim, no tocante aos instrumentos para a formação da consciência, não podemos nos furtar do papel da Santa Missa⁷⁴. Segundo Bento XVI,

a consciência do crente afina-se cada vez mais graças a uma participação devota e ciente na Santa Missa, que é o sacrifício de Cristo para a remissão dos pecados. Todas as vezes que o sacerdote celebra a Eucaristia, na Oração Eucarística recorda que o Sangue de Cristo é derramado em remissão dos nossos pecados pelo que, na participação sacramento ao memorial do Sacrifício da Cruz, se realiza o encontro pleno da misericórdia do Pai com cada um de nós (BENTO XVI, *mensagem pontificia*, 2009).

Sobre isso, o próprio Papa Bento XVI, na Exortação *Sacramentum Caritatis*, reforça que, quando o cristão ama a Eucaristia, seu amor o leva a apreciar o Sacramento da

⁷¹ CONGREGAÇÃO PARA O CLERO. *Diretório para o Ministério e a Vida dos Presbíteros*. Nova edição. Vaticano: Congregação para o Clero, 2013. Disponível em: <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccclergy/documents/rc_con_ccclergy_doc_20130211_direttori_o-presbiteri_po.html>. Acesso em: 30 set. 2025.

⁷² JOÃO PAULO II. *Exortação Apostólica Reconciliatio et Paenitentia*: Exortação Apostólica Pós-sinodal sobre a Reconciliação e a Penitência na missão da Igreja hoje. 2 dez. 1984. Vaticano. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_02121984_reconciliatio-et-paenitentia.html>. Acesso em: 18 set. 2025.

⁷³ **CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO**. Tradução de Pe. Jesús Hortal, SJ. São Paulo: Loyola, 2022.

⁷⁴ Para esta pesquisa, utilizaremos os termos “Santa Missa”, “Eucaristia” e “Celebração Eucarística” com o mesmo significado, pois não almejamos adentrar o horizonte da discussão litúrgica sobre o nome apropriado para essa celebração. Em todo caso, os termos denominam a celebração em que os fiéis reunidos realizam, sob a presidência de um Presbítero, o memorial do Sacrifício que instituiu a Nova e Eterna Aliança, levada a cabo por Jesus Cristo em favor da humanidade. Os termos aqui caminharam e caminharão segundo a exposição feita por nosso referencial teórico.

Reconciliação, do qual emana princípios para a sua formação moral (cf. SCa 20⁷⁵). Entendemos, assim, que a celebração da Eucaristia e a celebração da Reconciliação são duas realidades interligadas. Desse modo, Bento XVI recorda que, para que o fiel batizado compreenda o sentido da Eucaristia e a viva bem, é necessário que ele receba uma boa catequese, a qual não pode ser independente de um caminho penitencial (cf. 1Cor 11,27-29). Essa catequese deve despertar no fiel um desejo contínuo pela graça de Deus, recordando-lhe elementos que, no próprio rito da Celebração Eucarística, explicitam a consciência do próprio pecado e do amor de Deus (cf. SC 20). À vista disso, convém destacarmos, no âmbito da Santa Missa, o papel do Ato Penitencial.

O Ato Penitencial é um dos ritos iniciais, precedendo, portanto, a Liturgia da Palavra. Cabe pontuar que os ritos iniciais introduzem os fiéis no mistério a ser celebrado, de modo a prepará-los para ouvir a Palavra de Deus e celebrar dignamente a Eucaristia (cf. IMGR 46). Dentre as fórmulas aprovadas para o Ato Penitencial, a terceira, de forma particular, revela o caráter de exame de consciência próprio desse Ato, o que favorece um confronto com o Senhor no diálogo pessoal do fiel com Ele: “Em Jesus Cristo, o Justo, que intercede por nós e nos reconcilia com o Pai, abramos o nosso espírito ao arrependimento para sermos menos indignos de aproximar-nos da mesa do Senhor” (MISSAL ROMANO, p. 435⁷⁶). Após essa introdução, o fiel é convidado a realizar um breve silêncio, examinar a sua consciência diante do mistério e da justiça de Cristo, realizar junto à comunidade uma fórmula penitencial de confissão e ser absolvido, mesmo que não sacramentalmente, dos seus pecados (cf. IGMR 51).

A partir desses elementos, percebemos que o Ato Penitencial, em sua dinâmica, possui uma importante dimensão formativa, levando o fiel a exercitar o exame da própria consciência, tornando-a humilde e aberta para uma mudança de vida. Não podemos deixar de reconhecer que, ao tratarmos do tema da formação da consciência, como destaca esta pesquisa, não desejamos outra coisa senão que o fiel se encontre com os meios que o levem a abrir-se aos preceitos de Jesus Cristo, a fim de que seja capaz de aderir, de modo mais excelente, à Sua Verdade e, diante dela, ajustar sua percepção moral, suas ações e suas escolhas, para assim percorrer uma vida cristã marcada por um agir conforme o seu fim último.

⁷⁵ **BENTO XVI.** *Sacramentum Caritatis*: Exortação Apostólica Pós-sinodal sobre a Eucaristia, fonte e ápice da vida e da missão da Igreja. Vaticano, 22 fev. 2007. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis.html. Acesso em: 9 out. 2025.

⁷⁶ CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO. **Missal Romano**. 3. ed. típica. Tradução de Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Brasília: Edições CNBB, 2023.

Chegamos, portanto, à conclusão deste tópico, no qual apresentamos alguns instrumentos práticos e úteis para a formação da consciência moral, tão cara à caminhada cristã. Todos esses instrumentos foram aqui elencados em virtude da contribuição que possuem no que se refere ao crescimento moral das pessoas. Ao conhecê-los e procurá-los, uma pessoa pode ser conduzida, se necessário, da ignorância ao encontro com a Verdade, adquirindo, assim, uma consciência reta e verdadeira, capaz de, no âmbito de suas escolhas, optar pelo bem verdadeiro e afastar-se do mal, tanto o mal objetivo quanto o mal compreendido como bem, o qual é oriundo de um erro no juízo da razão, como já vimos anteriormente.

O empreendimento que realizamos não tem, pois, outra finalidade a não ser apresentar a importância da formação da consciência. Formar bem a sua própria consciência, tornando-a reta, leva o homem a uma vida de boas escolhas, que, unidas ao dom sublime da graça divina, a qual lhe concede a bem-aventurança eterna, premia-o com a contemplação e com o amor de Deus, em Jesus Cristo, por meio do Espírito Santo (cf. COLOM; LUÑO, 2022). Desse modo, para concluir nosso capítulo, veremos adiante em que sentido a consciência moral bem formada coopera com a graça na busca humana pela santidade.

3.4 CONSCIÊNCIA E SANTIDADE

Ao longo desta pesquisa, pudemos analisar a noção de consciência moral e perceber que ela se identifica com o núcleo moral mais profundo e elementar da pessoa, sendo o coração o lugar de onde se pode ouvir a voz de Deus. Por esse motivo, na peregrinação existencial rumo à bem-aventurança, a consciência possui um lugar importante na vida e no caminho moral de identificação dessa pessoa com Cristo (cf. COLOM; LUÑO, 2022, p. 395). Segundo Carlo Caffarra, “a consciência concebe e estabelece a personalização do agir moral. Ela torna possível que o homem se realize na sua inimitável singularidade e situação, conforme sua verdade de homem e de cristão” (CAFFARRA, 1989, p. 113 – tradução própria⁷⁷).

Essa concepção de consciência a coloca no seu justo lugar no dinamismo da vida cristã. Quando se realiza o juízo da consciência, auxiliado pelo conhecimento da lei moral e das boas disposições pessoais, o ser humano dialoga com Deus, cuja voz ressoa em seu coração, mostrando-lhe o modo correto para comportar-se no aqui e no agora, no processo de identificação com Cristo, seu Sumo Bem. Colom e Luño realçam que a consciência não possui a finalidade de somente realizar um julgamento prático, constatando a verdade moral das ações,

⁷⁷ CAFFARRA, Carlo. *Vida en Cristo*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1989. (Colección Teológica, 61).

mas ela também facilita, por meio desse juízo realizado em diálogo com Deus, a obtenção do bem humano, isto é, a perfeição da pessoa enquanto tal (cf. COLOM; LUÑO, 2022, p. 396).

A partir de uma consciência bem formada, o ser humano possui a capacidade de conhecer, em cada situação por que passa, o que lhe favorece para a vida em Cristo, bem como aquilo que lhe contraria. Por esse fato, o caminho seguro para o homem progredir e alcançar a santidade é seguir a voz de sua consciência reta (cf. COLOM; LUÑO, 2022, p. 396). Assim, a Santidade Moral⁷⁸ cresce à medida em que o seu juízo de eleição coincide com o juízo da consciência (cf. COLOM; LUÑO, 2022, p. 396). Uma contraposição a essa coincidência é a realidade do pecado⁷⁹.

Discorremos bastante a respeito do juízo da consciência, tanto em nosso segundo capítulo como ao longo do desenvolvimento posterior. Agora, à luz da relação entre consciência bem formada e santidade, podemos esclarecer como se dá o juízo da consciência. Colom e Luño reforçam que o juízo da consciência pode se resumir ao diálogo do homem com Deus, no âmago do seu ser, de modo a captar a coerência de sua ação específica com a sua vida em Cristo. Como vimos no capítulo anterior, esse juízo pode ser acerca de um ato já passado, aprovando-o ou não, ou de um ato a ser realizado. Esse ato pode ser desde os muito simples, como fazer ou não um pequeno serviço, em que o raciocínio é brevíssimo ou quase inexistente, até os mais demorados, quando se trata de um acontecimento de grande relevância pessoal, como o discernimento da própria vocação ou a tomadas de importantes decisões morais (cf. COLOM; LUÑO, 2022, p. 396-397).

Em ambos os casos, dos atos simples ou dos mais complexos, a consciência pressupõe uma união sincera com Deus voltada para a descoberta, no aqui e no agora, do que Ele deseja para o ser humano em cada situação. Por esse motivo, exige-se uma vivência da prática da oração, na qual

a luz do olhar de Jesus ilumina os olhos de nosso coração; ensina-nos a ver tudo na luz da sua verdade e de sua compaixão por todos os homens. A contemplação considera também os mistérios da vida de Cristo, proporcionando-nos o ‘conhecimento íntimo do Senhor’, para mais O amar e seguir (CIgC 2715).

⁷⁸ Esse termo remonta ao nosso primeiro capítulo. O cristão, ao ser batizado, recebe a graça santificante e inicia um caminho de identificação a Cristo, até que, por meio da graça e da configuração de suas ações ao seu fim último, alcança a contemplação e o amor a Deus, em Jesus Cristo, por meio do Espírito Santo. Colom e Luño apresentam o caminho de santidade a partir de três aspectos, a saber: “Santidade Inicial”, que é a graça santificante; a vida moral ou caminho de identificação a Cristo, denominada “Santidade Moral”; e a contemplação e amor de Deus, ou seja, a “Santidade Escatológica”, pois se entende que ela se dará após este caminho cristão no mundo como fruto do dom gratuito da graça de Deus, que pressupõe um caminho excelente de ações nesse tempo chamado “Santidade Moral”. Para esclarecer essa ideia, sugerimos uma leitura do Cap. II do Livro *Escolhidos em Cristo para ser Santos* (cf. COLOM; LUÑO, 2022, p. 65-99).

⁷⁹ Não faz parte do escopo desta pesquisa se debruçar sobre a realidade do pecado.

Desse modo, notamos a importância moral da consciência, a necessidade de que ela seja bem formada e o direito que o ser humano possui de não ser coagido de modo algum para que aja contra ela. De acordo com isso, por meio da consciência moral, o ser humano “constrói e percorre – em diálogo com Deus – o caminho da sua vocação pessoal, do seu modo próprio e único de viver em Cristo: o chamado universal à santidade recebe a sua especificação pessoal na consciência moral” (COLOM; LUÑO, 2022, p. 397).

Para São Paulo VI, a consciência suscita

no homem o senso de responsabilidade e de personalidade, o reconhecimento dos princípios existenciais e do seu desenvolvimento lógico. Para o cristão que reflete sobre o seu caráter batismal, esse desenvolvimento lógico gera os conceitos fundamentais da teologia sobre o homem que se sabe e se sente filho de Deus, membro de Cristo, incorporado à Igreja, dotado do sacerdócio comum dos fiéis, [...] de onde procede o empenho de cada cristão por ser santo, por chegar à plenitude da vida cristã, à perfeição da caridade (*Discurso*, 1970⁸⁰).

À vista disso, não podemos esquecer que o juízo da consciência é sempre um chamado à santidade. Para isso, é exigida uma autêntica docilidade às movimentações que o Espírito Santo realiza em cada pessoa (cf. COLOM; LUÑO, 2022, p. 398). Assim, as considerações acerca da relação profunda entre consciência moral, da boa formação dessa consciência e da santidade podem ser resumidas em duas frases de São Josemaria Escrivá, conforme exposto por Colom e Luño (2022, p. 398): “Não tomes uma decisão sem te deteres a considerar o assunto diante de Deus” (CAMINHO, 266⁸¹); “Recolhe-te. – Procura a Deus em ti e escuta-O” (CAMINHO, 319).

Posto isso, nas tratativas deste capítulo, trilhamos um percurso conceitual rumo à formação da consciência, o modo pelo qual a pessoa pode se afastar da ignorância vencível. Com efeito, é formando bem a consciência que se pode escolher excelentemente os melhores meios para alcançar a santidade. Para isso, apresentamos alguns instrumentos pelos quais o homem pode desenvolver a retidão de sua consciência, para, no horizonte do seu agir, escolher sempre o bem em vista do seu profundo desejo de santidade e, assim, poder contemplar e amar a Deus, em Jesus Cristo, por meio do Espírito Santo. Portanto, a formação da consciência é um bem que leva o ser humano à bem-aventurança eterna.

⁸⁰ PAULO VI. **Discurso aos participantes no primeiro congresso mundial dos institutos seculares**. 26 de setembro de 1970, *Insegnamenti*, VIII (1970), 937. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1970/documents/hf_p-vi_spe_19700926_secular-institutes.html>. Acesso em: 30 set. 2025.

⁸¹ ESCRIVÁ, Josemaria. **Caminho**. São Paulo: Quadrante, 1999.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente pesquisa se propôs a investigar o agir humano partindo da teologia moral de Santo Tomás de Aquino, de modo a destacar o papel da consciência moral e de sua formação, demonstrando sua fundamental importância para a consecução do reto agir e para que o homem alcance a santidade. Diante do exposto, tendo chegado ao fim dessa pesquisa, desejamos realizar algumas considerações importantes, as quais dizem respeito ao que amplamente estudamos.

Ao longo deste trabalho, percebemos que o homem, inserido em uma dinâmica moral, possui, como fim de sua vida e de suas ações, a bem-aventurança. Sendo assim, tomando a Deus como o Sumo Bem, o ser humano, racional e livre, empenhado em alcançar a Deus por meio de suas ações – à medida que elas se configuram ao seu fim último –, pode dirigir-se a Ele, sobretudo mediante a Graça divina. Com isso, podemos atestar, à luz de nossa exposição, que, no dinamismo do agir humano, as ações humanas, ao se configurarem ao seu fim último, caracterizam o agir humano como reto.

Para que seja capaz de praticar um reto agir, é necessário, então, que essa configuração ao fim último se dê em termos de bem, para serem boas as ações humanas, haja vista que o fim humano é bom. Com efeito, há, no homem, princípios que o direcionam para esse bem: a *sindérese* e a lei natural, que se relacionam com a natureza e a estrutura da consciência moral. Nesse sentido, no âmbito de suas escolhas, é recomendado que esse homem, realizando um juízo orientado por esses princípios, aplique a verdade e o bem às situações concretas, seja aprovando ou desaprovando as ações já realizadas, ou realizando uma investigação sobre a bondade e a correspondência da ação com o seu fim último, o que determina o fazer ou não fazer tal ação.

Dentro dessa perspectiva, conhecemos também a realidade da ignorância, bem como seus aspectos. Pela ignorância, o homem pode não escolher bem ou não julgar conforme os ditames da reta razão, elegendo, dessa maneira, algo que não seja bom, o que atenta contra a dignidade da própria consciência, que, como concluímos em nosso trabalho, é o sacrário íntimo de diálogo entre Deus e o homem; logo, é o lugar da própria Verdade. Assim, no contexto dessa problemática, vimos a importância da formação da consciência, que precisa ser buscada pelo homem, o qual deve vislumbrar a santidade e desejá-la como sentido de sua vida. Percebemos que o caminho que ele deve percorrer para essa formação não é trilhado sozinho, pois há o auxílio da Igreja, que oferece subsídios e meios para que a formação da consciência aconteça, uma vez que ela se preocupa com a santidade de seus fiéis.

Diante disso, procuramos investigar de que modo o homem, que é um ser racional e livre e que possui vontade e liberdade, tem a capacidade de orientar suas ações ao bem supremo e de que modo é guiado pela luz da *sindérese*, da lei natural e da graça de Deus. Chegamos a essas constatações a partir do que foi estudado nos capítulos, cujos temas foram dispostos de maneira progressiva, a fim de haver uma maior compreensão.

No primeiro capítulo, investigamos a estrutura antropológica do agir humano. Essa investigação apresentou que a ação humana só poder ser compreendida porque o homem possui uma alma racional, da qual desdobra todos os dinamismos de ação, sobretudo a razão, a vontade e a liberdade, componentes que permitem ao homem realizar escolhas por si mesmo, buscando um fim inteligido e querido. Conforme explorado a partir do pensamento de Santo Tomás de Aquino, identificamos que o caráter teleológico do agir humano se fundamenta na natureza racional e no ordenamento das potências para o bem, de modo que sua existência se torna plena quando repousa no próprio Deus, Sumo Bem e Santidade perfeita.

No segundo capítulo, dedicamo-nos a estudar a consciência moral, compreendendo-a como uma instância interior, que possui a finalidade de julgar a bondade ou a malícia das ações e das escolhas. Baseando-nos na doutrina das leis eterna e natural, compreendemos que o ser humano é participante do desígnio divino por intermédio da razão prática, o que lhe favorece no discernimento do bem e na orientação de suas escolhas. A consciência, iluminada pela lei natural, é tornada o guia para o reto agir, evidenciando a voz de Deus no coração do homem. Consideramos, portanto, que a consciência moral não é apenas uma sensibilidade subjetiva, mas uma capacidade racional e espiritual, por meio da qual o ser humano se identifica diante de Deus e se compromete com a realização da verdade e do bem.

No terceiro capítulo, refletimos sobre a temática da formação da consciência como um caminho de santificação. Verificamos a possibilidade de a consciência ser passível de erro e obscurecida pelo pecado, apesar de não ser o escopo de nossa pesquisa tratar de sua realidade. À luz das conclusões dessa verificação, percebemos que essa instância interior necessita ser continuamente formada pela fé, pela Palavra de Deus, pelo ensino do Magistério da Igreja e por algumas práticas – tomadas como instrumentos de formação –, a fim de que o homem adeque suas escolhas à vontade divina e, assim, alcance a perfeição cristã.

Desse modo, confirmamos a hipótese levantada em nossa introdução: formar a consciência é uma condição essencial para que o ser humano tenha reto o seu agir e caminhe, sem desvios, rumo à santidade. O agir humano, à medida que é ordenado ao bem e formado pela verdade, expressa concretamente a comunhão com o seu Criador.

Nosso estudo contribui, portanto, com a Teologia Moral, reafirmando a unidade entre a liberdade, a razão e a fé e demonstrando que a moral cristã não é apenas normas externas, pois brota da interioridade humana renovada pela graça. Ele também ressalta a atualidade do pensamento tomista e a importância do Magistério da Igreja como guia, que traz segurança para a formação das consciências em um tempo em que a verdade moral está tão relativizada.

Apesar de a pesquisa ter se limitado a uma abordagem teórica, versada antropologicamente e centrada na teologia moral, ela dá margem para futuras investigações de temáticas pastorais e práticas, voltadas para a formação das consciências em contextos sociais, eclesiais e comunitários, como os temas tão bem explorados pelo Papa Francisco nos anos de seu Pontificado, a saber: a justiça e a amizade social, a ecologia integral, a defesa dos pobres e marginalizados, a misericórdia e o acolhimento, dentre outros. Esses temas nos impelem a considerar que não existe uma consciência individual, objeto do nosso estudo, fora do contexto de uma consciência comunitária. Tais temas ainda apontam que o ser humano não é um ser isolado em bolhas, mas inserido em uma sociedade, em uma Igreja e em uma grande comunidade, nas quais é chamado, por ser cristão, a ser sal e luz.

Nosso estudo também se mostra passível de ser ampliado em uma possível continuidade de pesquisa, servindo-nos das contribuições de outros pensadores católicos que se dedicaram ao estudo da consciência moral, como São John Henry Newman (1801-1890), recentemente declarado doutor da Igreja Católica. Desse modo, a doutrina moral cristã se beneficiaria com mais pesquisas sobre a consciência, o que certamente favorece a vida dos fiéis e o testemunho da Igreja no mundo.

Em suma, podemos afirmar que o homem encontra a plenitude de suas ações quando é guiado pela razão e pela fé, conduzindo sua liberdade ao amor de Deus. O reto agir, quando amparado pela consciência bem formada, é um caminho para a santidade, pois, ao escolher o bem, o homem corresponde ao chamado de Deus, que o criou para ser participante da própria vida divina, por meio da contemplação e do amor em Jesus Cristo pela força do Espírito Santo.

REFERÊNCIAS

ABBÀ, Giuseppe. **História Crítica da Filosofia Moral**. Tradução: Frederico Bonaldo. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio (Ramon Llull), 2011.

ALBERTUNI, Carlos Alberto. **O conceito de Sindérese na Moral de Tomás de Aquino**. Campinas-SP, 2006. Tese (Doutorado em Filosofia), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.

AQUINO, Tomás de. **A sindérese e a Consciência**: questões disputadas sobre a Verdade – Questões 16 e 17. Tradução e edição de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Ecclesiae, 2015.

_____. *De Veritate: Cuestiones 16 y 17: La Sindéresis y la Conciencia*. [s/l]: Cuadernos del Anuario Filosófico, [s/d].

_____. *In duo praecepta Caritatis et in decem legis praecepta. Prologus: Opuscula Theologia, II, n. 1129*. Ed. Taurinens, 1954.

_____. **Questões disputadas Sobre a Verdade** – Questão 24. Tradução de Maurílio Camelo. Campinas: Ecclesiae, 2023.

_____. **Suma contra os Gentios**. Tradução de D. Odilão Moura, OSB. Campinas: Ecclesiae, 2017.

_____. **Suma Teológica** – Volume I. Edição bilíngue coordenado por Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. Tradução de Aldo Vannucchi *et al.* São Paulo: Loyola, 2016.

_____. **Suma Teológica** – Volume II. Edição bilíngue coordenado por Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. Tradução de Aldo Vannucchi *et al.* São Paulo: Loyola, 2016.

_____. **Suma Teológica** – Volume III. Edição bilíngue coordenado por Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. Tradução de Aldo Vannucchi *et al.* São Paulo: Loyola, 2009.

_____. **Suma Teológica** – Volume IV. Edição bilíngue coordenado por Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. Tradução de Aldo Vannucchi *et al.* São Paulo: Loyola, 2002.

_____. **Suma Teológica** – Volume VIII. Edição bilíngue coordenado por Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. Tradução de Aldo Vannucchi *et al.* São Paulo: Loyola, 2016.

ARISTÓTELES. **De anima**. Tradução de Ana Maria Lóio. Livro I, II e III. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

_____. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross *In*: Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1973, v.4.

BENTO XVI. **Angelus**, Praça de São Pedro, 1º Domingo da Quaresma. Vaticano, 13 mar. 2011. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/angelus/2011/documents/hf_ben-xvi_ang_20110313.html>. Acesso em 18 set. 2025.

_____. **Mensagem aos participantes do XX Curso para o Foro Interno promovido pela Penitenciaria Apostólica.** Vaticano, 12 mar. 2009. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/messages/pont-messages/2009/documents/hf_ben-xvi_mes_20090312_penitenzieria.html>. Acesso em 17 set. 2025.

_____. ***Sacramentum Caritatis***: Exortação Apostólica Pós-sinodal sobre a Eucaristia, fonte e ápice da vida e da missão da Igreja. Vaticano, 22 fev. 2007. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis.html. Acesso em 18 set. 2025.

BETTENCOURT, Estevão Tavares, OSB. **Curso de Teologia Moral por correspondência.** Rio de Janeiro: Escola Mater Ecclesiae, [s/d].

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Português. Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

BOAVENTURA. ***Opera Omnia***. Ad Claras Aguas (Quaracchi) prope Florentiam, Ex Typographia Collegii S. Bonaventure, 1882-1902. 10 v.

FIGUEIREDO, Luiz Henrique Brandão de. A vocação universal à santidade: uma releitura moral do capítulo V da *Lumen Gentium*. **Atualidade Teológica**, Rio de Janeiro, v. 28, n. 73, p. 1–10, jan./jun. 2024. DOI: 10.17771/PUCRio.ATeo.66561.

BRUGUÈS, Jean-Louis. **A bem-aventurança**: Introdução e notas de rodapé. In: AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica – Volume III*. Edição bilíngue coordenado por Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. Tradução de Aldo Vannucchi *et al.* São Paulo: Loyola, 2009.

CAFFARRA, Carlo. ***Vida en Cristo***. Pamplona: *Ediciones Universidad de Navarra*, 1989. (*Colección Teológica*, 61).

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Edição típica vaticana. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO. Tradução de Pe. Jesús Hortal, SJ. São Paulo: Loyola, 2022.

COLOM, Enrique; LUÑO, Ángel Rodrigues. **Escolhidos em Cristo para ser santos**. Tradução de Caio Penna Chaves e José Lino C. Nieto. 3. ed. São Paulo: Quadrante, 2022.

COMPÊNDIO DO CONCÍLIO VATICANO II. ***Dei Verbum***: Constituição dogmática sobre a Revelação Divina. 18 nov. 1965. Vaticano. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. ***Dignitatis Humanae***. Declaração do Concílio Vaticano II sobre a liberdade religiosa. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. **Constituição Dogmática *Gaudium et Spes***. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. ***Lumen Gentium***: Constituição dogmática sobre a Igreja. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. *Sacrosanctum Concilium*: Constituição sobre a Sagrada Liturgia. Petrópolis: Vozes, 2000.

CONCÍLIO VATICANO I. *Dei Filius*. Roma: 1870. Disponível em: <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/i-vatican-council/index_it.htm>. Acesso em 21 maio 2025.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). *Instrução Geral do Missal Romano e Introdução ao Lecionário*. 8. ed. Brasília: Edições CNBB, 2023.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Instrução Donum Veritatis sobre a vocação eclesial do teólogo*. Vaticano, 24 maio 1990. Disponível em: <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19900524_theologian-vocation_en.html>. Acesso em 17 set. 2025.

CONGREGAÇÃO PARA O CLERO. *Diretório para o Ministério e a Vida dos Presbíteros*. Nova edição. Vaticano: Congregação para o Clero, 2013. Disponível em: <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cclergy/documents/rc_con_cclergy_doc_20130211_direttorio-presbiteri_po.html>. Acesso em 30 set. 2025.

CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO. *Missal Romano*. 3. ed. típica. Tradução de Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Brasília: Edições CNBB, 2023.

DE HARO, Ramón. *¿Que es la conciencia habitual?* [online]. In: Revista Sapientia, (1980), 35 (435-454). Disponível em: <<https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/14784>>. Acesso em 27 ago. 2025.

DELHAYE, F. *La conciencia moral del Cristiano*. Barcelona: Herder, 1969.

ESCRIVÁ, Josemaria. *Caminho*. São Paulo: Quadrante, 1999.

FRANCISCO. *Praedicate Evangelium*: sobre a Cúria Romana e seu serviço à Igreja e ao mundo. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2022. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_constitutions/documents/20220319-praedicate-evangelium.html>. Acesso em 17 set. 2025.

GHÜNTHOR, Anselm. *Chiamata e risposta: morale generale – una nuova teologia morale*. Vol. I. Roma: Edições São Paulo, 1994.

GILSON, Etienne. *Elementos de Filosofia Cristiana*. Madrid: Ediciones Rialp, 1969.

GONZÁLEZ, Ana Marta. *Introdução*. In: AQUINO, Tomás de. *De Veritate: Cuestiones 16 y 17: La Sínderesis y la Conciencia*. [s/l]: Cuadernos del Anuario Filosófico, [s/d].

JEAUNEAU, E. *A filosofia Medieval*. Trad.: João Afonso dos Santos. Lisboa: Edições 70, 1963.

JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica Veritatis Splendor*. 10. ed. São Paulo: Paulinas, 1993.

_____. **Exortação Apostólica Pós-sinodal *Pastores Dabo Vobis***: sobre a formação dos sacerdotes. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

_____. **Exortação Apostólica *Reconciliatio et Paenitentia***: Exortação Apostólica Pós-sinodal sobre a Reconciliação e a Penitência na missão da Igreja hoje. 2 dez. 1984. Vaticano. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_02121984_reconciliatio-et-paenitentia.html>. Acesso em 18 set. 2025.

PAULO VI. **Discurso aos participantes no primeiro congresso mundial dos institutos seculares**. 26 de setembro de 1970, *Insegnamenti*, VIII (1970), 937. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1970/documents/hf_p-vi_spe_19700926_secular-institutes.html>. Acesso em 30 set. 2025.

PECORARO, R. (org.). **Os filósofos clássicos da Filosofia**: de Sócrates a Rousseau. Vol. 1. 2 ed. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2009.

PINCKAERS, Servais. **Os atos humanos: sua natureza, estrutura e dinamismo**: Introdução e notas de rodapé. In: AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica – Volume III*. Edição bilíngue coordenado por Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. Tradução de Aldo Vannucchi *et al.* São Paulo: Loyola, 2009.

PIO XII. **Radiomensagem acerca da formação da consciência cristã nos jovens**. 23 março 1952: AAS 44 (1952). Disponível em: <<https://www.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1952/documents/hf_p-xii_spe_19520323_giornata-famiglia.html>>. Acesso em 27 ago. 2025.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PROMOÇÃO DA NOVA EVANGELIZAÇÃO. **Diretório para a Catequese**. Tradução do original italiano. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2020.

PORTILLO, Álvaro del. *Coscienza morale e magistero*. In: ***Humanae vitae: 20 anni dopo***. *Atti del II Congresso Internazionale di Teologia Morale* (Roma, 9-12.XI.1988). Milano: Ares, 1989.

SCHNACKENBURG, Rudolf. ***El mensaje moral del Nuevo Testamento***. Coleção de Sagrada Escritura. Vol. II. Barcelona: Herder, 1991.

STREFLING, Sérgio Ricardo. **A realidade da pessoa humana em Tomás de Aquino**. In: Seminário Internacional de Antropologia Teológica. EDIPUCRS, 2017. Disponível em: <<https://editora.pucrs.br/anais/seminario-internacional-de-antropologiateologica/assets/2016/20.pdf>>. Acesso em 27 maio 2025.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de Filosofia IV**: Introdução à Ética Filosófica 1. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

VEIGA, Bernardo. **A política segundo Santo Tomás de Aquino**. Campinas: Ecclesiae, 2020.