

MARTIN RHONHEIMER, NATUR ALS GRUNDLAGE DER MORAL. DIE PERSONALE STRUKTUR DES NATURGESETZES BEI THOMAS VON AQUIN : EINE AUSEINANDERSETZUNG MIT AUTONOMER UND TELEOLOGISCHER ETHIK. TYROLIA-VERLAG, INNSBRUCK – WIEN 1987, 444p.¹

O livro de Rhonheimer pretende apresentar de maneira sistemática os fundamentos filosóficos de uma ética da virtude na linha clássica aristotélica-tomista. Através de uma exemplar coerência discursiva, o autor critica algumas visões neo-tomistas sobre a *lei natural*, sobretudo, a ética utilitarista (ética do «proporcionalismo» e do «consequencialismo»). Para realizar tal tarefa, o autor revisitará o conceito de lei natural e a sua relação com as noções de razão, vontade, virtude, princípios da razão prática, norma moral, consciência, liberdade e verdade prática.

Mas a obra constitui-se num confronto mais amplo e mais profundo do que simplesmente numa análise das diferenças entre as éticas teleológicas e a autônomas². A análise é bem mais abrangente: são confrontadas, através de uma abordagem crítica e extremamente detalhada, as duas concepções mais tradicionais do tomismo. Por um lado, aquela que, a despeito de algumas diferenças secundárias entre os seus partidários, defende ser a razão prática um prolongamento da razão especulativa e, deste modo, deriva a lei natural a partir da ordem do ser ou da natureza do ser humano. Esta posição está representada pelas obras de D. Otton, V. Cathrein, G. Ermecke, J. Mausbach, J. Messner, J. Pieper, M. Wittman, E. Liskka. Por outro lado, e de maneira concorrente à primeira, há a

(1) Existem duas traduções deste livro de Martin Rhonheimer, a inglesa (*Natural Law and Practical Reason: A Thomist View of Moral Autonomy*, Fordham University Press, New York, 2000) e a espanhola (*Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*. EUNSA Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 2000). Utilizei esta última tradução para realizar esta resenha.

(2) O termo « ética teleológica », que na ética aristotélica serve para designar a busca pela felicidade (o fim último da ação humana), é utilizada aqui por Rhonheimer como sendo uma ética que envolve um cálculo de bens, isto é, uma teoria moral que considera uma ação humana moralmente pautada por uma avaliação dos diferentes bens a serem alcançados. O autor entende por uma exegese autônoma da ética de Tomás de Aquino a moral como livre criação de um ser racional, nas suas dimensões histórica e cultural, numa constante adaptação e evolução, não sujeita portanto a uma normatividade prévia de ordem natural. Essa concepção da moral de Tomás de Aquino é de autores como A. Auer, J. Arntz, F. Böckle, entre outros.

interpretação proposta por autores como A. Auer, J. Th. Arntz, F. Böckle, Ch. E. Curram, J. Fuchs, F. Furger, B. Häring, L. Janssens, P. Knauer, R. A. McCormick, K. W. Merks, K. Rahner, H. Rotter, F. Scholz, B. Schüller, os quais constituiriam uma interpretação que podemos chamar autonomista de Tomás de Aquino. Essa concepção funda-se em uma certa interpretação que explora a antítese entre as noções de natureza e razão. Ora, será justamente esse binômio que receberá do autor uma análise meticulosa e inovadora.

O autor explora sistematicamente a doutrina de Tomás de Aquino sobre a *lei natural*, acentuando a sua ligação estreita com a razão prática. Ao fazer isto, critica as duas posições neotomistas acima mencionadas, não se filiando a nenhuma delas³. Desenvolve, ao contrário, uma concepção relativamente original e nova, que encontra, todavia, muitos pontos em comum com as concepções esboçadas por G. Grisez⁴, W. Kluxen, S. Pinckaers e J. Finnis, autores que acentuaram fortemente a concepção tomista de razão prática na compreensão da *lei natural*. Neste penetrante e complexo trabalho de exegese, Ronheimer tratará de vários pontos polêmicos da tradição tomista. Primeiramente, propõe uma superação da interpretação naturalística da lei natural. Em segundo lugar, refuta a interpretação autonomista da ética tomista. Num terceiro momento, rejeita a fundação teleológica da lei natural, acusando-a de incorrer na falácia naturalista. Finalmente, resolve elegantemente os problemas tomísticos sobre a relação entre as inclinações naturais e razão prática, bem como suas consequências no que se refere à mutabilidade da lei natural e os *intrinsece malum*, os absolutos morais. Esta resenha não tem como objetivo analisar a totalidade desta obra extremamente complexa. Centraremos nossa análise no que nos parece ser o núcleo da teoria de Ronheimer: a concepção de lei natural como uma *ordo rationis* e a solução proposta pelo autor para explicitar a relação entre as inclinações naturais e a razão prática.

A fim de mostrar a atualidade e relevância da concepção de lei natural de Tomás de Aquino tanto para discussões morais quanto jurídicas, o autor repõe em discussão os fundamentos da lei

(3) Neste sentido, o autor também não se identifica com a interpretação da lei natural como sendo uma «lei biológica», muitas vezes preconizada pelos adeptos da bioética.

(4) O autor faz referência expressa sobre a importância para o desenvolvimento de seu pensamento à leitura do artigo de Germain Grisez, “*The First Principles of Practical Reason*” in *Aquinas, A collection of Critical Essays*, A. Kenny (ed.), London, 1969, 340-382, bem como os trabalhos de J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, 1980 e *Fundamental Ethics*, Oxford, Georgetown, 1983 : *Aun cuando en la actualidad nuestras posiciones non son en absoluto idénticas, hei de decir que el articulo de Grisez (junto con algunos trabajos de J. Finnis) me proporcionó el impulso decisivo para una nueva lectura – y pienso que más correcta – de Santo Tomás*. In *LNRP*, p. 523.

natural, ponto de partida de diversas teorias essencialistas, legalistas e biológicas da moral⁵. Contra interpretações que concebem a norma moral como podendo ser deduzida de uma simples legalidade ôntica, o autor procura mostrar que se trata de um mal-entendido baseado em uma má compreensão do papel integrador e constitutivo da razão prática em relação à lei natural. Mas não tudo. O autor defende ainda que os inimigos atuais do direito natural padecem do mesmo mal. Sendo assim, parece ser extremamente relevante para a filosofia moral e jurídica contemporâneas empreender uma nova exegese da concepção de *lei natural* em Tomás de Aquino.

O ponto central da discussão no tocante à lei natural é o seu caráter analógico de «*natura*». Sem dúvida, nos afirma Rhonheimer, pretender identificar lei natural com a ordem do ser ou com a ordem da natureza, ou tentar derivá-la do conceito de uma natureza metafísica, significa perder de vista a analogia do conceito. Pois, não encontraríamos em definitivo, no plano de uma ontologia de inspiração racionalista-essencialista, a caracterização da lei natural como uma *ordo rationis*. Ao contrário, quando Tomás de Aquino introduz o tratamento da lei natural na questão 94, artigo I, I^a-II^{ae} parte de sua Suma Teológica, ele nos afirma que a *lex naturalis* é constituída pela razão e é, deste modo, uma obra da razão⁶. Neste ponto, afirma Rhonheimer, Tomás de Aquino reforça o papel que a razão prática desempenha enquanto princípio constitutivo da lei natural. O importante é sublinhar que, segundo Tomás de Aquino, a razão prática refere-se a uma ordem que ela mesma institui cognitivamente, através de seus atos volitivos.⁷

O autor pretende provar, acima de tudo, que a lei natural é essencialmente uma *ordenatio rationis*. Portanto, não se trata de uma lei do ser, segundo o conceito natural de lei, mas no sentido genuíno da palavra: um *praeceptum* da razão prática.

Estas afirmações iniciais poderiam ser entendidas como se preconizassem uma absoluta independência entre *natura* e *ratio*, que por sua vez teria como conseqüência a disjunção entre lei moral e

(5) Segundo Lottin: “*il suffira donc à l’homme de consulter sa nature pour connaître les exigences fondamentales de la loi morale naturelle*”. O. Lottin, “La Valeur des formules de saint Thomas d’Aquin concernant la loi naturelle”, in *Mélanges Joseph Maréchal II*, p. 345-377. Encontramos uma crítica radical deste ponto de vista em G. Grisez, em seu artigo acima referido.

(6) Suma Teológica, I^a-II^{ae} q. 94 a. 1: Respondeo dicendum quod aliquid potest dici esse habitus dupliciter. Uno modo, proprie et essentialiter, et sic lex naturalis non est habitus. Dictum est enim supra quod lex naturalis est aliquid per rationem constitutum, sicut etiam propositio est quoddam opus rationis.

(7) *Sententia libri Ethicorum*, Iussi Leonis XIII edita, Romae, 1969, libri 1, lect. 1, p. 4, linha 15: “*autem est ordo quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis*.”

natureza humana. Mas, informa-nos o autor, a *ratio naturalis*, que fundamenta de um modo efetivo e em seu conteúdo este *praeceptum*, pertence à natureza. Vale dizer, portanto, que nenhuma disjunção metafísica entre natureza e razão, como tão pouco entre livre arbítrio e natureza, possui sentido em um contexto tomístico. Vejamos, então, em que sentido Ronheimer estabelece esta relação entre natureza e razão.

No segundo capítulo da primeira parte do livro, em seu item 3.3, intitulado *A ratio naturalis*, uma *mensura mensurata*, Rhonheimer refere-se à razão natural do homem como justamente uma *mensura mensurata*, pois que sua função é ordenar ou reger ativamente as inclinações próprias à sua espécie. Mas como podemos compreender, de um ponto de vista metodológico, o modo de obter o conhecimento do *bonum morale*? O problema de fundo aqui é que Rhonheimer parece não negar que exista uma relação entre a essência do homem e o bem moral. Quando se afirma que, para Tomás de Aquino, as exigências morais resultam da natureza humana e não da razão, parece se desconsiderar que, para Tomás de Aquino, além do fato de que a razão é propriamente uma parte constitutiva da natureza humana, esta última, enquanto dimensão moralmente normativa, somente pode ser apreendida mediante a razão prática e sua capacidade ordenadora.

Deste modo a lei natural, na visão do autor é, no sentido próprio, uma lei da razão prática, uma *opus rationis*⁸, um *aliquid per rationem constitutum*. Isto significa também que uma teoria da lei natural é parte integrante, em última instância, de uma teoria da razão prática. Mas como entender a razão prática? Primeiramente, lembremos que o homem possui inclinações naturais das quais não é o senhor, posto que elas não são adquiridas mas, por definição, são *naturales*. Vale dizer que o homem não é soberano sobre suas inclinações naturais, não podendo estabelecer a sua existência, já que as inclinações naturais têm sua origem na constituição objetiva da pessoa.

Precisando melhor o ponto, Tomás de Aquino estabelece três níveis diferentes de inclinações naturais. O primeiro é o das inclinações naturais que correspondem a cada ser em virtude de sua substancialidade, isto é, aquelas que pertencem à conservação da vida (humana) e impedem a sua destruição. O segundo é o das inclinações que o homem tem em comum com todos os animais: a união dos sexos, e educação dos filhos, etc. Enfim, existem inclinações especificamente humanas, cuja origem está na natureza mesma da razão: o homem tem uma inclinação natural para conhecer a verdade e para viver em comunidade, etc. A cada uma destas inclinações, temos os correspondentes *praecepta* da lei natural. Logo, a lei ordena as inclinações, seus fins e seus atos, conforme a razão.

Mas lei preceptiva funda-se em uma multiplicidade de inclinações naturais, as quais devem ser integradas no contexto do ser humano (*suppositum*), mas que não têm em si mesmas o caráter de

(8) Suma Teológica, I^a-IIae q. 94 a. 1 co. "Dictum est enim supra quod lex naturalis est aliquid per rationem constitutum, sicut etiam propositio est quoddam opus rationis."

lei, pois são todavia indeterminadas em sua *ordinatio* àquilo que é correto (*debitum*). Por isso, tampouco tornam possível a formulação adequada de um *praeceptum*. A lei natural é, assim, uma *ordenatio rationis ad virtutem*. Continuando em sua análise, Rhonheimer pretende explorar as relações entre razão, lei e virtude. E ele o faz mostrando que, no artigo terceiro da questão 94 da sua Suma Teológica, I^a-II^{ae}, Tomás de Aquino responder a indagação sobre se todos os atos da virtude pertencem à lei natural. Como se saber, Tomás defenderá que *todos os atos virtuosos pertencem à lei natural*. Nesta resposta, podemos perceber o quanto a doutrina aristotélica da virtude possibilita a Tomás determinar o princípio normativo da ação moral. Enquanto *operatio propria* da especificidade do ser humano⁹, esta determinação formula-se como segue: «*A razão é que o bem de uma coisa consiste em que a sua operação seja conforme a sua forma. Mas a forma própria do homem é aquela segundo a qual ele é um animal racional. É preciso pois que a operação do homem seja boa, na medida em que ela é realizada conforme a reta razão, pois a perversidade da razão repugna a natureza da razão.*»¹⁰.

Baseado nesta formulação, fica claro que Tomás de Aquino recorre a *forma substantialis* do homem - isto é, a sua alma -, exclusivamente com o fim de determinar o princípio formal das ações humanas, isto é, das ações morais. Mas, segundo o autor, em nenhum momento pode-se afirmar que a *forma substantialis* é a regra da *bonitas* de uma *operatio*. O recurso à alma serve mais exatamente para mostrar o critério do que para encontrar esta regra. Deste modo, conclui o autor, a regra moral pode ser determinada como *ratio e*, sem dúvida, como a *ratio recta*¹¹.

Acreditamos que Ronheimer tem razão, e nisso consiste um de seus grandes méritos, ao afirmar que o terceiro artigo da questão 94 foi pouco valorizado por muitos comentadores de Tomás de

(9) Sententia Ethic., lib. 1 l. 10 linha: "Nam homo speciem sortitur ex hoc quod est rationalis."

(10) Idem, lib. 2 l. 2 n. 3, linha 45-50: "Cuius ratio est, quia bonum cuiuslibet rei est in hoc quod sua operatio sit conveniens suae formae. Propria autem forma hominis est secundum quam est animal rationale. Unde oportet quod operatio hominis sit bona ex hoc, quod est secundum rationem rectam. Perversitas enim rationis repugnat naturae rationis."

(11) Suma Teológica, I-II, 71, 2: "Sed considerandum est quod natura uniuscuiusque rei potissime est forma secundum quam res speciem sortitur. Homo autem in specie constituitur per animam rationalem. Et ideo id quod est contra ordinem rationis, proprie est contra naturam hominis in quantum est homo; quod autem est secundum rationem, est secundum naturam hominis in quantum est homo. Bonum autem hominis est secundum rationem esse, et malum hominis est praeter rationem esse, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. Unde virtus humana, quae hominem facit bonum, et opus ipsius bonum reddit, intantum est secundum naturam hominis, in quantum convenit rationi, vitium autem intantum est contra naturam hominis, in quantum est contra ordinem rationis."

Aquino. E é justamente este artigo que possibilita um esclarecimento concludente do conceito de *lex naturalis*. Em sua resposta de Tomás de Aquino sustenta que na medida em que toda ação em geral corresponde ao caráter de virtude moral (em razão da *ratio virtutis*), todos os atos de uma virtude pertencem à lei natural.

A virtude é vista assim como uma disposição natural segundo a reta razão. Isso equivale a afirmar que o homem age a partir de um dispositivo no qual não existe oposição entre a razão e o corpo. Neste sentido, a virtude é certamente a ação segundo a reta razão. Sobre isto, o autor afirma que para Tomás de Aquino o significado da identificação da *ordo rationis* constituído pela lei natural com a *ordo virtutis* torna-se claro quando pensamos o que configura propriamente a virtude (moral). A virtude, não consiste na consecução do *finis naturalis* de um apetite enquanto tal, mas em sua participação na razão. Em sua subordinação à razão¹². Independentemente da parte da alma na qual se produziu o apetite, a inclinação tem a sua constituição especificamente humana somente na parte racional da alma¹³. E isto é válido tanto para a vontade quanto para o apetite sensível, como podemos perceber nesta afirmação de Tomás de Aquino:

também, da mesma forma que o apetite é o princípio da ação humana, na medida em que este apetite participa de alguma maneira da razão, assim o hábito moral tem a qualidade de virtude humana na medida em que ele se conforma à razão.¹⁴

Convém aqui chamar a atenção para um ponto importante. A alma humana é, segundo Tomás de Aquino, uma unidade possuindo várias operações. E é no encadeamento dessas operações que consta-

(12) Suma Teológica, I-II, 56, 4: “Respondeo dicendum quod irascibilis et concupiscibilis dupliciter considerari possunt. Uno modo secundum se, inquantum sunt partes appetitus sensitivi. Et hoc modo, non competit eis quod sint subiectum virtutis. Alio modo possunt considerari inquantum participant rationem, per hoc quod natae sunt rationi obedire.”

(13) Suma Teológica, I-II, 94, 3: “Si igitur loquamur de actibus virtutum inquantum sunt virtuosus, sic omnes actus virtuosus pertinent ad legem naturae. Dictum est enim quod ad legem naturae pertinet omne illud ad quod homo inclinatur secundum suam naturam. Inclinatur autem unumquodque naturaliter ad operationem sibi convenientem secundum suam formam, sicut ignis ad calefaciendum. Unde cum anima rationalis sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat secundum rationem.”

(14) Suma Teológica, I^a-II^ae q. 58 a. 2 co: “Unde sicut appetitus est principium humani actus secundum quod participat aliquantulum rationem, ita habitus moralis habet rationem virtutis humanae, inquantum rationi conformatur.”

tamos a natureza própria da alma humana. Primeiramente, temos a razão, onde encontramos de modo natural os primeiros princípios da ação. Em segundo lugar, é a vontade que se faz presente, isto é, o *appetitus rationalis*, com suas inclinações que devem ser submetidas e coordenadas pela razão. Em terceiro lugar, temos os apetites sensíveis, os quais consistem em afecções suscetíveis de serem racionalizados. Em resumo, a razão é uma operação no interior da função desejante da alma. Uma tal definição é, de fato, o resultado da divisão que Tomás de Aquino faz da alma humana em três partes. Com efeito, graças a esta divisão, podemos constatar como as afecções da alma estão em relação com cada uma destas três partes. Salientemos ainda ser exatamente esta a concepção expressa no comentário de Tomás de Aquino à *Ética a Nicômaco*, tal como podemos ler na seguinte passagem :

Primeiramente, do lado da razão, pois que os primeiros princípios dos objetos da ação humana são naturalmente inatos, por exemplo, que não devemos prejudicar ninguém, e outros princípios semelhantes. Em segundo lugar, do lado da vontade, que é por si naturalmente movida pelo bem conhecido pelo intelecto, como por seu objeto próprio. Em terceiro lugar, do lado do apetite sensível, na medida em que alguns são dispostos á cólera, outros são inclinados aos prazeres ou ás outras paixões, e isto, seja em direção ao excesso, à falta ou em direção ao meio, no que consiste a virtude moral. Mas as duas disposições naturais (do lado da razão e do lado da vontade) são comuns à todos os homens.¹⁵

Encontramos, na descrição do processo de origem da virtude moral que tem lugar no *suppositum humanum*, três fatores que se referem às três faculdades da alma. Podemos localizar o primeiro precisamente nos primeiros princípios do agir moral. Encontramos o segundo na inclinação natural ao bem intelectualmente percebido na vontade. Já o terceiro fator apresenta-se como uma disposição do apetite sensível, este último sendo variável entre indivíduos.

Em suma, o processo de formação da virtude moral corresponde a um ordenamento das partes da alma e suas potências. Este ordenamento é feito pelo intelecto, o qual conhece por meio do

(15) Sententia Ethic., lib. 6 l. 11, 375, 30-40: "Primo quidem ex parte rationis, cui naturaliter indita sunt prima principia operabilium humanorum, puta nulli esse nocendum, et similia. Secundo ex parte voluntatis, quae de se naturaliter movetur a bono intellecto, sicut a próprio obiecto. Tertio ex parte appetitus sensitivi, secundum quod ex naturali complexione quidam sunt dispositi ad iram, quidam ad concupiscentias, vel ad alias huiusmodi passiones aut magis aut minus aut mediocriter, in quo consistit virtus moralis. Sed prima duo communia sunt omnibus hominibus, sed hoc tertium est quod differentiam facit in hominibus."

*l'intellectus agens*¹⁶. Este último, apreende o *bonum appetibile* na significação humana de uma inclinação natural, movendo a faculdade do apetite que é a vontade. Por essa razão, somente o bem conhecido pelo intelecto é que pode colocar em movimento a vontade. Já a vontade, enquanto ordenadora, move a faculdade sensível do apetite em direção ao agir.

É pois a partir desta ordenação realizada pela razão que esta última estabelece as suas exigências às inclinações naturais. Assim, mediante o *imperium* da vontade, as potências inferiores da alma obedecem à razão e tomam a sua posição na estrutura do indivíduo. A orientação habitual dos impulsos do apetite conforme esta *ordinatio rationis* é o que se chama de virtude moral.

Mas aqui convém salientar um ponto talvez pouco explorado pelo autor: a necessária complementaridade entre a *ratio* e a *natura*. Pois somente após uma tal complementaridade é possível, de um lado, a perfeição da virtude e, de outro, que os princípios da razão prática guiem a ação humana em direção aos seus fins próprios. Vejamos como o próprio Tomás de Aquino, aqui mais claro do que o seu intérprete, explica o ponto :

É o que podemos observar no movimento corporal. Se o corpo se move fortemente sem a visão para dirigi-lo, ocorre que ele se choca com um obstáculo e se fere gravemente : da mesma forma ocorre no caso que nos ocupa. Em efeito, se alguém tem uma forte inclinação à realização de uma virtude moral e se ele não aplicar o devido discernimento, lhe ocorrerá algum ferimento ou doença grave, ou bem em seu corpo, como no caso daquele que é inclinado à abstinência sem nenhuma discricção, ou bem, em seus bens exteriores, se ele for inclinado à liberalidade. O caso é semelhante para as outras virtudes. Mas se esta inclinação está associada a da inteligência, a saber, se ela opera com discricção (*cum discretione operetur*), então, sim, ela difere muito segundo a excelência da bondade. E o hábito, que será semelhante à esta operação feita com discernimento, será própria e perfeitamente virtude, a qual é a virtude moral.¹⁷

(16) Suma Teológica, I, 84, a.6, ad. 1: "Requiritur enim lumen intellectus agentis, per quod immutabiliter veritatem in rebus mutabilibus cognoscamus, et discernamus ipsas res a similitudinibus rerum."

(17) Sententia Ethic., lib. 6 l. 11, 375-376, 51-68: "Et videtur, quod sicut in motu corporali si corpus fortiter moveatur absque visu dirigente, accidit, quod id quod movetur impingat et fortiter laedatur, ita etiam est et hic; si enim aliquis habeat fortem inclinationem ad opus alicuius virtutis moralis et non adhibeat discretionem, accidet gravis laesio, vel corporis proprii, sicut in eo qui inclinatur ad abstinentiam sine discretione, vel rerum exteriorum, si inclinetur ad liberalitatem: et simile est in aliis virtutibus. Sed si huiusmodi inclinatio coaccipiat in operando intellectum, ut scilicet cum discretione operetur, tunc multum differet secundum excellentiam bonitatis, et habitus, qui erit similis tali operationi cum discretione factae, erit proprie et perfecte virtus, quae est moralis."

Ao finalizarmos a leitura deste estudo denso e difícil, devemos observar a coerência do pensamento do autor em sua interpretação do texto tomista, sobretudo nas relações que ele estabelece entre as noções de lei natural e razão prática, por um lado e, por outro, entre as noções de ação humana e virtude. O peculiar nesta análise é o paralelo estabelecido pelo autor em sua análise da razão prática entre os argumentos desenvolvidos por Tomás de Aquino em seus comentários à *Ética a Nicômaco* de Aristóteles e sua *Suma teológica*. Como já o título da obra nos alerta, estas relações devem ser resolvidas levando em consideração a distinção tomista entre *natura* e *ratio*. Deste modo, ao perguntarmos o que é a lei natural, esta questão deve ser respondida a partir do ponto de vista da *lex naturalis* e não a partir da natureza humana simplesmente. No contexto da distinção tomista entre *natura* e *ratio*, a *lex naturalis* (ou *naturae*) tem seu lugar ao lado da *ratio* e não do da *natura*, na medida em que esta *ratio*, sem prejuízo da citada distinção, é ela mesma natureza. A natureza, ao contrário, enquanto se diferencia da razão, tem o caráter de um *praesuppositum* da *ordo rationis*. Ou seja, de uma *inchoatio* da *ordo virtutis*. E esta *ordo rationis* (ou *virtutis*) configura o âmbito dos objetos da lei natural, a qual – como freqüentemente repete o autor – não é lei natural porque exista a *natura* ou porque poderia ser identificada com legalidades naturais, senão que justamente porque tem sua origem em uma *ordinatio* da *ratio naturalis* e se estende em sua ordenação ao *proprium* das inclinações naturais. Por isso, torna-se também possível um agir conforme a natureza, um agir com relação à natureza humana que é um *agere secundum rationem*.

Deste modo, a referência da lei natural à ordem da virtude moral torna manifesto o seu verdadeiro conteúdo e alcança a forma de lei da razão prática. Essa referência mostra também de que modo a lei natural pode ser destruída no homem: não em sua raiz como *lumen* da *ratio naturalis*, mas em seu desenvolvimento e eficácia prático-cognitiva. Ou seja, ela pode ser destruída por tudo aquilo que se opõe a virtude. Mas a corrupção nunca é completa, pois ela não alcança os primeiros princípios da razão prática, os mais universais da lei natural.

Mas, nos diz Rhonheimer, a razão natural é somente princípio, capacidade e predisposição para a autonomia em seu sentido pleno. No sentido pleno da palavra, autônomo só o é o virtuoso, que é medida e regra para si mesmo¹⁸, pois só ao virtuoso lhe *aparece* como bem o que verdadeiramente é bom. O virtuoso é a encarnação existencial e operativa da lei natural. E só no contexto da virtude moral há «objetividade moral» enquanto que irrefutável verdade da subjetividade.

Gerson Neves Pinto