

A PERDA DA AUTONOMIA DA ÉTICA: DA ARQUITETURA GREGA À NORMATIVIDADE MODERNA

THE LOSS OF ETHICAL AUTONOMY: FROM GREEK ARCHITECTURE TO
MODERN NORMATIVITY

Ciências Humanas • 28/05/2026

REGISTRO DOI: [10.70773/revistatopicos/779818091](https://doi.org/10.70773/revistatopicos/779818091)

Xiko Acis¹

RESUMO

Este artigo examina a transformação histórica do conceito de ética por meio de uma análise histórico-conceitual dos principais pontos de inflexão desde a Antiguidade Clássica até a Modernidade. Argumenta-se que, na filosofia clássica, particularmente nas obras de Platão e Aristóteles, a ética era compreendida como investigação racional do bem comum e mantinha autonomia estrutural em relação aos costumes históricos e à normatividade positiva. No contexto da crise republicana romana, Cícero promoveu uma integração estratégica entre natureza, razão e lei ao identificar a *lex* com a *recta ratio naturae*. Essa formulação, politicamente motivada, reduziu o espaço conceitual no qual a ética poderia funcionar como um ponto de vista crítico independente dos sistemas normativos. O artigo sustenta ainda que essa integração foi consolidada na tradição medieval, especialmente em Agostinho e Tomás de Aquino, e posteriormente secularizada na filosofia moderna por pensadores como Hobbes e Kant, reforçando assim a identificação estrutural entre ética e normatividade. Nesse contexto, o artigo distingue entre autonomia normativa, entendida como a primazia da razão sobre fontes externas de obrigação, e autonomia estrutural, definida como a prioridade lógica da investigação do bem comum sobre a formulação de qualquer regra de conduta. Conclui-se que a recuperação dessa distinção estrutural constitui uma condição filosófica necessária para reconstituir a autonomia racional da ética nos debates contemporâneos.

Palavras-chave: Ética; Moral; Lei; Cícero; Autonomia estrutural; Filosofia moral.

ABSTRACT

This article examines the historical transformation of the concept of ethics through a historical-conceptual analysis of key turning points

*from Classical Antiquity to Modernity. It argues that in classical philosophy, particularly in the works of Plato and Aristotle, ethics was understood as the rational inquiry into the common good and maintained structural autonomy in relation to historical customs and positive normativity. In the context of the Roman republican crisis, Cicero advanced a strategic integration of nature, reason, and law by identifying *lex* with *recta ratio naturae*. This politically motivated formulation reduced the conceptual space within which ethics could function as a critical standpoint independent of normative systems. The article further argues that this integration was consolidated in the medieval tradition, especially in Augustine and Thomas Aquinas, and later secularized in modern philosophy by thinkers such as Hobbes and Kant, thereby reinforcing the structural identification of ethics with normativity. Against this background, the article distinguishes between normative autonomy, understood as the primacy of reason over external sources of obligation, and structural autonomy, defined as the logical priority of the inquiry into the common good over the formulation of any rule of conduct. It concludes that recovering this structural distinction is a necessary philosophical condition for reconstituting the rational autonomy of ethics in contemporary debates.*

Keywords: Ethics; Morality; Law; Cicero; Structural autonomy; Moral philosophy.

PARTE I – INTRODUÇÃO

No vocabulário contemporâneo, os termos "ética" e "código moral" são frequentemente utilizados de forma intercambiável. Códigos institucionais, regulamentações profissionais, códigos de conduta e sistemas de compliance frequentemente empregam ambas as expressões como se se referissem ao mesmo fenômeno normativo.

Essa equivalência linguística não é apenas uma questão de vocabulário. Ela reflete uma transformação conceitual mais profunda que se formou gradualmente ao longo da história intelectual do Ocidente.

Essa identificação, contudo, não é conceitualmente originária. Ela resulta de um processo histórico no qual as relações entre investigação racional do bem, normatividade social e obrigação jurídica foram progressivamente reorganizadas. A tese central deste artigo é que a equivalência contemporânea entre ética e normatividade é historicamente contingente, e não conceitualmente necessária, e que sua genealogia pode ser reconstruída com suficiente clareza para permitir sua reavaliação filosófica.

Para sustentar essa tese, é necessário reconstruir a arquitetura conceitual que precede essa fusão. Na tradição filosófica grega, particularmente em Platão e Aristóteles, é possível identificar uma distinção estrutural entre três níveis: ἦθος (êthos), compreendido como caráter ou disposição estável da alma; ἔθος (éthos), compreendido como costume ou prática social historicamente consolidada; e νόμος (nómos), compreendido como lei ou norma formalmente estabelecida.

Nesse quadro, a ética não se identifica com a normatividade moral. Ela consiste, antes, na investigação racional das condições da vida boa, isto é, da realização da natureza humana no interior de uma comunidade política. A lei pode desempenhar um papel pedagógico na formação do caráter, mas não esgota o critério do bem. O bem precede a norma; a norma é avaliada à luz do bem.

O argumento desenvolvido neste artigo sustenta que essa distância estrutural começa a ser reduzida por meio de uma reconfiguração decisiva no pensamento romano, especialmente em Cícero. No contexto da crise da República romana, Cícero promove uma integração estratégica entre natureza, razão e lei. Ao identificar a *lex* com a *recta ratio naturae*, ele fundamenta a autoridade da lei na razão universal. Essa formulação não é uma confusão filosófica, mas uma decisão politicamente motivada destinada a proteger a ordem institucional contra a arbitrariedade. Ao mesmo tempo, porém, ela reduz o espaço conceitual no qual a ética pode funcionar como ponto de vista crítico independente dos sistemas normativos.

A tradição medieval, particularmente em Agostinho e Tomás de Aquino, não elimina a dimensão racional da ética, mas a reinscreve em um horizonte metafísico e teológico no qual a lei participa da ordem eterna da razão divina. A possibilidade de criticar leis injustas é preservada, mas o fundamento último da normatividade deixa de ser a investigação autônoma do bem humano. Ele passa a ser a participação na razão divina.

O resultado desse longo processo histórico é a naturalização gradual da equivalência entre ética e normatividade. O que hoje aparece como evidência conceitual é, na realidade, o resultado sedimentado de uma trajetória intelectual específica. Reconhecer essa trajetória permite perceber que a indistinção contemporânea não é inevitável, mas historicamente produzida.

Este artigo possui dois objetivos complementares. O primeiro é reconstrutivo: tornar explícita a genealogia conceitual que conduz da distinção grega entre caráter, costume e lei à sua integração progressiva nas tradições posteriores. O segundo é normativo:

argumentar que a recuperação dessa distinção estrutural constitui uma condição filosófica necessária para reconstituir a autonomia racional da ética no debate contemporâneo.

A tese defendida não consiste em propor um retorno cultural à pólis grega, nem em desqualificar as tradições romana, medieval ou moderna. Trata-se, antes, de recuperar uma distinção estrutural que permite organizar com maior clareza a racionalidade prática. Essa distinção diz respeito aos diferentes papéis desempenhados por ética, código moral e lei. A ética refere-se à investigação racional do bem comum. O código moral designa o sistema historicamente situado de prescrições que regula a conduta em uma comunidade. A lei representa a formalização jurídica dessas prescrições. Essas três dimensões não constituem esferas hermeticamente separadas, mas elementos de uma relação hierárquica que pode ser conceitualmente esclarecida.

Restabelecer essa distância estrutural não é apenas um exercício historiográfico. Isso possui implicações diretas para a compreensão da racionalidade pública, da legitimidade institucional e da própria natureza do discurso ético nas sociedades contemporâneas.

Uma precisão terminológica é, portanto, necessária. Neste artigo, a expressão "código moral" designa o sistema histórico de prescrições vigentes em uma comunidade determinada. Ela não se refere à pretensão de universalidade racional que o conceito de moralidade adquiriu em certas correntes da filosofia moderna, particularmente após Kant. Essa distinção é introduzida como instrumento analítico para preservar a clareza conceitual. A ética, tal como aqui compreendida, refere-se à investigação racional do bem comum que avalia e pode reformar os códigos morais historicamente

estabelecidos. Confundir esses dois níveis significaria reproduzir precisamente a ambiguidade conceitual que este artigo pretende esclarecer.

A relevância contemporânea dessa investigação torna-se mais evidente quando se considera o desenvolvimento da filosofia moral moderna. Mesmo em abordagens filosóficas que procuram recuperar a virtude ou a vida boa, a reflexão ética frequentemente é enquadrada em uma estrutura teórica na qual princípios de obrigação ou de justificação devem ser previamente estabelecidos. Nesse quadro, a questão do bem tende a aparecer como derivada da questão do justo.

Essa observação não implica negar a importância da normatividade na filosofia moral moderna. A formulação de princípios universais desempenhou papel decisivo na constituição da racionalidade pública e na condenação crítica de injustiças históricas. A questão em jogo é mais precisa. Quando a ética é identificada principalmente com a teoria da normatividade, ocorre uma inversão estrutural na qual a norma precede o exame do bem, em vez de ser precedida por ele.

Essa transformação ocorre gradualmente, por meio de sucessivas reconfigurações conceituais. A noção de autonomia moral, por exemplo, quando compreendida como auto legislação racional, reforça a imagem da ética como sistema legislativo, mesmo quando a instância legisladora é a própria razão e não uma autoridade externa. A forma jurídica da normatividade permanece; o que muda é sua fonte.

A consequência teórica desse desenvolvimento é a marginalização progressiva da pergunta pelo bem comum como horizonte substantivo da reflexão ética. A ética passa a ser compreendida como análise da validade das normas, e não como investigação dos fins que essas normas deveriam servir. O critério do bem torna-se subordinado ao critério do justo, entendido principalmente em termos formais ou procedimentais.

Esse deslocamento também se manifesta nas formas institucionais por meio das quais a ética se expressa. No domínio jurídico, a legitimidade tende a ser medida pela conformidade a procedimentos estabelecidos. No domínio organizacional, a ética frequentemente é reduzida a mecanismos de compliance. No domínio acadêmico, a filosofia moral muitas vezes se identifica com a análise das condições formais da obrigação. Em cada um desses contextos, a pergunta pelo bem aparece como secundária ou é tratada como filosoficamente indeterminada.

O diagnóstico proposto aqui não é inteiramente inédito. G. E. M. Anscombe, em seu influente ensaio *Modern Moral Philosophy* (1958), argumentou que os conceitos centrais da moralidade moderna, como obrigação, dever e lei moral, haviam perdido seu fundamento ao serem separados da psicologia moral aristotélica que originalmente lhes conferia sentido. Bernard Williams, em *Ethics and the Limits of Philosophy* (1985), mostrou como a teoria moral concebida como estrutura normativa sistemática frequentemente distorce, em vez de esclarecer, a reflexão ética. A investigação aqui desenvolvida converge com esses diagnósticos, mas opera em outro nível. Não se trata de criticar uma teoria moral específica, mas de reconstruir a transformação histórica que tornou natural a identificação entre ética e normatividade.

Essa posição também se distingue da proposta desenvolvida por Alasdair MacIntyre. Em *After Virtue* (2007), MacIntyre interpreta a fragmentação do discurso moral moderno como consequência da perda do quadro teleológico aristotélico e propõe a recuperação da tradição da virtude como solução. O argumento apresentado neste artigo compartilha parte desse diagnóstico, mas diverge quanto à resposta proposta. O que se torna necessário não é a recuperação de uma tradição moral específica, mas a restituição da distinção estrutural entre ética, código moral e lei que permite avaliar criticamente qualquer tradição.

A necessidade filosófica dessa distinção pode ser formulada de maneira mais geral. A crítica racional de qualquer sistema normativo pressupõe um critério que não pode ser, ele próprio, outra norma pertencente ao mesmo sistema. Caso contrário, a crítica se reduziria à circularidade ou ao regresso infinito. O ponto de vista avaliativo que julga as normas deve, portanto, permanecer estruturalmente distinto delas. A ética, compreendida como investigação racional do bem comum, ocupa precisamente essa posição.

A genealogia reconstruída neste artigo mostra como essa primazia da investigação ética foi progressivamente obscurecida. Ao acompanhar a transformação das relações entre bem, lei e costume desde a filosofia grega até o pensamento romano, a teologia medieval e a filosofia moral moderna, torna-se possível demonstrar que a equivalência contemporânea entre ética e normatividade é historicamente contingente e, portanto, filosoficamente revisável.

O método adotado neste artigo é histórico-conceitual. O objetivo não é narrar a evolução linear do pensamento ético, mas identificar pontos de inflexão nos quais as relações entre bem, lei e costume

foram reconfiguradas. Cada ponto de inflexão será interpretado não como erro filosófico, mas como resposta racional a circunstâncias históricas específicas cujas consequências ultrapassam seu contexto original.

A contribuição particular deste estudo consiste em reinterpretar a integração romana entre ética e lei. Em vez de tratar a formulação ciceroniana como uma confusão conceitual, o artigo a interpreta como estratégia racional politicamente motivada destinada a estabilizar a ordem institucional da República tardia. Quando essa interpretação é adotada, o significado do momento romano se transforma: o que poderia parecer imprecisão filosófica torna-se reorganização conceitual deliberada.

As consequências dessa reorganização, contudo, ultrapassam seu contexto político imediato. Ao longo do tempo, elas contribuem para a formação de um quadro conceitual no qual a distinção entre investigação ética e regulação normativa torna-se progressivamente difícil de perceber.

O argumento final deste artigo sustentará, portanto, que restaurar a autonomia da ética não implica rejeitar a importância dos códigos morais ou dos sistemas jurídicos. O que precisa ser recuperado é a primazia estrutural da investigação racional do bem comum sobre qualquer sistema normativo particular. Essa primazia não é empírica nem cultural. Ela é lógica: qualquer avaliação de uma norma pressupõe um critério que não pode ser a própria norma.

Com esse quadro estabelecido, pode-se passar à análise da arquitetura conceitual grega, na qual a distinção entre caráter, costume e lei aparece em sua forma mais explícita.

PARTE II – A ARQUITETURA CONCEITUAL GREGA

A distinção estrutural que fundamenta a hipótese deste artigo encontra sua formulação mais consistente na tradição filosófica grega clássica. A diferença entre ἦθος (êthos), ἔθος (éthos) e νόμος (nómos) não constitui apenas variação linguística, mas expressa uma organização conceitual específica da vida humana em comunidade. Compreender essa arquitetura é decisivo para perceber o que se perde quando ética e normatividade se confundem.

1. ἦΘΟΣ (ÊTHOS): CARÁTER E FORMAÇÃO DA DISPOSIÇÃO

O termo ἦθος (êthos) designa, em seu uso filosófico, o caráter enquanto disposição estável da alma. Não se trata de ato isolado, nem de regra externa, mas de configuração duradoura do agente. A ética, nesse sentido, não é catálogo de proibições, mas reflexão sobre a formação da disposição que orienta a ação.

Em Aristóteles, a centralidade do caráter é inequívoca. As virtudes éticas são definidas como hábitos adquiridos pela prática reiterada, mas sua constituição não é mecânica. O hábito molda a disposição, porém essa disposição deve ser regulada pela razão. A virtude não é simples repetição de comportamento socialmente aprovado; é conformação racional da inclinação afetiva (Aristóteles, 2009). Essa formulação será posteriormente reelaborada por Tomás de Aquino, que a reinscreve em horizonte metafísico-teológico; importa aqui, contudo, retê-la em seu sentido estritamente aristotélico: a virtude como excelência imanente da natureza racional, não como participação em ordem transcendente.

A investigação ética, portanto, não começa com a pergunta "qual regra devo seguir?", mas com a pergunta "qual é a forma de vida que realiza adequadamente a natureza humana?". A teleologia aristotélica situa o bem humano na atividade racional conforme a virtude. Essa atividade é simultaneamente individual e política: a vida boa só é plenamente possível no contexto da pólis.

O ponto decisivo é que a ética aristotélica não se identifica com o νόμος (nómos). Embora a lei possa desempenhar função pedagógica na formação do caráter, ela não esgota o critério do bem. A lei pode estar mal formulada; pode falhar em orientar corretamente a virtude. O critério último permanece na razão prática que investiga o justo meio e a finalidade da ação.

2. PLATÃO: JUSTIÇA, ALMA E A TENSÃO ENTRE LOGOS E NOMOS

Antes de examinar o ἔθος e o νόμος, é necessário desenvolver com maior precisão a contribuição platônica à arquitetura conceitual grega, frequentemente subestimada em favor de Aristóteles nas exposições desta problemática.

Em Platão, a investigação ética não parte da pergunta pelo hábito, mas pela estrutura da alma e pela natureza da justiça. Na República, a análise da cidade justa é explicitamente um recurso metodológico: a pólis serve de espelho ampliado para tornar visível a ordem interna da alma. A justiça não é obediência às leis vigentes — essa seria, no vocabulário platônico, uma confusão entre a sombra e a coisa. Ela corresponde à harmonia funcional das partes da alma segundo o princípio racional: o λόγος governa, o thymós sustenta, e o epithymós obedece (Platão, 2017).

Essa estrutura tem implicação direta para a distinção que aqui nos interessa. A justiça platônica é anterior à lei: a lei justa é aquela que expressa e protege a ordenação correta da alma e da cidade, mas a própria lei é avaliada à luz dessa ordem. O *nómos* pode ser expressão de justiça ou pode ser instrumento de sua perversão — como Platão demonstra extensamente ao analisar as constituições degeneradas na República e ao elaborar o código legislativo d'As Leis (Platão, 2017).

N'As Leis, a tensão entre *logos* e *nomos* assume forma explícita. O Ateniense argumenta que a lei verdadeira não é simples decreto de autoridade, mas razão articulada em forma de discurso persuasivo. A lei deve não apenas comandar, mas explicar e justificar seus preceitos, de modo que o cidadão a obedeça não por coerção, mas por compreensão racional. Essa exigência de justificação implica que a lei está subordinada a um critério que a transcende: o bem que ela visa realizar. A lei que não pode ser racionalmente justificada perde sua pretensão de legitimidade.

Nesse horizonte, *ἦθος* (*êthos*) é dimensão formativa interna que precede a norma positiva. O caráter excelente pode inclusive exigir revisão da lei existente. A ética é, portanto, instância crítica — e o é tanto em Aristóteles quanto, de modo talvez ainda mais explícito, em Platão, que tematiza diretamente a possibilidade de leis injustas e de cidadãos que devem resistir a elas pela força do argumento.

3. "ΕΘΟΣ (ÉTHOS): COSTUME E SEDIMENTAÇÃO HISTÓRICA

Se *ἦθος* (*êthos*) designa a disposição interna do agente, *ἔθος* (*éthos*) refere-se ao costume enquanto prática reiterada de uma

comunidade. Trata-se da dimensão histórica da vida social: hábitos coletivos, tradições, modos de agir consolidados pela repetição.

A proximidade fonética entre ἦθος (êthos) e ἔθος (éthos) não deve obscurecer sua diferença conceitual. O costume pode contribuir para a formação do caráter, mas não se identifica com a excelência ética. Uma comunidade pode sedimentar práticas injustas; pode naturalizar comportamentos que deformam a disposição racional. O fato de algo ser costumeiro não o torna bom.

A filosofia clássica é, nesse ponto, profundamente crítica. Ao submeter o costume ao exame racional, Platão e Aristóteles afirmam a prioridade da investigação ética sobre a tradição. A educação política visa moldar o caráter por meio de práticas sociais, mas essas práticas são avaliadas segundo a finalidade da vida humana. O costume é meio formativo; não é critério último.

Essa distinção é decisiva porque impede a identificação automática entre moralidade vigente e bem humano. A moralidade — aqui entendida, nos termos operatórios definidos na Introdução, como o conjunto de prescrições e práticas historicamente vigentes em uma comunidade — pode ser objeto da ética; não é seu fundamento. A ética examina os costumes e pode legitimá-los, reformá-los ou rejeitá-los.

Nesse sentido, a tradição grega preserva espaço para a crítica interna da própria comunidade. A pertença a um grupo não determina a verdade ética. O bem não é aquilo que "se faz", mas aquilo que realiza adequadamente a natureza racional.

4. ΝΟΜΟΣ (NÓMOS): LEI E CONVENÇÃO INSTITUÍDA

O terceiro termo da arquitetura grega é νόμος (nómos). O nómos designa lei, norma ou convenção formalmente estabelecida. Diferentemente do costume, que se consolida por repetição social, o nómos envolve ato explícito de instituição. Ele organiza a convivência e estabelece padrões de comportamento juridicamente sancionados.

A reflexão grega, sobretudo a partir dos sofistas, explorou intensamente a tensão entre φύσις (phýsis) e νόμος (nómos). A oposição entre natureza e convenção revelou que as leis variam entre cidades e épocas, enquanto certos princípios parecem possuir validade mais ampla. Essa distinção não implica negação da lei, mas reconhecimento de sua contingência.

Aristóteles retoma essa tensão ao distinguir entre o justo natural e o justo legal. O justo legal depende da decisão da comunidade; poderia ser diferente em outra cidade. O justo natural, embora não seja imutável em sentido absoluto, possui estabilidade maior e não deriva exclusivamente da convenção (Aristóteles, 2009).

Essa diferenciação mantém aberta a possibilidade de julgar a lei a partir de um critério que não coincide com ela. A lei organiza; não funda o bem. Quando a lei se afasta da finalidade racional da vida política, ela pode ser considerada deficiente.

A estrutura tripartida ἦθος (êthos) – ἔθος (éthos) – νόμος (nómos) preserva, assim, uma hierarquia implícita: o caráter excelente orienta a avaliação do costume; o bem racional orienta a avaliação da lei. Nenhuma dessas esferas é isolada, mas tampouco são confundidas.

A consequência teórica dessa arquitetura é a preservação da autonomia crítica da ética. A investigação do bem humano não é

absorvida pela normatividade social ou jurídica. O espaço da razão permanece anterior à regra.

5. IMPLICAÇÕES ESTRUTURAIS DA DISTINÇÃO

A distinção entre $\eta\theta\omicron\varsigma$, $\epsilon\theta\omicron\varsigma$ e $\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$ não constitui apenas descrição analítica de esferas distintas da vida humana. Ela estabelece uma estrutura normativa implícita na qual a ética ocupa posição fundante. O bem não se deduz da lei; a lei é avaliada à luz do bem. O costume não define a excelência; a excelência examina o costume. Essa prioridade da investigação racional constitui o núcleo da autonomia ética na tradição clássica.

É importante sublinhar que essa autonomia não significa isolamento individualista. A ética grega não é subjetivista. O bem é concebido como realizável em comunidade; a pólis é o horizonte necessário da vida boa. A autonomia diz respeito ao estatuto da razão, não à independência do agente frente à coletividade. A razão examina, delibera e julga inclusive as práticas da própria cidade.

Essa arquitetura permite compreender por que, na tradição clássica, a crítica à lei não é necessariamente subversiva. Questionar a adequação de uma norma não significa rejeitar a ordem política, mas examiná-la segundo critérios racionais de justiça. A possibilidade de reforma legislativa ou de revisão dos costumes está inscrita na própria estrutura conceitual.

Essa dimensão crítica é visível, por exemplo, na figura socrática. Ao interrogar as convenções atenienses, Sócrates não propõe anomia, mas exige fundamentação racional das crenças compartilhadas. A obediência às leis não elimina o direito — ou o dever — de examiná-las.

O ponto decisivo é que a ética não é reduzida à moralidade vigente. A moralidade pode ser justa; pode também ser deficiente. A lei pode expressar o bem comum; pode também afastar-se dele. A razão prática preserva autoridade avaliativa.

6. A CENTRALIDADE DO BEM COMUM E SUA ARTICULAÇÃO COM A VIDA BOA

Outro elemento essencial da arquitetura grega é a centralidade do bem comum. A ética não se restringe à busca do interesse individual, mas à realização compartilhada da vida boa. Em Aristóteles, a política é a ciência arquitetônica que ordena as demais porque visa o bem da comunidade como um todo. O bem comum é superior ao bem isolado (Aristóteles, 2009).

Esse ponto exige, contudo, uma qualificação importante, para que a tese aqui defendida não incorra em redução indevida. A afirmação de que a ética grega tem como horizonte o bem comum não significa dissolver a eudaimonia — a realização da vida boa pelo agente singular — em finalidade coletiva abstrata. Em Aristóteles, a articulação entre os dois planos é precisa: a eudaimonia é realização da natureza racional do indivíduo, mas essa natureza é constitutivamente política. O homem é ζῷον πολιτικόν — animal político — não por acidente ou por conveniência, mas por definição. A vida boa não pode ser plenamente vivida fora da pólis; ela exige as condições que apenas a comunidade organizada pode fornecer: instituições, amizade cívica, partilha de bens e fins.

A autonomia ética, portanto, não é autonomia privada. É autonomia da investigação racional do bem comum frente à normatividade histórica. O bem comum não se identifica com consenso imediato

nem com tradição consolidada. Ele deve ser discernido por meio da deliberação racional, que avalia os costumes e as leis à luz da finalidade da vida humana enquanto tal.

Ao preservar essa distinção, a tradição grega impede que a normatividade positiva absorva a reflexão ética. A lei é instrumento; o bem é finalidade. A moralidade é prática social; a ética é exame racional dessa prática. Essa arquitetura conceitual estabelece um modelo hierárquico no qual a ética fundamenta, a moral regula historicamente e a lei formaliza institucionalmente.

7. A RELEVÂNCIA DA ARQUITETURA GREGA PARA O ARGUMENTO GERAL

Se a tradição clássica preserva essa distinção estrutural, a pergunta que se impõe é: quando e por que essa distância começa a ser reduzida? A resposta não pode ser buscada em mera evolução semântica, mas em reconfiguração político-filosófica específica.

O próximo momento decisivo ocorre no pensamento romano, particularmente em Cícero, onde natureza, razão e lei são integradas sob uma formulação unificadora. A análise dessa integração permitirá compreender como a autonomia ética começa a ser progressivamente reconfigurada.

Com isso, conclui-se a reconstrução da arquitetura conceitual grega. Passa-se agora ao exame da integração romana.

PARTE III – A INTEGRAÇÃO ROMANA EM CÍCERO

A transição do horizonte grego para o romano não representa simples continuidade conceitual. Ela envolve reconfiguração

estrutural motivada por circunstâncias políticas específicas. Para compreender o alcance da integração operada por Cícero, é necessário situá-la no contexto da crise institucional da República romana no século I a.C.

1. A CRISE REPUBLICANA E A BUSCA DE FUNDAMENTO

A República romana atravessava processo de instabilidade profunda: concentração de poder em lideranças militares, enfraquecimento das magistraturas tradicionais, tensão entre facções senatoriais e populares, e erosão progressiva do *mos maiorum* como fundamento normativo informal. A tradição, enquanto autoridade consuetudinária, já não garantia coesão suficiente.

Nesse cenário, a pergunta pela legitimidade da ordem política torna-se urgente. O que confere autoridade à lei quando a tradição se fragmenta? O que impede que a norma se torne instrumento da facção dominante? O desafio não é apenas jurídico, mas filosófico: é preciso encontrar fundamento que transcenda a contingência política.

Cícero responde a essa exigência por meio de articulação que aproxima natureza, razão e lei. A lei não deve ser entendida como mera decisão da maioria, nem como simples produto da convenção histórica. Ela deve refletir algo mais fundamental: a ordem racional do mundo.

2. A DEFINIÇÃO DE LEI COMO RECTA RATIO NATURAE CONGRUENS

Em *De Legibus*, Cícero formula definição que se tornaria decisiva para a tradição posterior:

Est igitur lex recta ratio naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna (Cícero, 1999).²

A lei verdadeira é, portanto, a reta razão conforme à natureza, difundida em todos os seres racionais, constante e eterna. Essa definição não é meramente retórica. Ela articula três níveis que, na tradição grega, permaneciam estruturalmente diferenciados: razão (*ratio*), natureza (*natura*) e lei (*lex*). A lei verdadeira não é simplesmente comando promulgado por autoridade política. Ela é a própria razão conforme à natureza, difundida em todos os seres racionais. A normatividade jurídica é elevada ao plano da racionalidade universal.

O contexto imediato dessa formulação é esclarecedor. Em *De Legibus* II, Cícero retoma e amplia o argumento: a lei que os homens promulgam pode aproximar-se ou afastar-se da lei verdadeira, mas não a constitui. Uma norma positiva contrária à razão natural não é lei no sentido próprio — é antes sua corrupção. O recurso à linguagem teológica não deve obscurecer o argumento filosófico subjacente: a lei positiva deriva sua validade de um princípio racional que a antecede e pelo qual pode ser julgada.

Em *De Re Publica*, o mesmo argumento reaparece: a lei verdadeira convoca ao dever e afasta da fraude — sua função não é apenas regulatória, mas formativa. Aqui se anuncia a articulação entre lei natural e *officium* que será desenvolvida em *De Officiis*.

Aqui ocorre deslocamento estrutural relevante. Na tradição grega, a razão prática examinava a lei à luz da finalidade humana — a lei era

avaliada segundo o bem, que a precedia como critério. Em Cícero, a lei verdadeira é já identificada com a razão natural. A normatividade jurídica não é simplesmente instrumento ao serviço do bem: ela reivindica, na sua forma verdadeira, o mesmo estatuto racional que o bem. Inicia-se aqui processo de convergência estrutural entre investigação ética e normatividade jurídica.

Isso não significa que Cícero elimine a possibilidade de lei injusta. Ao contrário, ele afirma que normas contrárias à razão não são verdadeiras leis. Contudo, a crítica já não opera a partir de instância claramente exterior à normatividade, mas por meio da distinção entre lei verdadeira e lei aparente. A instância crítica desloca-se: não é mais a investigação do bem que julga a lei a partir de fora, mas a lei natural que julga a lei positiva a partir de dentro da própria estrutura normativa.

3. UNIVERSALIZAÇÃO E DESLOCAMENTO ONTOLÓGICO

O ponto decisivo não é apenas a universalização da lei, mas sua ontologização. A lei não é apenas critério racional; é expressão da própria estrutura da natureza.

Esse movimento altera o estatuto da normatividade. A lei deixa de ser instrumento político submetido à investigação ética para tornar-se manifestação da ordem racional do cosmos. A ética não desaparece, mas passa a operar no interior de estrutura na qual lei e razão compartilham fundamento comum.

A consequência é convergência estrutural entre investigação do bem, formulação da norma e autoridade jurídica. Na tradição grega, a razão prática conservava exterioridade crítica frente à lei positiva.

Em Cícero, a lei verdadeira já reivindica estatuto racional. Questioná-la implica questionar a própria ordem natural.

Esse deslocamento não é erro conceitual, mas decisão política sofisticada. Ao elevar a lei ao plano da razão natural, Cícero busca proteger a República da arbitrariedade: se a lei verdadeira é razão universal, nenhum homem ou facção pode reivindicá-la como propriedade. A universalidade é o escudo contra o particularismo (Cícero, 1999).

4. O CONCEITO DE OFFICIUM E A NORMATIVIZAÇÃO DO BEM

Em *De Officiis*, a reorganização torna-se prática. A reflexão desloca-se para o *officium* — o dever adequado à posição social e às circunstâncias do agente (Cícero, 1991). O próprio título é indicativo: não se trata de investigação sobre a vida boa ou sobre a excelência do caráter, mas sobre as obrigações que incumbem ao agente em cada situação concreta.

A virtude continua central, mas é operacionalizada em termos de obrigação racionalmente estruturada. O *honestum* prevalece sobre o *utile*, mas essa prevalência é formulada como exigência normativa derivada da lei natural, não como resultado da investigação teleológica sobre o fim humano. Em *De Officiis* I, Cícero classifica e distribui o bem honesto em deveres — a investigação do bem transforma-se em taxonomia da obrigação.

A ética deixa de ser primariamente investigação teleológica da vida boa e passa a ser sistema de deveres derivados da razão natural. A distância entre princípio universal e conduta regulada é estreitada. O que na *Ética a Nicômaco* era abertura da razão prática para a investigação da vida boa torna-se, em *De Officiis*, código de conduta

do *vir bonus* — o homem bom identificado com o cidadão que cumpre seus deveres.

5. INTEGRAÇÃO COMO DECISÃO HISTÓRICA

A originalidade da leitura aqui proposta consiste em interpretar essa integração não como confusão, mas como decisão histórica racionalmente motivada. Essa leitura encontra respaldo na literatura especializada: Neal Wood demonstrou como o pensamento político-filosófico de Cícero responde sistematicamente às condições de colapso institucional da República tardia, operando uma reconfiguração conceitual deliberada e não meramente transmissora da herança estoica (Wood, 1988, p. 69–94). Cícero enfrenta problema específico: como preservar a legitimidade da ordem republicana diante da fragmentação política? Sua resposta é elevar a lei ao plano da razão natural.

Essa decisão, contudo, produz efeito estrutural que ultrapassa o contexto imediato. Ao aproximar lei e razão, o campo no qual a ética pode exercer função crítica externa à normatividade se estreita. A lei verdadeira já reivindica estatuto racional. Questioná-la implica questionar a própria razão natural.

O que na tradição grega era distinção estrutural torna-se articulação integrada. Essa integração não elimina a ética, mas modifica seu lugar no sistema conceitual. A razão prática não desaparece; ela é redistribuída entre a lei natural e a deliberação sobre os deveres concretos. O espaço que ela perdia como instância crítica externa à norma é compensado pela autoridade que a norma passa a reivindicar em seu nome.

A pergunta que se impõe é: o que ocorre quando essa integração é deslocada do contexto político romano para horizonte teológico mais abrangente? É esse movimento que caracteriza a etapa medieval.

6. CONSEQUÊNCIAS ESTRUTURAIS DA INTEGRAÇÃO

A integração promovida por Cícero entre natureza, razão e lei não elimina formalmente a distinção entre investigação ética e normatividade jurídica, mas altera sua dinâmica interna. O ponto crucial não é a supressão explícita da ética, mas a modificação do seu estatuto.

Na tradição grega, a ética conserva exterioridade crítica frente à lei. A razão examina a norma a partir da finalidade humana. Em Cícero, a lei verdadeira é já expressão da razão natural. A normatividade jurídica reivindica fundamento racional intrínseco. A crítica à lei injusta não ocorre a partir de instância externa, mas a partir da afirmação de que ela deixou de ser lei no sentido próprio.

Essa diferença é sutil, porém decisiva. A ética deixa de operar como instância claramente diferenciada da normatividade e passa a fundamentá-la internamente. A distinção estrutural não desaparece conceitualmente, mas sua distância crítica é reduzida.

O campo da razão continua presente, mas reorganizado. A racionalidade prática que investiga o bem é progressivamente vinculada à estrutura da lei. A universalidade do bem comum é transposta para universalidade da lei natural.

7. UNIVERSALIDADE RACIONAL E COMUNIDADE JURÍDICA

Outro aspecto relevante da integração ciceroniana é a ampliação do horizonte comunitário. Se a razão natural é comum a todos os seres racionais, então a lei verdadeira não pertence apenas a uma cidade específica, mas a uma comunidade jurídica universal.

Esse movimento universalizante tem impacto profundo. A ética, que na tradição grega estava vinculada à *pólis* concreta, passa a ser articulada em termos de humanidade compartilhada. A universalidade do bem comum é associada à universalidade da razão natural.

Essa universalização reforça a legitimidade da lei como expressão do bem comum, mas também fortalece a identificação entre princípio universal e norma jurídica. A lei natural adquire estatuto quase ontológico: não é apenas instrumento político, mas participação na ordem racional do cosmos.

O efeito estrutural é a consolidação de uma normatividade que reivindica fundamento último na própria estrutura da realidade. A ética permanece racional, mas sua racionalidade está agora integrada ao sistema no qual lei e natureza convergem.

8. PREPARAÇÃO PARA A ETAPA MEDIEVAL

A leitura proposta aqui evita duas interpretações simplificadoras. Não se trata de afirmar que Cícero "confunde" ética e lei por imprecisão conceitual, nem de sustentar que ele inaugura decadência intelectual. Ao contrário, sua integração é resposta sofisticada a crise política concreta.

Contudo, a reorganização conceitual que promove torna possível desenvolvimento posterior no qual a identificação entre lei e ordem

racional ganha fundamento transcendente. Quando a razão natural é reinterpretada como participação na ordem divina, a integração adquire dimensão ontológica mais robusta.

A etapa medieval não cria *ex nihilo* a fusão entre princípio universal e norma; ela consolida estrutura cuja matriz já estava presente. A compreensão dessa continuidade é decisiva para evitar ruptura artificial entre Roma e cristianismo.

Conclui-se, assim, que a integração ciceroniana constitui ponto de inflexão: a ética deixa de ocupar posição claramente diferenciada da normatividade e passa a operar no interior de estrutura jurídica fundada na razão natural. A distância crítica não é abolida, mas reconfigurada.

Passa-se agora ao exame da consolidação medieval dessa estrutura.

PARTE IV – A CONSOLIDAÇÃO MEDIEVAL

A passagem da integração romana à consolidação medieval não deve ser compreendida como ruptura abrupta, mas como intensificação de estrutura já em formação. A articulação entre razão, natureza e lei, formulada por Cícero em chave político-racional, é reinterpretada no interior do horizonte cristão sob fundamento metafísico-teológico mais abrangente. O que em Roma visava estabilização republicana torna-se, no medieval, parte de uma ontologia da normatividade.

1. AGOSTINHO: A JUSTIÇA SOB O HORIZONTE DA CIDADE DE DEUS

Em Agostinho, a relação entre lei e justiça é deslocada para plano transcendente. A célebre distinção entre cidade terrena e Cidade de Deus estabelece hierarquia entre ordens de pertencimento. A comunidade política pode organizar a convivência temporal, mas sua legitimidade última depende de conformidade com ordem divina (Agostinho, 2016).

A argumentação agostiniana em *A Cidade de Deus* é explícita a esse respeito. Ao examinar se Roma pode ser chamada de república verdadeira, Agostinho retoma a definição ciceroniana — a república como *res populi*, coisa do povo, e o povo como associação fundada no direito e na utilidade comum — para subvertê-la: sem justiça verdadeira, não há direito; sem referência ao Deus verdadeiro, não há justiça verdadeira. A questão não é retórica — é a conclusão de uma argumentação que subordina a legitimidade política à ordem divina.

Esse movimento tem consequência direta para o estatuto da razão prática. A razão continua operando, mas seu critério último não se encontra exclusivamente na deliberação política: encontra-se na orientação ao sumo bem. A lei humana permanece necessária para organizar a convivência temporal, mas sua validade é condicionada. Ela é justa na medida em que participa da ordem superior.

A ética não desaparece, mas sua fundamentação desloca-se: o bem não é apenas teleologia imanente da natureza humana — como em Aristóteles —, mas participação na ordem divina. A razão humana não é instância última de fundamentação; é razão criada, que pode orientar-se corretamente apenas quando dirigida ao fim para o qual foi criada.

Importa sublinhar, contra leituras simplificadoras, que Agostinho não reduz moralidade a obediência cega nem dissolve a razão na fé. *A Cidade de Deus* contém análise política sofisticada; a noção de *ordo* atravessa toda a sua obra como princípio racional de organização. Contudo, esse *ordo* não é autofundado: sua inteligibilidade última depende de referência à ordem que Deus impôs à criação. A autonomia estrutural da investigação ética — entendida como capacidade da razão de fundar por si mesma o critério do bem — sofre reconfiguração decisiva. O que permanece é a razão como instrumento; o que se restringe é a razão como fonte.

2. TOMÁS DE AQUINO: SISTEMATIZAÇÃO DA HIERARQUIA DAS LEIS

A consolidação sistemática dessa transformação ocorre em Tomás de Aquino. Na *Summa Theologiae*, a teoria das leis é organizada em quatro níveis articulados: *lex aeterna*, *lex naturalis*, *lex humana* e *lex divina*. Essa estrutura preserva continuidade formal com a tradição aristotélica — especialmente na definição de lei como *ordinatio rationis ad bonum commune ab eo qui curam communitatis habet promulgata* (Aquino, 2001) —, mas a inscreve em fundamento ontológico transcendente que altera seu alcance.

A *lex aeterna* é a razão divina que governa o universo; a *lex naturalis* é a participação da criatura racional nessa razão eterna; a *lex humana* é a determinação positiva dos princípios naturais para circunstâncias concretas; a *lex divina* é a revelação que orienta o homem ao fim sobrenatural que ultrapassa a capacidade da razão natural. A hierarquia é precisa: cada nível deriva do superior e deve conformar-se a ele.

A *lex naturalis*, particularmente, é o ponto de articulação entre a tradição grega e o horizonte medieval. Tomás retém o núcleo aristotélico — a razão prática como princípio da ação, o bem comum como finalidade da lei, a virtude como excelência da vida humana — mas reinscreve esses elementos em ontologia da participação. A lei natural, segundo Aquino (2001), não é princípio que a razão humana funda por si mesma; é reflexo, na criatura racional, da razão divina que ordena o cosmos.

Essa sistematização intensifica a integração entre princípio universal e norma. A lei humana deve refletir a lei natural; a lei natural participa da lei eterna. A normatividade jurídica encontra fundamento último na própria estrutura do ser — e esse ser é criado e ordenado por Deus.

A consequência estrutural para a autonomia ética é sutil, mas decisiva. A razão continua investigando; a deliberação prática permanece necessária. Tomás é enfático quanto ao papel insubstituível da razão na vida moral: as virtudes intelectuais e morais são desenvolvidas pelo agente, e a prudência — a *recta ratio agibilium* — é condição indispensável da ação virtuosa. Contudo, a possibilidade de examinar o próprio fundamento da normatividade é restringida. O critério último não é objeto de construção racional autônoma, mas de participação em ordem que a razão criada pode conhecer, mas não instituir.

3. CONTINUIDADE ARISTOTÉLICA E DESLOCAMENTO METAFÍSICO

A recepção medieval de Aristóteles, especialmente em Tomás de Aquino, preserva elementos essenciais da arquitetura teleológica clássica. A noção de fim (*telos*), a centralidade da virtude, a

importância do bem comum como finalidade da vida política — todos esses aspectos permanecem operantes. Nesse sentido, não se pode afirmar que o medievo abandona simplesmente a tradição grega. A continuidade é real e deve ser reconhecida.

Contudo, a preservação formal da teleologia não impede alteração estrutural do seu fundamento. Em Aristóteles, a finalidade humana decorre da própria natureza racional do homem enquanto animal político: ela é imanente à essência e discernível pela razão prática sem apelo a instância transcendente. Em Tomás, essa natureza é compreendida como criada e ordenada por Deus. A finalidade não é apenas desdobramento imanente da essência; é participação na ordem eterna. O telos aristotélico é preservado, mas reinscreve-se em cosmologia da criação que lhe altera o fundamento.

Esse deslocamento tem implicações para a dinâmica crítica. Em Aristóteles, a razão prática pode, em princípio, questionar qualquer lei ou costume à luz da finalidade humana — inclusive os fundamentos mais profundos da ordem política. Em Tomás, a crítica à lei humana injusta é não apenas possível, mas exigida: leis contrárias à lei natural não obrigam em consciência, e em certos casos extremos pode haver obrigação de resistir-lhes. Porém, a estrutura ontológica que fundamenta a lei natural — a *lex aeterna* como razão divina — não é objeto de questionamento racional autônomo. A crítica opera dentro do sistema; não pode dirigir-se ao seu fundamento último.

Essa diferença é o que a tese deste artigo identifica como reconfiguração da autonomia ética: não supressão da razão prática, mas limitação do alcance de sua função crítica.

4. A REINTERPRETAÇÃO DO BEM COMUM

Outro elemento relevante para a tese deste artigo é a reinterpretação do bem comum. No horizonte clássico, o bem comum é finalidade política discernida por deliberação racional — ele não está dado de antemão, mas deve ser investigado e construído pela comunidade de cidadãos que raciocinam juntos sobre o que é bom para eles enquanto tais. No medievo, ele é compreendido como participação na ordem divina. O bem comum político é real e necessário, mas está subordinado ao bem último da salvação.

Essa reordenação tem implicações estruturais precisas. O bem comum político não é eliminado — Tomás desenvolve teoria política sofisticada que reconhece a especificidade e a dignidade da ordem temporal. Contudo, essa ordem é hierarquicamente inscrita em economia salvífica que lhe fornece o horizonte último. A lei humana deve orientar a comunidade para condições que favoreçam vida virtuosa; mas essa virtude está inserida em ordem que transcende a política.

Do ponto de vista estrutural, o resultado é o fortalecimento da normatividade fundada. A lei natural não é apenas princípio racional compartilhado; é expressão da vontade divina mediada pela razão criada. A integração entre ética e normatividade ganha densidade ontológica que a formulação ciceroniana ainda não possuía plenamente.

A ética não é absorvida pela moralidade positiva, mas sua autonomia fundante é reconfigurada. A razão não é fonte originária do critério; é intérprete de ordem superior. Ela pode conhecer,

aplicar e criticar — mas não fundar de modo absolutamente autônomo.

5. O QUE PERMANECE POSSÍVEL E O QUE SE RESTRINGE

É necessário evitar leitura simplificadora que veja nesse processo mera "cooptação" da ética pela teologia. A tradição medieval desenvolve sofisticada teoria da justiça, da virtude e do direito natural. A possibilidade de criticar leis injustas permanece viva e é, em Tomás, explicitamente fundamentada: a lei humana que contradiz a lei natural não obriga em consciência; a que contradiz a lei divina deve ser desobedecida. O espaço da crítica ética não é abolido.

O que se restringe é algo mais específico: a possibilidade de submeter ao questionamento racional autônomo o próprio fundamento da normatividade. No horizonte clássico, a razão prática podia, em princípio, perguntar por que há ordem moral alguma, e encontrar a resposta na própria natureza racional do homem e nas exigências da vida comum. No horizonte medieval, essa pergunta encontra resposta em ordem que precede a razão: a *lex aeterna* não é objeto de construção racional, mas de participação. A razão pode reconhecê-la e interpretá-la; não pode revê-la.

Essa distinção — entre crítica de leis específicas e questionamento do fundamento da normatividade — é o que permite compreender com precisão o que a consolidação medieval representa na genealogia aqui reconstruída. A integração ciceroniana é consolidada e ontologicamente reforçada: a lei participa da razão natural; a razão natural participa da lei eterna. O espaço no qual a ética poderia situar-se como instância estruturalmente anterior à

norma é progressivamente estreitado — não eliminado, mas reconfigurado de modo que seu alcance crítico se circunscreve ao interior de uma ordem cuja estrutura última está dada.

Essa consolidação prepara o terreno para a modernidade. Quando o fundamento teológico é progressivamente deslocado, a estrutura normativa permanece — mas seu suporte metafísico se transforma. A questão que se impõe é: o que ocupa o lugar da *lex aeterna* quando a secularização retira Deus do centro da ordem normativa?

Passa-se, então, ao exame da reconfiguração moderna.

PARTE V – A RECONFIGURAÇÃO MODERNA

A modernidade não restaura a distinção estrutural grega entre investigação ética e normatividade positiva. Ao contrário, ela seculariza a estrutura consolidada no medievo, preservando sua centralidade normativa enquanto desloca seu fundamento metafísico. A lei deixa de participar explicitamente da ordem divina, mas continua a ocupar posição estruturante na organização da racionalidade prática.

1. A RUPTURA APARENTE E A CONTINUIDADE ESTRUTURAL

O processo moderno é frequentemente descrito como emancipação da razão frente à teologia. De fato, a autoridade religiosa deixa de constituir referência explícita na fundamentação da norma política e moral. Contudo, a substituição do fundamento não implica transformação estrutural equivalente.

A questão central passa a ser: se não é mais a lei eterna que fundamenta a normatividade, o que ocupa seu lugar? A resposta

moderna consiste na reconstrução da obrigação a partir da própria razão humana ou da estrutura do pacto político. Em ambos os casos, a normatividade permanece no centro da reflexão ética.

A ética deixa de ser participação na ordem divina, mas não retorna à posição de investigação teleológica autônoma do bem comum. Ela é reorganizada como teoria da obrigação racional ou da legitimidade contratual. A estrutura jurídica da moralidade — a centralidade da lei, do dever e da obrigação — é mantida; apenas seu fundamento é secularizado.

2. HOBBS: A NORMATIVIDADE COMO CONDIÇÃO DE ESTABILIDADE

Em Hobbes, a relação entre razão e normatividade é mais complexa do que uma leitura superficial sugere, e essa complexidade é relevante para o argumento aqui desenvolvido. As leis de natureza, expostas no *Leviatã* nos capítulos XIV e XV, não são simples decretos de autoridade: são preceitos racionais que a razão descobre como condições necessárias da autopreservação (Hobbes, 2003). A razão permanece, em Hobbes, fonte de normas — não apenas instrumento de obediência.

Contudo, precisamente aqui reside o dado estruturalmente relevante para a tese deste artigo. As leis de natureza hobbesianas são preceitos da razão, mas sua finalidade não é a realização da excelência humana ou do bem comum enquanto florescimento compartilhado. São imperativos de sobrevivência: a razão calcula o que é necessário para sair do estado de guerra e permanecer fora dele. A teleologia aristotélica — a vida boa como realização da

natureza racional em comunidade — cede lugar à racionalidade instrumental: a vida como objeto de cálculo estratégico.

Além disso, e mais decisivo para o argumento, as leis de natureza em Hobbes não possuem força obrigatória efetiva antes da instituição do soberano. A obrigação plena só existe no foro externo quando o soberano a garante com a força. A normatividade positiva não é mero instrumento do bem: ela é a condição de possibilidade da própria obrigação prática. Sem soberano, não há lei efetiva; sem lei efetiva, não há ética realizável. A ética, portanto, não precede nem julga a lei — ela depende da lei para existir como prática.

O resultado estrutural é a manutenção da centralidade normativa em chave instrumental. A razão não investiga o bem como horizonte teleológico; ela calcula as condições de estabilidade. O bem comum é reinterpretado como paz e segurança. A ética não recupera posição fundante frente à lei; ela legitima a necessidade da lei como condição de sobrevivência (Hobbes, 2003).

3. KANT E A FORMALIZAÇÃO DA AUTONOMIA: UMA AUTONOMIA NORMATIVA?

A reconfiguração kantiana constitui o momento mais sofisticado da consolidação moderna da normatividade, e exige exame mais detido precisamente porque, à primeira vista, parece representar o caminho inverso: a restauração da primazia da razão sobre a norma.

Ao fundamentar a moralidade na autonomia da razão prática, Kant desloca o fundamento da obrigação da ordem divina — e da racionalidade instrumental hobbesiana — para a estrutura racional do sujeito. A lei moral não deriva da natureza teleológica do homem, nem da autoridade política, nem do cálculo de sobrevivência: deriva

da capacidade da razão de legislar universalmente para si mesma (Kant, 2017). Nesse sentido, a autonomia kantiana parece realizar precisamente o que a tradição grega reivindicava: a primazia da razão sobre qualquer autoridade externa.

A objeção é legítima e deve ser respondida diretamente. Onora O'Neill, em *Constructions of Reason* (1989), defende que a autonomia kantiana não é simples auto legislação arbitrária, mas razão que se submete a princípios que ela mesma pode universalizar sem contradição — o que representaria forma de primazia da razão sobre qualquer norma heterônoma. Allen Wood, em *Kantian Ethics* (2008), argumenta que o imperativo categórico fornece critério genuíno de avaliação moral que não se reduz à conformidade com regras dadas. Essas leituras merecem ser levadas a sério.

Contudo, a primazia da razão em Kant é primazia da razão sobre a norma heterônoma — não sobre a norma como tal. O sujeito kantiano é autônomo na medida em que se submete à lei que ele mesmo institui. A estrutura da moralidade permanece, fundamentalmente, organizada em torno da ideia de lei: agir moralmente é agir segundo máximas que possam ser universalizadas como lei. O que Kant elimina é a fonte exterior da lei — Deus, o soberano, a tradição; o que Kant preserva, e mesmo radicaliza, é a forma jurídica da moralidade.

A questão central não é, portanto, se Kant mantém a razão como princípio — sem dúvida mantém —, mas se a razão opera como investigação teleológica dos fins humanos ou como legislação formal sobre a forma das máximas. E aqui a resposta é inequívoca: em Kant, a razão prática pura legisla sobre a forma, não investiga o

conteúdo do bem. O bem supremo (*summum bonum*) existe no sistema kantiano, mas como objeto de esperança racional, não como horizonte da investigação prática que antecede e funda a norma. A forma da lei antecede a determinação substantiva do bem (Kant, 2017).

Pode-se objetar, ainda, que a universalização formal já expressa preocupação com o bem comum, pois nenhuma máxima que destrua as condições de coexistência racional pode ser universalizada. Isso é correto. Mas essa preocupação opera como limite lógico — o que não pode ser universalizado é proibido —, não como investigação teleológica do que é bom para os seres humanos enquanto tais, vivendo em comunidade. A diferença não é trivial: o primeiro move-se no plano da coerência formal; o segundo exige investigação substantiva sobre fins. A autonomia kantiana é, portanto, autonomia normativa — primazia da razão na legislação —, não autonomia estrutural no sentido aqui defendido, que designa a primazia lógica da investigação do bem sobre a formulação de qualquer norma.

4. A PERMANÊNCIA DA ESTRUTURA JURÍDICA

A linguagem do dever, da obrigação e da lei permanece central na modernidade, mesmo quando secularizada. A substituição da lei eterna pela lei racional não altera a matriz conceitual jurídica da moralidade — altera apenas seu fundamento de legitimidade.

A consequência estrutural é que a ética continua sendo pensada prioritariamente como teoria da validade normativa. A investigação teleológica torna-se secundária ou suspeita. O bem comum, quando mencionado, é frequentemente reconstruído como conjunto de

condições formais de coexistência, não como finalidade substantiva da vida compartilhada.

Dessa forma, a modernidade não representa retorno à autonomia ética clássica, mas consolidação secular de estrutura normativa cuja gênese pode ser rastreada na integração romana e medieval.

5. SECULARIZAÇÃO DA ESTRUTURA MEDIEVAL

Do ponto de vista genealógico, a modernidade pode ser compreendida como secularização da estrutura medieval. A *lex aeterna* é substituída pela razão prática autônoma; a participação na ordem divina é substituída pela universalidade formal da máxima ou pela necessidade racional do pacto. Contudo, a estrutura normativa permanece.

A ética continua vinculada à ideia de lei — agora não divina, mas racional. A fusão entre princípio universal e normatividade estrutura o discurso moral, ainda que reinterpretada em chave secular.

Esse processo explica por que, no mundo contemporâneo, ética e normatividade aparecem como conceitos praticamente indistintos. A lei não precisa mais reivindicar fundamento transcendente; basta reivindicar racionalidade formal. A naturalização da equivalência entre ética e conformidade normativa é o resultado sedimentado de uma longa trajetória — não uma evidência conceitual, mas uma herança histórica.

6. DESLOCAMENTO DA CRÍTICA

A consolidação moderna da normatividade produz efeito adicional: a crítica ética passa a ser concebida predominantemente como

denúncia de incoerência normativa ou violação de princípio formal. A dimensão substantiva do bem comum perde centralidade.

Quando a ética é compreendida como sistema de regras universalizáveis, o espaço para exame teleológico da finalidade política torna-se reduzido. A legitimidade é avaliada segundo critérios procedimentais ou formais. A pergunta "a norma é coerente consigo mesma?" substitui a pergunta "a norma serve ao bem?".

Isso não significa que a modernidade abandone completamente a noção de bem comum, mas essa noção é frequentemente reinterpretada em termos de direitos individuais ou condições de coexistência. A linguagem dos deveres e dos direitos substitui a linguagem da excelência compartilhada. A ética torna-se, estruturalmente, teoria da normatividade.

7. CONSEQUÊNCIA ESTRUTURAL PARA A TESE

Se a tradição grega preservava distinção estrutural entre investigação ética e normatividade, e se a integração romana aproximou esses planos, a modernidade consolida essa aproximação em chave secular. A autonomia ética — entendida como investigação racional do bem comum anterior à norma — não é negada explicitamente, mas perde posição fundante. A razão prática é convocada para legislar, não para investigar teleologicamente.

Com isso, a equivalência contemporânea entre ética e conformidade normativa deixa de parecer contingente e passa a ser percebida como natural. A genealogia reconstruída neste artigo permite questionar essa naturalização e, ao fazê-lo, reabrir o espaço conceitual que ela fechou.

8. DIÁLOGO CRÍTICO COM A FILOSOFIA MORAL CONTEMPORÂNEA

A tese aqui defendida pode ser aproximada, à primeira vista, de críticas contemporâneas à moralidade moderna. Convém situar com precisão essa proximidade e as divergências que a delimitam.

G. E. M. Anscombe, em *Modern Moral Philosophy* (1958), formulou diagnóstico seminal: os conceitos centrais da ética moderna — obrigação, dever moral, lei prática — perderam seu fundamento ao serem desvinculados da psicologia moral aristotélica que lhes conferia sentido. Sem uma concepção de natureza humana que defina o que é bom para o homem enquanto tal, a ideia de "lei moral" flutua sem ancoragem. A convergência com o presente argumento é real: ambos identificam no abandono da teleologia a raiz do problema. A diferença está na solução: Anscombe propõe o retorno à filosofia da ação de base aristotélica e à noção de virtude como excelência funcional. O presente artigo não discorda dessa direção, mas opera em plano anterior — não na reconstrução de uma teoria moral específica, mas na clarificação da distinção estrutural que torna possível qualquer investigação ética autônoma.

Bernard Williams, em *Ethics and the Limits of Philosophy* (1985), mostrou que a "teoria moral" enquanto projeto sistemático de fundamentação normativa tende a distorcer, em vez de esclarecer, a reflexão ética genuína. A moralidade como sistema de obrigações absolutas suprime a espessura das razões pessoais, das relações concretas e da integridade do agente. Novamente, a convergência diagnóstica é significativa. Mas Williams, ao criticar a teoria moral, inclina-se para um ceticismo sobre a possibilidade de fundamentação racional do bem comum — posição que o presente

argumento não partilha. A tese aqui defendida não rejeita a investigação racional do bem; reivindica seu lugar fundante.

Alasdair MacIntyre, em *After Virtue* (2007), sustenta que a perda da teleologia aristotélica produziu fragmentação do discurso moral e transformou a ética em sistema de regras desconectadas de uma concepção compartilhada do bem humano. A convergência diagnóstica é a mais extensa das três: MacIntyre identifica, como o presente artigo, que a centralidade da normatividade formal obscureceu a dimensão teleológica da ética. Contudo, a divergência é estrutural quanto à solução. MacIntyre interpreta a crise como resultado da ruptura com tradição narrativa específica e propõe sua reconstituição no interior de comunidades históricas portadoras de bens internos e virtudes próprias.

O argumento aqui desenvolvido opera em plano distinto. O problema identificado não é a fragmentação do discurso moral por ausência de tradição compartilhada, mas a confusão estrutural entre a instância de fundamentação do bem e a instância de regulação normativa. A recuperação da autonomia ética não exige reconstituição de comunidade moral específica, nem implica retorno comunitarista: exige clarificação da hierarquia racional entre investigação do bem, prescrição de condutas e formalização jurídica. O bem comum permanece horizonte universalizável — não bem interno restrito a tradição particular.

Passa-se agora à análise das implicações contemporâneas dessa trajetória.

PARTE VI – IMPLICAÇÕES CONTEMPORÂNEAS E RECONSTITUIÇÃO DA AUTONOMIA ÉTICA

A reconstrução histórica realizada até aqui não tem finalidade meramente erudita. Seu objetivo é iluminar configuração contemporânea na qual ética e normatividade aparecem praticamente indistinguíveis. A genealogia apresentada permite compreender que essa identificação é resultado de longa sedimentação conceitual, e não exigência lógica inevitável. Reconhecer a contingência histórica de uma configuração é o primeiro passo para pensar sua transformação.

1. ÉTICA COMO CONFORMIDADE INSTITUCIONAL

No cenário contemporâneo, especialmente em ambientes institucionais e corporativos, a ética é frequentemente reduzida a sistemas de compliance. Códigos de conduta, protocolos de integridade e mecanismos de auditoria são apresentados como expressão da ética organizacional. O vocabulário do dever e da conformidade domina o discurso.

Essa transformação não é trivial. Quando a ética é identificada com conformidade a regras previamente estabelecidas, sua função crítica tende a ser neutralizada. A pergunta fundamental deixa de ser "isso é justo?" ou "isso realiza o bem comum?" e passa a ser "isso está em conformidade com o regulamento?". Solomon (1992) observou que a redução da ética empresarial a sistemas de controle normativo tende a produzir exatamente o oposto do que promete: organizações que cumprem regras sem deliberar sobre fins, e que substituem a responsabilidade moral pela verificação procedimental.

A normatividade institucional assume posição de critério último. A ética torna-se instrumento de legitimação da ordem existente, e não

instância de exame racional dessa ordem. O que se perde nessa inversão não é apenas um refinamento teórico: perde-se a capacidade de perguntar se as próprias regras servem ao bem que pretendem realizar.

2. A DISSOLUÇÃO DA DISTÂNCIA CRÍTICA

A redução da ética à conformidade normativa produz dissolução da distância crítica que caracterizava a arquitetura clássica. Se a norma já é considerada expressão do bem — seja por fundamentação racional formal, seja por consolidação histórica — questioná-la aparece como desvio moral ou infração jurídica.

A crítica ética é frequentemente interpretada como oposição a regras legítimas, e não como investigação racional das finalidades coletivas. O espaço para debate sobre o bem comum é substituído por disputa sobre interpretação de normas. Quem pergunta "para que serve esta regra?" é recebido com suspeita; quem pergunta "esta regra foi corretamente aplicada?" opera dentro do sistema reconhecido.

Esse fenômeno não se limita ao campo jurídico ou organizacional. Ele alcança o debate público mais amplo. A acusação de "falta de ética" é frequentemente utilizada para designar violação de códigos vigentes, sem exame substantivo da finalidade das próprias regras. A linguagem ética é mobilizada para defender a norma, não para avaliá-la.

3. CONSEQUÊNCIAS PARA A RACIONALIDADE PÚBLICA

A perda da autonomia ética tem implicações diretas para a racionalidade pública. Quando a ética é absorvida pela

normatividade, o discurso público tende a polarizar-se entre conformidade e transgressão. A reflexão sobre fins compartilhados torna-se secundária.

A política passa a ser compreendida predominantemente como gestão de regras e procedimentos. A legitimidade é medida pela adequação formal, não pela orientação substantiva ao bem comum. Debates sobre o que é bom para a comunidade — sobre saúde, educação, justiça distributiva, ordenação do espaço público — são frequentemente traduzidos em disputas sobre competências normativas, jurisdições e procedimentos corretos. A questão "o que devemos fazer juntos?" cede lugar à questão "quem tem autoridade para decidir?".

Esse deslocamento não implica necessariamente ausência de princípios universais, mas altera seu modo de operação. A universalidade torna-se atributo da norma formal, não da investigação teleológica. A deliberação sobre fins é substituída pela interpretação de regras.

4. A NATURALIZAÇÃO DA EQUIVALÊNCIA

A consolidação histórica da estrutura normativa moderna faz com que a equivalência entre ética e moralidade normativa pareça evidente. A distinção estrutural grega é obscurecida. Fala-se em ética como conjunto de deveres, sem perceber que essa definição já pressupõe trajetória conceitual específica — precisamente a trajetória que este artigo reconstruiu.

A naturalização dessa equivalência dificulta a percepção de alternativas conceituais. A ética é entendida como sistema de regras; a moral como prática dessas regras; a lei como sua formalização. A

hierarquia fundante é invertida: a norma precede o exame do bem, em vez de ser precedida por ele. O que deveria ser objeto de avaliação ética transforma-se em critério da própria avaliação.

É nesse contexto que se torna necessária a reconstituição da autonomia ética — não como nostalgia filosófica, mas como condição de possibilidade da racionalidade prática crítica.

5. A NECESSIDADE DE RECONSTITUIR A AUTONOMIA ÉTICA

A genealogia apresentada permite formular tese reconstrutiva: é necessário restabelecer a distinção estrutural entre ética, moral e lei para recuperar a função crítica da reflexão prática. Essa distinção não implica oposição entre as esferas, mas reorganização hierárquica.

A ética deve ser compreendida como investigação racional do bem comum em horizonte universal — a instância que pergunta pelo que é bom para os seres humanos enquanto tais, vivendo em comunidade, e que avalia toda prescrição de conduta à luz dessa pergunta. A moral, como conjunto de normas e práticas historicamente situadas que regulam a conduta de grupos específicos — o sistema vigente de prescrições que uma comunidade efetivamente segue. A lei, como formalização institucional dessas normas — o dispositivo jurídico que as torna exigíveis e sancionáveis.

Essa reorganização não elimina a normatividade; ela recoloca sua posição. A norma não desaparece, mas deixa de ocupar lugar fundante. Ela passa a ser objeto de exame ético — avaliada segundo o bem que pretende realizar, reformável quando esse bem exige, descartável quando o contradiz.

6. ÉTICA COMO INSTÂNCIA FUNDANTE: O ARGUMENTO RACIONAL

Restituir autonomia à ética significa reconhecer que a pergunta pelo bem comum antecede logicamente a determinação de regras específicas. A ética não é aplicação de código, mas reflexão sobre finalidades compartilháveis. E essa prioridade não é mero apelo à tradição grega: é exigência estrutural da racionalidade prática crítica.

O argumento pode ser formulado com precisão. Qualquer avaliação de uma norma — qualquer pergunta sobre se uma regra é justa, adequada ou legítima — pressupõe um critério que não pode ser, ele mesmo, outra norma do mesmo sistema, sob pena de regresso infinito ou de circularidade. O critério último de avaliação das normas não pode ser normativo no mesmo sentido que as normas avaliadas; deve ser investigativo, teleológico, orientado para o bem que as normas deveriam realizar. Sem essa instância, a crítica das normas reduz-se a verificação de coerência interna — ela pode detectar contradições, mas não pode perguntar se o sistema inteiro serve ao bem.

A investigação do bem comum é precisamente essa instância. Ela não prescinde da razão — ao contrário, é seu exercício mais fundamental. Ela não é subjetiva nem arbitrária: o bem comum não é soma utilitarista de preferências individuais nem entidade metafísica autossuficiente — é objeto de deliberação racional aberta à universalização substantiva, aquilo que Aristóteles denomina o fim da comunidade política enquanto distinto do fim de qualquer de suas partes (Aristóteles, 2009, Política III, 1278b). A universalidade que a razão prática busca não é a universalidade formal da lei — o que pode ser universalizado sem contradição lógica —, mas a

universalidade substantiva do bem — o que é bom para os seres humanos enquanto tais, independentemente de qual sistema normativo os governe.

Essa prioridade fundante não conduz a subjetivismo nem a utopismo. Reconhecer que a investigação do bem precede logicamente a norma não significa que as normas devam ser continuamente questionadas ou que a estabilidade institucional seja indesejável. Significa que as normas estão abertas ao exame e que esse exame tem critérios — critérios que a própria investigação ética, exercida com rigor e abertura, é capaz de fornecer.

Ao recuperar essa estrutura, torna-se possível julgar criticamente normas vigentes sem reduzir o debate a mera violação procedimental. A ética volta a exercer função arquitetônica: não regula condutas, mas examina os fundamentos de toda regulação.

Uma objeção recorrente sustenta que o procedimentalismo contemporâneo — nas vertentes rawlsiana e habermasiana — já forneceria a instância crítica necessária, dispensando qualquer fundamento teleológico externo: o equilíbrio reflexivo ou o consenso racionalmente motivado seriam suficientes para avaliar normas sem recorrer a uma investigação prévia do bem. A objeção, porém, confirma a tese ao tentar refutá-la. O equilíbrio reflexivo opera sobre intuições morais substantivas que o próprio procedimento não é capaz de gerar — ele as pondera, ordena e testa, mas não as produz. A pergunta "quais intuições merecem peso?" já pressupõe um critério de relevância que é, estruturalmente, uma avaliação de fins. O procedimento, portanto, não substitui a investigação do bem comum: ancora-se nela, mesmo quando a silencia.

7. IMPLICAÇÕES PARA AS INSTITUIÇÕES CONTEMPORÂNEAS

No plano institucional, essa distinção implica revisar a compreensão corrente de programas éticos. Um sistema de compliance pode ser instrumento necessário de organização — e frequentemente o é —, mas não substitui investigação ética. A conformidade a regras não garante realização do bem comum; pode, inclusive, ser instrumento de sua obstaculização, quando as regras vigentes protegem interesses particulares sob aparência de universalidade.

Uma organização genuinamente comprometida com a ética não é aquela que mais regras produz, nem aquela cujos membros mais consistentemente as cumprem. É aquela que preserva espaço institucional para a pergunta sobre os fins que as regras devem realizar — e que reconhece essa pergunta como legítima, não como ameaça à ordem estabelecida. A diferença não é apenas teórica: ela se manifesta na disposição para reformar regras que se revelam inadequadas, em vez de defender sua observância como fim em si mesmo.

No plano político, restituir autonomia à ética implica deslocar o debate do mero cumprimento de procedimentos para a discussão das finalidades públicas. A legitimidade não se esgota na legalidade; ela exige exame ético substantivo das políticas, das instituições e das formas de organização da vida comum. A pergunta política fundamental — o que devemos fazer juntos, e por quê — não pode ser respondida apenas por procedimentos corretos; exige deliberação sobre fins.

No plano acadêmico, implica reconhecer que a teoria moral não se reduz à análise da obrigação formal. A investigação teleológica — a

pergunta pelo bem humano como horizonte da reflexão prática — deve recuperar centralidade, não como alternativa ao rigor analítico, mas como condição de sua relevância. Uma teoria moral que apenas analisa a validade de normas sem perguntar pelo bem que elas deveriam realizar corre o risco de se tornar refinada descrição de um sistema que não examina.

8. LIMITES E POSSIBILIDADES

A proposta aqui desenvolvida não pretende restaurar modelo antigo em sua forma histórica original. A pólis grega não é paradigma normativo para sociedades complexas contemporâneas. A escala, a pluralidade, a diferenciação funcional e a diversidade cultural das sociedades modernas colocam exigências que a filosofia prática aristotélica não antecipava e que a simples invocação da tradição clássica não resolve.

O que se propõe é mais modesto e, precisamente por isso, mais fundamental: recuperar a distinção estrutural que permite reorganizar o discurso prático. Não uma teoria moral específica, mas a clareza sobre o lugar que a investigação ética deve ocupar em relação à moral e à lei. Não uma concepção particular do bem comum, mas o reconhecimento de que a investigação do bem comum é anterior, logicamente e normativamente, a qualquer sistema de prescrições que pretenda realizá-lo.

A autonomia ética não significa independência absoluta da razão frente à história. A razão prática opera sempre em contexto histórico, com conceitos formados por tradições e com problemas colocados por circunstâncias concretas. Mas operar em contexto histórico não é o mesmo que ser determinado por ele. A razão pode examinar

criticamente as normas que herda, reformar as que se revelam inadequadas e propor as que o bem comum exige. Para fazê-lo, precisa ocupar posição estruturalmente anterior à norma — não temporalmente anterior, mas logicamente anterior.

Essa reconstituição não é regressão, mas clarificação conceitual. Ao reconhecer a contingência histórica da fusão entre ética e normatividade, abre-se a possibilidade de reorganizar suas relações. E ao reorganizá-las, restabelece-se a condição para que a razão prática possa exercer, integralmente, sua função crítica.

Com isso, estão reunidas as condições para formular a conclusão geral do argumento.

PARTE VII – CONCLUSÃO

A trajetória reconstruída ao longo deste artigo permite formular tese que ultrapassa a descrição histórica. A identificação contemporânea entre ética e normatividade não é apenas herança conceitual; ela representa reorganização estrutural da racionalidade prática. A ética deixou de ocupar posição arquitetônica na racionalidade prática e passou a operar predominantemente como instância normativa.

Na arquitetura clássica, a investigação racional do bem comum precedia e fundamentava costume e lei. A moralidade histórica e a normatividade jurídica eram avaliadas à luz de finalidade compartilhável. A razão prática exercia função fundante: ela não recebia seus critérios da norma vigente, mas os fornecia como condição de avaliação de qualquer norma.

A integração romana, consolidada no medievo e secularizada na modernidade, produziu convergência estrutural entre princípio

universal e norma. A lei — primeiro como razão natural em Cícero, depois como participação na lei eterna em Tomás, por fim como auto legislação racional em Kant — tornou-se centro organizador da ética. Em cada etapa, o movimento foi análogo: o que deveria ser objeto de investigação ética passou a ser fundamento da normatividade; o que deveria avaliar a norma passou a operar no interior dela.

O resultado é transformação do estatuto da racionalidade prática. A ética passou a ser concebida prioritariamente como teoria da obrigação. A linguagem da lei, do dever e da validade normativa estruturou o discurso moral. A pergunta "o que é bom para os seres humanos enquanto tais, vivendo em comunidade?" foi progressivamente substituída pela pergunta "qual norma é válida, coerente e universalizável?". A segunda pergunta é legítima e necessária; mas ela pressupõe a primeira, e não pode respondê-la.

A tese aqui defendida sustenta que essa reorganização não é conceitualmente inevitável. É possível — e filosoficamente necessário — restabelecer distinção estrutural entre três níveis: a ética, enquanto investigação racional universal do bem comum; a moral, enquanto sistema histórico de prescrições vigentes em uma comunidade determinada; e a lei, enquanto formalização institucional dessas prescrições. Essa distinção não elimina a normatividade. Ela recoloca sua posição. A norma não desaparece; ela é subordinada à investigação do bem que pretende realizar.

A implicação filosófica central é que a autonomia ética deve ser compreendida como autonomia estrutural, não como mera auto legislação normativa. Autonomia normativa — no sentido em que Kant a concebeu — é a primazia da razão sobre fontes externas de

obrigação: a razão legisla para si mesma em vez de receber leis de Deus, do soberano ou da tradição. Essa conquista moderna é real e não deve ser abandonada. Autonomia estrutural, no sentido aqui defendido, é algo diferente e mais fundamental: é a primazia lógica e arquitetônica da investigação racional do bem comum frente à formulação de qualquer dever. Ela não substitui a autonomia normativa — pressupõe-na e a ultrapassa. Uma razão que legisla para si mesma ainda precisa perguntar se legisla bem; e responder a essa pergunta exige critério que antecede a legislação.

Sem essa primazia, a ética torna-se sistema de conformidade. A crítica converte-se em verificação de coerência normativa — ela detecta contradições internas, mas não pode perguntar se o sistema inteiro serve ao bem. A racionalidade prática perde capacidade de examinar finalidades coletivas. O dissenso moral é interpretado como infração, não como investigação. A pergunta pelo bem é silenciada pela resposta da norma.

Restabelecer a autonomia estrutural da ética não implica retorno à pólis antiga nem abandono das conquistas modernas da universalização formal. As exigências de universalidade, de coerência e de imparcialidade que a tradição moderna desenvolveu são contribuições genuínas à racionalidade prática e devem ser preservadas. O que se propõe não é substituí-las, mas inscrevê-las em estrutura hierárquica na qual a investigação do bem comum ocupa posição fundante. A universalidade que a razão prática busca não é apenas a universalidade da forma — o que pode ser universalizado sem contradição lógica —, mas a universalidade do bem — o que é bom para os seres humanos enquanto tais, em qualquer contexto, e que toda norma deveria realizar.

A contribuição específica deste artigo consiste em mostrar que a fusão entre ética e normatividade não é uma confusão conceitual sem história — é o resultado de convergência estrutural iniciada na integração ciceroniana e consolidada, por caminhos distintos e com motivações diversas, ao longo de toda a tradição ocidental. Em Cícero, a integração respondia à urgência da crise republicana. Em Agostinho e Tomás, ela se inscrevia numa ontologia da participação que conferia à lei densidade metafísica. Em Kant, ela assumia a forma de uma autonomia que, ao radicalizar a primazia da razão, preservava e intensificava a centralidade da lei. Em cada caso, havia razões — razões históricas, políticas, teológicas, filosóficas — que tornavam a integração não apenas compreensível, mas racionalmente motivada.

Reconhecer essa contingência não é depreciar essas tradições. É liberar o pensamento para perceber que o que foi historicamente construído pode ser conceitualmente revisado. A identificação entre ética e normatividade não é a forma necessária da racionalidade prática; é uma de suas formas históricas — aquela que a modernidade herdou, sedimentou e naturalizou. Reconhecê-la como contingente abre espaço para rearticulação: não a rejeição da norma, mas a reconstituição de sua posição correta na hierarquia da razão prática.

A ética, assim compreendida, recupera sua função arquitetônica: não apenas regular condutas, mas examinar criticamente os próprios fundamentos da normatividade. Não é instância que substitui a lei ou dispensa a moral; é a instância que lhes confere sentido, ao perguntar continuamente pelo bem que ambas deveriam realizar — e ao preservar, nessa pergunta, a liberdade da razão.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO. A Cidade de Deus — Volume I. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2016. ISBN: 9789723105438.

AGOSTINHO. A Cidade de Deus — Volume II. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017. ISBN: 9789723108972.

AGOSTINHO. A Cidade de Deus — Volume III. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018. ISBN: 9789723108982.

ANSCOMBE, G. E. M. Modern Moral Philosophy. *Philosophy*, v. 33, n. 124, p. 1–19, 1958. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0031819100037943>.

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. São Paulo: Loyola, 2001. ISBN: 9788515018529.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Atlas, 2009. ISBN: 9788522455393.

ARISTÓTELES. *Constituição dos Atenienses*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2022. ISBN: 850001373.

CÍCERO. *On the Commonwealth and On the Laws*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511803635>.

CÍCERO. *On Duties*. Tradução de M. T. Griffin; E. M. Atkins. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. ISBN: 9780521343381.

CÍCERO. *Textos Filosóficos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018. ISBN: 9789723114652.

CÍCERO. Textos Filosóficos II: Diálogos em Túsculo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018. ISBN: 9789723115284.

CÍCERO. Textos Filosóficos IV: Diálogo sobre o Destino (De Fato). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2021.

HOBBS, Thomas. Leviatã. São Paulo: Martins Fontes, 2003. ISBN: 9788532662866.

KANT, Immanuel. Crítica da Razão Prática. São Paulo: Martins Fontes, 2016. ISBN: 9788546900213.

KANT, Immanuel. A Metafísica dos Costumes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017. ISBN: 9789723111378.

KANT, Immanuel. Crítica da Razão Pura. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2025. ISBN: 9789723106237.

MACINTYRE, Alasdair. After Virtue: A Study in Moral Theory. 3. ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007. ISBN: 9780268035044.

O'NEILL, Onora. Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. ISBN: 9780521388160.

PLATÃO. A República. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017. ISBN: 9789723105098.

PLATÃO. As Leis. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004. ISBN: 9789723109817.

SOLOMON, Robert C. Ethics and Excellence: Cooperation and Integrity in Business. Oxford: Oxford University Press, 1992. ISBN: 9780195073911.

WILLIAMS, Bernard. Ethics and the Limits of Philosophy. Cambridge: Harvard University Press, 1985. ISBN: 9780674268586.

WOOD, Allen W. Kantian Ethics. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. ISBN: 9780521671149.

WOOD, Neal. Cicero's Social and Political Thought. Berkeley: University of California Press, 1988. ISBN: 9780520063709.

¹ Francisco de Assis Santos Sobrinho (Pseudônimo: Xiko Acis). Pós-graduado em Filosofia e Ensino de Filosofia. Professor no Centro Universitário São Camilo. R. Raul Pompéia, 144 – Pompeia, São Paulo – SP. E-mail: [acesse o artigo original para visualizar o e-mail / acesse o artigo original para visualizar o e-mail](#)

² A edição utilizada é: CÍCERO. On the Commonwealth and On the Laws. Tradução de Jonathan Powell e Niall Rudd. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. Todas as traduções de passagens latinas citadas neste artigo são de responsabilidade do autor.