Ana Paula Vendramini

O Consenso na Filosofia e a Consensualidade Administrativa

Sócrates, Santo Agostinho, Hobbes, Kant e Habermas diante do Art. 26 da LINDB

2027

EDITORA JusPODIVM
www.editorajuspodivm.com.br

1

CONSENSO NA FILOSOFIA

Neste capítulo, abordo os autores em filosofia que elegi para os fins deste livro. Como sistemática geral, explano primeiro as ideias mais importantes de cada autor, para então enfatizar os aspectos de sua obra que podem correlacionar-se à noção de consenso, ainda que o autor em questão não tenha se debruçado especialmente sobre esta temática.

Na seção 1.1, sobre a filosofia na Antiguidade, trato de Sócrates; na 1.2, sobre a filosofia medieval, de Santo Agostinho; na 1.3, sobre a filosofia moderna, de Thomas Hobbes e Immanuel Kant. Por fim, na seção 1.4, analiso a obra de Jürgen Habermas.

1.1 FILOSOFIA NA ANTIGUIDADE: SÓCRATES

Em relação à filosofia antiga, em especial na Grécia (Atenas) dos séculos VI a IV a.C., a convivência na pólis tratava-se de elemento central que propulsou o desenvolvimento da filosofia e cultura da época. A condição de cidadão em uma pólis consubstanciava um pressuposto de identidade para o Gregos e uma dimensão existencial — além de sua vida privada. Na pólis caberia ao homem realizar suas *virtudes* relacionadas à convivência política com a finalidade de se atingir o bem comum.

Cristóvam (2019) adverte que apenas a sabedoria filosófica (*sophía*) teria condições de garantir o equilíbrio da cidade-estado (pólis). A prudência, entendida como um saber subordinado a essa sabedoria maior, estaria assim ligada à condução justa e virtuosa do governo, orientada pelas "Ideias do Bem" e pela justiça.

Nesse sentido, é possível associar essa noção de bem comum a algum tipo de consenso implícito, ideia esta que aparece em Sócrates, mas que não lhe é exclusiva, estendendo-se a outros filósofos da época, como Platão e Aristóteles.

Não sendo então essa noção de consenso implícito ao bem comum o destaque de Sócrates, este o merece pelo método de investigação filosófica desenvolvida — o que ocorre por meio do diálogo, através de perguntas e respostas. Para Sócrates, o diálogo era o único caminho para entendimento mútuo e o entendimento do outro, bem como a primitiva forma do pensamento filosófico. E era este entendimento do outro o fim a que visava por meio de sua conduta dialógica. Jaeger (1995), retomando Aristóteles, pontua que existem dois méritos que devem ser reconhecidos a Sócrates com toda justiça, e que não podem de forma alguma lhe ser negados: a formulação dos conceitos universais e o uso do método indutivo de investigação.

O empreendimento de Sócrates visava a que a comunicação, por meio de diálogos, fosse autêntica e que ofertasse uma verdadeira abertura à alteridade: o que resultaria no verdadeiro *encontro* entre as pessoas. A forma como Sócrates dialogava não se pautava por uma relação de hierarquia de saberes ou por uma hierarquia entre uma suposta autoridade dotada de superioridade de um mestre e a inferioridade de seus aprendizes. Tratava-se de relações de amizade, pontuadas por uma busca de conceitos universais: desse encontro autêntico o conhecimento produzido seria transcendente à particularidade dos envolvidos nesse próprio diálogo (Oliveira; Silva; Silva, 2023).

O esforço socrático visava à autêntica comunicação com o outro, a abertura do sujeito à alteridade, condição da compreensão e da crítica mútua. O diálogo movia-se pela busca do autoconhecimento, permitindo o encontro entre indivíduos. Emergiria daí um conhecimento que transcenderia a particularidade de cada um dos envolvidos no diálogo — o que poderia servir, inclusive, de inspiração à existência democrática. Tal transcendência se operaria, inicialmente, por manifestações e expressões meramente opinativas, mas que, a partir de argumentos e contra-argumentos, dirigir-se-ia a um saber justificado racionalmente.

Oliveira; Silva; Silva (2023) esclarecem que, ao contrário dos sofistas, que tornavam relativos a verdade e os conceitos, e dos fisiólogos, que procuravam a verdade nos fundamentos e princípios cosmológicos, Sócrates priorizava a compreensão do microcosmo — o ser humano — antes mesmo de investigar o cosmo. Essa mudança de perspectiva, voltada para o campo antropológico, faz da investigação da essência humana o ponto de partida para o estudo da natureza. Para Sócrates, o conhecimento genuíno da natureza humana não se alcança no isolamento reflexivo, mas sim no diálogo público e coletivo. Por isso, o cerne da dialética socrática está na deliberação compartilhada, no percurso argumentativo rumo ao conceito — não como um exercício solitário do pensamento, mas, conforme observa Xenofonte, como uma prática que combina teorização e reconhecimento concreto das coisas.

Mas é importante pontuar que o diálogo e a transcendência emergente, ainda que calcadas também em elementos racionais, produzindo este mencionado saber justificado racionalmente, eram tidos como uma forma de viver. *Logos* e *práxis* eram inseparáveis; assim, o diálogo não se pautava em argumentos meramente abstratos, mas sim era travado a partir de uma racionalidade concreta, imaginada a partir de ações no mundo potencialmente realizáveis e plausíveis.

Para Sócrates, o diálogo é conduzido de forma dialética. Numa primeira acepção, a dialética constitui-se em procedimento de análise que consiste nas operações de divisão e de reunião, sendo que divisão se trata de procedimento heurístico de busca e exploração a partir da justaposição dos dois discursos antitéticos, a partir de *logos* distintos. Tais antíteses e contraposições, por sua vez, se conformam, ao fim, em uma unidade inteligível a partir da multiplicidade dos elementos que se apresentam (Fortes, 2024).

Luft (1996), ao explorar o método dialético em Platão, que se utilizou da figura de Sócrates em seus escritos e diálogos, aponta que a dialética tem uma acepção negativa, que significa a contradição do discurso precedente, mas que tem também uma acepção positiva, o *estar aberto ao outro*. Luft elenca ainda uma terceira forma de a dialética se suceder, como "complemento necessário de uma posição discursiva prévia" (Luft, 1996, p. 3).

Haveria assim, duas formas pelas quais a contradição nesse sentido positivo teria o condão de frutificar a complementação necessária: i) a originária insuficiência discursiva pela ausência de dialogia, uma vez que, para Sócrates, a verdade somente surge em uma dimensão dialógica; ii) a existência de uma insuficiência lógica do discurso, pela sua incapacidade de alcançar sentido no isolamento, precisando de complementação.

Para este autor, podemos chegar a uma definição mais rigorosa da contradição por insuficiência, distinguindo-a da contradição em seu sentido analítico: esta última consiste na oposição entre termos opostos, ao passo que a primeira é, essencialmente, a contradição de um termo consigo mesmo, na medida em que lhe falta plenitude de sentido, remetendo necessariamente ao seu complemento. Quando essa insuficiência não é resolvida, instaura-se uma relação disruptiva entre os opostos (por isso, contradição disruptiva), na qual eles se relacionam mutuamente e, ao mesmo tempo, se excluem — configurando uma oposição não conciliada.

Importante destacar que tais acepções para o sentido de dialética encontram estreita correlação com a maiêutica, outra metodologia explorada por Sócrates. Sócrates, em Teeteto, compara-se a uma parteira ao descrever sua forma de produzir conhecimento dialogicamente; do mesmo modo que uma parteira que não gera filhos, mas conduz a geração de filhos, Sócrates, supostamente estéril de conhecimento, também conduz à geração de seres humanos, ao auxiliar a diferenciarem o imaginário do verdadeiro (Gabioneta, 2015).

Mas a maiêutica seria mais do que uma simples "ajuda" que Sócrates ofertaria ao seu interlocutor na produção de saberes, por meio de perguntas e respostas, sem intervenções. Sócrates se diz estéril em saberes mesmo capaz de ajudar na produção de conhecimentos; entretanto, para Gabioneta (2015), além de parteiro, Sócrates seria também casamenteiro, pois além de gerar teses e conhecimento a partir de suas perguntas, ele também promoveria uma articulação entre tais teorias, produzindo assim a complementação da insuficiência lógica do discurso acima descrita.

Em Teeteto, ao dialogar com Teeteto, Protágoras e Heráclito, um algo novo, não contido em discurso nenhum, exsurge. Após esse processo, o que resta já não é mais o pensamento isolado de Teeteto, Protágoras ou Heráclito, tampouco o de Sócrates. Trata-se, na verdade, de uma confluência de teses articuladas entre si, um encadeamento de teorias que se encaixam umas nas outras, com o propósito de gerar um amálgama — uma nova teoria complexa. Esse é justamente o fruto do parto: a união dessas teorias acaba por revelar aquilo que elas verdadeiramente implicam ou significam (Gabioneta, 2015, p. 43).

Importante ainda destacar que, para além de suas metodologias — a dialética e a maiêutica —, Sócrates traz em Críton uma outra ideia que se correlaciona ao conceito de consenso: a ideia de consentimento. Em Críton, Sócrates alega que não poderia fugir à sua prisão com o intuito de não sofrer a pena de morte que lhe foi imposta pois tal implicaria em romper com um contrato implícito

que este possuía com a Cidade Estado de Atenas. Referido contrato passaria a lhe obrigar a partir do momento em que fez a escolha de residir na referida cidade, implicando um consentimento implícito.

Em prosseguimento, o consentimento implícito requereria a pressuposição de que o Estado é bom e justo; assim, por detrás desse consentimento implícito estaria, em realidade, um consentimento hipotético: sua base seria essa pressuposição das características positivas do Estado. Confira-se os seguintes trechos de Críton em que aparece essa noção de consentimento hipotético:

> Será que você é assim tão sábio que não notou que a pátria é mais digna de respeito que a sua mãe, o seu pai e todos os demais ancestrais, mais digna de devoção e mais sacra, mais estimada pelos deuses e pelos homens de bom senso, e que se deve, mais do que ao pai, reverenciar a pátria, sujeitar-se e servir a ela mesmo quando é severa, e persuadi-la ou então fazer o que ela manda, e caso prescreva a imposição de algum sofrimento, aceitá-lo com resignação, seja um castigo seja uma detenção? E caso ela o envie a uma guerra com o risco de se ferir ou morrer, que se deve então fazê-lo – assim é o justo –, e que não se deve ceder, nem retroceder, nem abandonar o posto, mas fazer o que a cidade e a pátria ordenarem, seja na guerra, seja no tribunal ou onde for, ou então persuadi-la em conformidade com o que é de fato justo, e que não é pio violentar nem a mãe nem o pai, e muito menos ainda a pátria?" O que diremos em resposta, Críton? Que as leis dizem a verdade, ou não? CRÍTON: Parece-me que sim. SÓCRATES: "Pois bem, examine se estamos falando a verdade, Sócrates," provavelmente diriam as leis, "quando dizemos que não é justo o que você está tentando nos fazer agora; com efeito, mesmo que tenhamos o gerado, criado e educado, transmitido, na medida de nossa capacidade, tudo quanto é belo a você e a todos os demais cidadãos, nós, ainda assim, proclamamos, mediante a licença concedida a qualquer ateniense que assim o deseje, a permissão para que recolha seus pertences e parta para onde quiser caso não lhe agrademos [...] (Platão, 2022, p. 349).

Por sua vez, a migração da ideia de consentimento implícito para consentimento hipotético promove uma migração da natureza do consentimento para a natureza do governo. Segundo Sócrates, não é o consentimento em si que gera obrigação, mas sim o fato de que os cidadãos "têm o dever de consentir caso o governo seja justo". Dito de outro modo, um governo justo e legítimo é aquele que "deveria, hipoteticamente, receber consentimento" (Montuschi, 2004).

Complexificando ainda mais esta questão do consentimento implícito ou hipotético como pressupostos para a adesão do cidadão à pólis, Jaeger (1995) pontua a relevância, para Sócrates, dessa adesão a formas comunais de existência, para além da adesão ao Estado. Assim, este tem por base a necessidade de uma concórdia e cooperação humana como essenciais para a sobrevivência.

Jaeger (1995) esclarece que Sócrates ainda está inteiramente inserido na vida da pólis, e, para ele, o conceito do político abrange, ao mesmo tempo, toda forma de comunidade humana. Ele situa o homem no âmbito da vida familiar e do convívio com parentes e amigos — as formas mais naturais e imediatas da vida comunitária, sem as quais a subsistência humana não seria possível. Por essa razão, Sócrates estende à esfera familiar o ideal de concórdia originalmente formado no campo da vida política, destacando a necessidade de cooperação tanto na família quanto no Estado. Para ilustrar essa ideia, recorre ao exemplo da cooperação entre os órgãos do corpo humano — mãos, pés e demais partes —, nenhum dos quais é capaz de subsistir isoladamente (Jaeger, 1995, p. 553).

É relevante considerar, de qualquer modo, que este consentimento implícito ou hipotético não estaria presente unicamente nos entendimentos de Sócrates. Na antiguidade clássica, a condição de cidadão e convivência na pólis eram os elementos associados à dignidade humana. Por sua vez, essa integração social dava-se em uma unidade política e socialmente organizada e, enquanto Platão associava a noção de bem comum à educação,

moral e à política, enfatizando a sua preocupação com a virtude humana, Aristóteles sustentava que "Toda cidade constitui uma forma de associação, e toda associação se estabelece com vistas a algum bem, pois o homem só age em função daquilo que considera bom." Assim, todas as sociedades visariam a algum bem, e isso é ainda mais verdadeiro em relação à mais importante delas — a cidade, ou sociedade política —, que busca um bem maior, capaz de englobar todos os demais (Cristóvam, 2019, p. 114). Dessa forma, não se tratava apenas de viver num aglomerado urbano, mas, sobretudo, de ser parte integrante de uma unidade política e social organizada, limitada territorialmente.

Como consideração conclusiva a respeito das correlações das ideias de Sócrates com a noção de consenso, tem-se que o consenso poderia ser, por um lado, o fruto de um processo maiêutico e dialético, por meio do qual uma determinada asserção é confrontada, questionada e complementada por outras ideias, adquirindo uma significação complexificada que resulta em uma nova tese.

É de extrema relevância esclarecer que a busca Socrática não é pelo consenso em si, mas pela verdade. Entretanto, a noção de verdade guarda estreita correlação com a noção de consenso, na medida em que, no contexto de seus diálogos, a verdade era tida como alcançada quando não mais havia refutações acerca de uma determinada assertiva (retomando assim o conceito Aristotélico de consenso descrito na introdução "aquilo em que todos consentem, dizemos que assim é") e a partir de premissas anteriores e procedimentais: existência de um diálogo horizontal, dialético e maiêutico.

Como se aduziu acima, o consenso também se correlaciona em Sócrates com um consentimento implícito e hipotético que se baseia na assunção de uma determinada premissa assumida como verdadeira, até que essa se prova falsa: a de que o Estado e o governo são bons.

Assim, para Sócrates, o fundamento do consenso seria a verdade e a sua natureza seria dialética.

1.2 FILOSOFIA MEDIEVAL: SANTO AGOSTINHO

Na filosofia do Direito medieval, o cristianismo impactou muito mais do que as perspectivas religiosas e teológicas. Dele extraem-se reflexões na seara da ciência política e jurídica acerca de várias categorias, como governo, autoridade e lei. Segundo a filosofia cristã, todo poder constituído tem origem em Deus, que confere legitimidade aos governos, cabendo ao povo o dever de obedecer e se subordinar à autoridade vigente (Cristóvam, 2019).

Dois grandes expoentes da época em filosofia do Direito são Santo Agostinho e São Tomás de Aquino. Santo Agostinho nos parece oferecer maiores contribuições acerca da noção de consenso, a partir da sua premissa de que este sempre sofreria limitação na cidade dos homens e a partir do seu entendimento acerca do amor.

Em Santo Agostinho, a filosofia e a teologia são indissociáveis, sendo impossível ao Estado alcançar a verdadeira justiça se apartado dos princípios do cristianismo e do amor, a maior das virtudes e a fonte última da felicidade humana. Santo Agostinho procura edificar uma moral política assentada em uma utopia: a da fé cristã, que aspira e luta por um mundo mais justo. Dessa forma, ele elege o amor como base da ordem social, com vistas à construção da Cidade de Deus (Conceição, 2008).

O amor para Santo Agostinho é o mais importante elemento da sociabilidade, sendo que sua prática constitui o epicentro da existência humana. O amor a Deus e o amor ao próximo conformam um conceito único: não é possível que o homem ame Deus, que é o próprio amor em si próprio, se não amar o outro homem. O amor fraterno entre os seres humanos não só emana de Deus, mas é Deus em si mesmo. O amor é para o autor a virtude essencial da qual as outras virtudes são especificações (Conceição, 2008).

Santo Agostinho promove uma inversão lógica em pertinência à caridade, ainda que o amor a Deus esteja em primeiro lugar em ordem de importância com relação ao amor fraterno, em termos concretos, para se chegar ao amor a Deus deve-se começar pelo amor fraterno (Nunes Costa, 2016).

Por um lado, Agostinho reconhece que o ser humano se trata de um ser concreto e terreno, tendo de buscar felicidade (calcada no amor) nesse contexto mundano. No entanto, ontologicamente, o ser humano não foi destinado a este mundo terreno, mas sim a Deus, onde repousa a verdadeira felicidade. A princípio, parece haver uma grande dualidade no pensamento do filósofo entre a felicidade temporal e a felicidade verdadeira e o amor aos bens temporais em relação ao bem eterno. Agostinho soluciona essa aparente dualidade com base no entendimento de que existe uma ordem hierárquica em relação aos bens a amar, a partir de um amor ordenado (Nunes Costa, 2016).

Este amor ordenado, por sua vez, consiste em amar os bens temporais visando a Vida Eterna. A contraposição não seria entre o temporal e o eterno, mas entre o amor ordenado e a paixão desornada, ao amar os bens temporais como fins em si mesmos e em detrimento de Deus é que o mal se realizaria. Entre os bens a amar há uma gradação quanto à sua perfeição, a partir de uma Ordem divina (Nunes Costa, 2016).

No plano social, o amor também aparece nos escritos do filósofo. Para Agostinho, o amor é o fundamento da ordem social com o intuito de que o Estado se torne um Estado de Deus. Ainda, toda sociedade pressupõe o amor a um bem comum compartilhado: para se conhecer a natureza de um povo basta conhecer o que ele ama (Conceição, 2008). Desta forma, Agostinho conclui que a república é uma comunidade racional unida não por direito ou utilidade, mas pela associação e posse, em concórdia, das coisas que ela ama (Pereira, 2023).

E a gradação em nível individual em relação ao amor e bens terrenos também reaparece em relação às leis de regência da comunidade humana, ao invés de um dualismo ou relação de contraposição, Lei natural e Lei divina podem se organizar como um *continuum* por meio de uma irradiação.

Segundo Miranda (2023), a Lei Natural extrai sua razão de ser da lei eterna, da qual constitui um reflexo. Nenhuma outra lei seria capaz de suprimi-la, pois, como afirma Agostinho, ela é "escrita no coração dos homens, e nem mesmo a iniquidade consegue apagá-la". Nesse sentido, a lei eterna funciona como o princípio ordenador (*ordo ordinans*) do Direito Natural, que, por sua vez, ordena (*ordo ordinatus*) o direito positivo — este também subordinado à *lex aeterna*. Uma lei que não se funde na justiça, portanto, não pode ser considerada verdadeiramente uma lei, tampouco obrigar em consciência: para Agostinho, lei injusta é lei nula. Assim, aquele que observa a lei eterna e imutável (*aeternum sane atque incommutabile*) prescinde da lei positiva ou temporal, concebida como desdobramento e conclusão necessária da lei natural, destinada apenas àqueles que agem com maldade.

A ideia de amor foi uma noção fundamental do "Direito Público" do antigo regime, constituindo muito mais do que uma obrigação moral indeterminada. Assim sendo, Miranda (2023) aponta que essa fundamentação na *caritas* e negociação fizeram com que as técnicas de conciliação, mediação e arbitragem prevalecessem à época. O autor pontua que, de acordo com Santo Agostinho, a caridade perfeita seria a justiça perfeita, e, em nome da Justiça, as partes em conflito afastavam a aplicação das normas e procedimentos jurídicos para chegarem a um acordo. Desta forma, as autoridades da época terminavam por atuar muito mais como mediadoras do bem comum do que como detentoras do Poder Público.

De outro plano, Santo Agostinho aborda a temática das diferentes comunidades às quais pertence o homem, em sua obra *Civitas Dei*. O título desta obra é uma inspiração no Salmo 87, 3,

"Coisas gloriosas são ditas de ti, ó cidade de Deus" (Bíblia, 2026a, Salmo 87, 3), e a fonte que o motivou a escrevê-la foi a tomada de Roma por bárbaros, uma vez que a religião cristã foi acusada de ser responsável pelas infelicidades que recaíram sobre Roma (Conceição, 2008).

Ainda que eu utilize aqui o termo Estado para períodos históricos como a Antiguidade e a Idade Média, os reinos da época não constituíam Estados no sentido moderno da palavra: somente com Maquiavel (século XVI), em O Príncipe, a palavra estado passa a adquirir o significado jurídico-político que hoje lhe atribuímos. Na Idade Média, termos como *regnum*, *imperium* e *civitas* eram os utilizados para designar a sociedade política; de qualquer modo, estabeleceu-se entre os teóricos o hábito de falar do governo medieval como um Estado (Pereira, 2023).

O pensamento político contido em A Cidade de Deus foi formatado a partir de duas tradições, a greco-romana e a da Bíblia. Da cultura greco-romana, Agostinho, inspirado em Platão, descreve a cidade ideal, a Cidade de Deus e a confronta com a cidade humana, na qual prevalece a guerra, a injustiça e o egoísmo (Conceição, 2008).

Como um primeiro entendimento, no que concerne à política, Agostinho parece fundar-se em uma concepção negativa do Estado temporal (ao contrário de Platão, nesse sentido, para quem o Estado poderia ser belo e bom). Entretanto, na mesma lógica da relação humana com os bens temporais e a lei natural, a problemática não seria intrínseca ao Estado, o condenável seriam as sociedades que se calcariam em fins meramente mundanos — estes considerados como absolutos e finais. Para o filósofo, a verdadeira administração de uma cidade deve estar baseada na justiça que, como se viu, se concretiza através da caridade cristã. A principal diferença entre as duas cidades seria quanto ao fim que se deseja alcançar e quanto aos meios para alcançá-lo.

Segundo Duarte (2017), ainda que a cidade dos homens tenda a caminhar à cidade de Deus, a concepção de Estado para Santo Agostinho seria inspirada na sua noção de cidade dos homens. Por sua vez, esta é a sociedade humana, formada a partir de laços que unem seus membros, entre si. Agostinho passou a caracterizar cada uma dessas cidades a partir de certos traços e particularidades. A primeira delas, a cidade terrena, tem origem no "amor próprio" e busca a glória entre os homens; nela, tanto os governantes quanto os povos subjugados encontram-se dominados pela concupiscência e pelo desejo de poder (Duarte, 2017).

Agostinho foi muito influenciado, como se disse, pela queda de Roma. Esta foi demasiadamente impactante à época, significando o próprio fim da civilização e de seus valores culturais. Para o pensador, Roma não seria a Cidade de Deus eterna, mas a cidade terrena e viciosa.

Santo Agostinho, em seus escritos admite uma certa confusão e justaposição entre a cidade terrena e a espiritual. Uma parte da cidade terrena permanece perante a vida com base apenas no que é meramente terreno; outra parte daqueles que compõem a cidade terrena anseia pela cidade celeste, aquela que há de se consumar em Deus, para além da História (Duarte, 2017). Assim, pessoa pode ser, potencial e simultaneamente, um cidadão de duas comunidades diferentes, o que importará é para onde a alma racional preferirá dirigir-se através de sua vontade (Cristóvam, 2019).

De acordo com Santo Agostinho:

> Acho, porém, que já me alonguei bastante acerca dos grandes e dificílimos problemas das origens do Mundo, da alma e do próprio género humano, que separamos em dois grupos: o dos que vivem como ao homem apraz e o dos que vivem com o apraz a Deus. Em linguagem figurada chamamos-lhes também duas cidades, isto é, duas sociedades de homens das quais uma está predestinada a reinar eternam ente com Deus e a outra a sofrer um suplício eterno com o Diabo (Santo Agostinho, 2000, p. 1323)

Santo Agostinho não chegou a eleger uma forma ideal de governo civil, isso estava fora de seu escopo e o aproxima de um certo relativismo político: o que importa não é o tipo de Estado que se tem, mas que não vá de encontro ao princípio cristão da caridade (Costa, 1998). Para ele, o que importava era o Estado estar sempre à disposição da Igreja para buscar e manter a paz social, o bem comum e a ordem moral, para que a Igreja possa realizar sua missão salvadora. Parcela da cidade terrena foi edificada à imagem da cidade celeste — e essa parcela seria a Igreja cristã: entidade que está acima da cidade terrena (Pereira, 2023). Há de se pontuar que estas pessoas que fazem parte da cidade divina estão neste contexto não apenas por suas próprias forças, mas também a partir da ideia da Graça Divina, que é concedida ao homem para que ele possa direcionar sua vontade novamente rumo ao bem (Dias; Cunha; Reis, 2019).

Todavia, é importante sublinhar que a cidade terrena é uma construção mística, enquanto o Estado é uma construção concreta, portanto, são categorias distintas. Para Agostinho, cabe à Igreja a missão de realizar um valor superior — a salvação —, permitindo ao cristão alcançar o Reino de Deus. Já ao Estado, atuando como braço secular da Igreja, cabe zelar pela manutenção da ordem e da paz social, tarefa cumprida por meio dos corpos políticos já mencionados. Fica evidente, no entanto, que a Igreja não se identifica com a Civitas Dei, assim como o Estado não representa a Civitas terrena (Pereira, 2023).

O Estado possuiria uma dupla finalidade, uma delas seria *imediata*, ao prover meios concretos de vida e existência para seres humanos concretos, proporcionando o bem comum, ou seja, a *ordinata concordia* ou *pax temporalis*; a outra *teleológica*, como meio potencial para levar os homens a alcançarem a vida eterna. Estas duplas finalidades seriam complementares. O valor do Estado estaria no nível de participação dos seus cidadãos junto ao bem supremo — Deus, por meio da sabedoria, piedade e caridade, os elementos da *vera justitia.* O Estado e a justiça em suas dimensões

concretas possuem valor como um bem médio, não sendo assim um bem em si mesmo e nem um bem absoluto (Costa, 1998).

Por fim, Pereira (2023) observa que a teologia política de Santo Agostinho foi deturpada na idade média por teólogos que defendiam a supremacia do poder espiritual sobre o temporal, bem como a concentração dos dois poderes, o *sacerdotium* e o *imperium* na pessoa do pontífice romano. A justificativa para tal concentração derivaria do Evangelho de Mateus que diz "E eu digo que você é Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha igreja, e as portas do Hades não poderão vencê-la. Eu darei a você as chaves do Reino dos céus; o que você ligar na terra terá sido ligado nos céus, e o que você desligar na terra terá sido desligado nos céus" (Bíblia Sagrada, 2026b, Mateus 16, 18-19).

Em conclusão, apesar de Santo Agostinho não elaborar a noção de consenso como uma de suas teses, sua obra permite alguns desdobramentos que podem ser interessantes para que seja possível uma reflexão a respeito desse conceito. Em primeiro plano, a ideia de amor, central para Santo Agostinho, parece ser o amálgama social, no sentido de que a sociedade pode ser qualificada pelos bens sobre os quais consente verter seu amor. Um possível ineditismo a respeito da noção de consenso pode derivar de Santo Agostinho, uma vez que este traz de forma bastante clara e significante um elemento que tem uma dimensão afetiva aprofundamento conectado à noção de consenso: o amor.

Ainda que Sócrates tenha desenvolvido seu método a partir de relações de amizade, sendo estas talvez um pressuposto deste (Oliveira; Silva; Silva, 2023), a noção de amor de forma tão explicita como fundante do consenso não exsurge com ele. Como já se disse, Sócrates também não explorava conceitos apenas do ponto de vista racional, trazia também o elemento da integridade com a ação, mas, ainda assim, nada se compara à ênfase da ideia de amor como se vê em Santo Agostinho.

Uma outra reflexão que a obra de Santo Agostinho pode suscitar em relação à ideia de consenso é esta limitação que este sofre no Estado temporal, tendo-se em vista a distância entre este e a cidade de Deus. O Estado e a concórdia social dão-se sobre bens imediatos e terrenos, tendo como máximo, uma possibilidade de tender ao absoluto (Cidade de Deus), mas sem nunca o alcançar. Assim, se toda organização social e composição humanas padecem dessa limitação derivada da forma como a realidade se conforma para Santo Agostinho (nessa dupla instância temporal *versus* absoluta, em relação não de dualidade, mas de gradualidade e hierarquia), também o consenso humano é sempre limitado.

Proponho aqui uma premissa que me parece inédita: a de que o consenso é sempre limitado e, em certo sentido, relativo. Essa limitação é importante para ponderarmos de forma adequada os consensos atingidos, de modo a não torná-los, de alguma maneira, absolutos — pois é tentador transformar um consenso em espécie de premissa absoluta, que deixa então de ser perenemente questionada.

Diferentemente de Sócrates, para quem o fundamento do consenso é a verdade e a natureza é dialética, para Santo Agostinho, o fundamento do consenso o amor, sendo sua natureza afetiva, mas ordenada.

1.3 FILOSOFIA MODERNA: THOMAS HOBBES E IMMANUEL KANT

A seguir, serão analisadas as obras de Thomas Hobbes e Immanuel Kant, como representantes da modernidade.

THOMAS HOBBES

As teorias do contrato social são uma construção em filosofia política que buscam legitimar o Estado moderno, bem como os decorrentes direitos e deveres de seus cidadãos. Em generalíssimos termos, sua base seria a concordância, ainda que tácita, do indivíduo na formação de um governo com essa finalidade protetiva. Teorias do contrato social foram desenvolvidas por diversos