



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS  
CAMPUS UNIVERSITÁRIO PALMAS  
CURSO DE GRADUAÇÃO EM DIREITO**

**JUVAN DA CUNHA FERREIRA**

**O CONCEITO DE POVO PARA SANTO AGOSTINHO E O SEU USO NO  
DIREITO CONSTITUCIONAL BRASILEIRO**

**Palmas TO  
2022**

**JUVAN DA CUNHA FERREIRA**

**O CONCEITO DE POVO PARA SANTO AGOSTINHO E O SEU USO NO  
DIREITO CONSTITUCIONAL BRASILEIRO**

Monografia apresentada ao curso de direito da UFT-  
Universidade Federal do Tocantins – Campus Universitário de  
Palmas, para obtenção do Título de Bacharel em Direito

Orientador Professor Dr. João Rodrigues Portelinho da Silva

**Palmas TO**  
**2022**

## FOLHA DE APROVAÇÃO

JUVAN DA CUNHA FERREIRA

### O CONCEITO DE POVO EM SANTO AGOSTINHO E O SEU USO NO DIREITO CONSTITUCIONAL BRASILEIRO

Monografia apresentada à UFT – Universidade Federal do Tocantins – Campus Universitário de Palmas, ao Curso de Direito foi avaliada para a obtenção do título de Bacharel em Direito e aprovada em sua forma final pelo Orientador e pela Banca Examinadora.

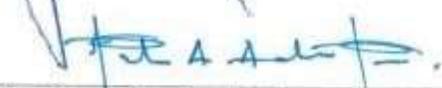
Data de aprovação: 09/ 06 / 2022

**Banca Examinadora:**



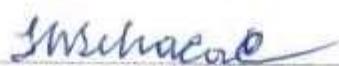
---

Professor Dr. João Rodrigues Portelino da Silva, UFT



---

Professor Dr. Paulo Alexandre Adler Pereira, UFT



---

Professora Me. Francisca Maria da Silva Costa, UFT

<https://sistemas.uft.edu.br/ficha/>

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Tocantins**

---

F383c Ferreira, Juvan da Cunha.

O conceito de povo em Santo Agostinho e o seu uso no direito constitucional brasileiro. / Juvan da Cunha Ferreira. – Palmas, TO, 2022.

41 f.

Monografia Graduação - Universidade Federal do Tocantins – Campus Universitário de Palmas - Curso de Direito, 2022.

Orientador: João Rodrigues Portelinha da Silva

1. Santo Agostinho e o Conceito de povo. 2. Direito natural. Direito Positivado.. 3. Idade média e cristianismo. 4. Cristianismo e a era patrística. I. Título

**CDD 340**

---

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS – A reprodução total ou parcial, de qualquer forma ou por qualquer meio deste documento é autorizada desde que citada a fonte. A violação dos direitos do autor (Lei nº 9.610/98) é crime estabelecido pelo artigo 184 do Código Penal.

**Elaborado pelo sistema de geração automática de ficha catalográfica da UFT com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).**

## DEDICATÓRIA

*Dedico este trabalho a Deus pelo forço que me concedeu em trilhar toda a minha trajetória enquanto acadêmico da graduação. A minha mãe Luiza Francisco da Cunha e ao meu pai Douzinho Araújo Ferreira à Universidade Federal do Tocantins pela sua existência e a todo corpo docente em especial ao meu orientador professor Dr. João Rodrigues Portelinha da Silva .*

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço primeiramente ao nosso bondoso DEUS, pelo dom da minha vida e por todas as forças constituídas para vencer as adversidades do caminho. Agradeço eternamente a minha mãe Luiza Francisco da Cunha que foi a força primordial para a conquista da minha graduação, agradeço *Im Memoriam* do meu pai Douzinho Araújo Ferreira por todos os ensinamentos passados para mim que de forma dignos por todas as minhas realizações até aqui. Agradeço especialmente minha amada Universidade Federal do Tocantins, que terei o maior prazer e zelar pelo seu renomado nome em toda minha vida profissional e pessoal. Aos meus amigos e professores desta instituição à minha grande amiga Dra. Jéssica Afonso que me incentivou muito a iniciar os estudos das ciências jurídicas e comemorou comigo à minha aprovação. Ao meu amigo Tiago Oliveira, pessoa que me avisou sobre a minha aprovação no vestibular de direito e em especial ao meu orientador. Professor Dr. João Rodrigues Portelina da Silva.

## RESUMO

O surgimento de uma nação se advém fundamentalmente de uma conjuntura de direitos, normas e costumes. Porém antes da existência de todos esses aspectos sociais, surge o povo. Mas afinas o que é povo? Esse conceito pode aparecer de forma antagônica nas mais diversas fases em que se tem registro do ser humano na terra. Na filosofia medieval Santo Agostinho cunhou esse termo de forma amplamente aceita na sociedade e que surgiu de base para a difusão do cristianismo no mundo de modo que a filosofia cristã fosse propulsora do surgimento do direito positivado em diversas sociedades do ocidente. No que concerne o direito constitucional, observa-se que o mesmo integraliza os valores adquiridos do pensamento cristão, estando os aspectos de intimamente ligados a formação do império católico. Tende seus reflexos absorvidos em boa parte do mundo ocidental no direito positivo da maioria das nações. Foi com base no estudo dos pensadores cristãos que possibilitou a existência estruturada do Brasil. Tomando como base a nossa suprema carta magna de 1988, quando descreve em seu artigo V e VI os direitos fundamentais e sociais do homem, sendo também guiada pela Declaração Universal dos direitos Humanos, percebemos claramente o ponto de vista de se utilizar a fé e a razão torna o ser humano mais passivo a compreender seus aspectos de existência, levando-o ao entendimento da existência de Deus na terra santa e mais propiciado ao respeito aos direitos fundamentais e sociais na terra dos homens, como descreve Santo Agostinho.

**Palavras Chaves:** Direito. Cristianismo. Povo. Constituição. Fé. Razão.

## ABSTRACT

The law of a nation comes from the law of a conjuncture of rights, norms and customs. But before the existence of all these social aspects, the people appear. But after all, what is people? This concept can appear in an antagonistic way in the most diverse phases in which there is a record of human beings on earth. In medieval philosophy Saint coined this term in a widely accepted way and that arose from a basis in the acceptance of the positive Christian society in the world so that Christian philosophy was propelling in several societies of the right of accident. Regarding the law, note that it integrates the acquired values of Christian thought, the constitutional aspects of all linked to the formation of the Catholic empire remain. It has its reflexes accepted in much of the western world in the positive law of most western nations. It was based on the study of thinkers that made possible the construction of Brazil. Based on the supremacy of 18, when we describe in its fundamental rights and being guided by the Universal Declaration of Human Rights, V. makes the human being more passive to understand its aspects of existence, leading him to understand the existence of God holy and more conducive to respect for fundamental and social rights in the land of men, as described by Santo Agostinho.

**Keywords:** Right. Christianity. People. Constitution. Faith. Reason.

<b>1.0</b>	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>12</b>
<b>2.0</b>	Os povos e o Cristianismo.....	<b>14</b>
<b>2.1</b>	O Conceito de Povo.....	<b>15</b>
<b>2.2</b>	O Cristianismo e a Política.....	<b>17</b>
<b>3.0</b>	<b>A PRIMEIRA CONCEPÇÃO DE POVO PARA SANTO AGOSTINHO....</b>	<b>20</b>
<b>4.0</b>	<b>A SEGUNDA CONCEPÇÃO DE POVO PARA SANTO AGOSTINHO.....</b>	<b>22</b>
<b>5.0</b>	<b>OS POVOS E A POLIS.....</b>	<b>23</b>
<b>6.0</b>	<b>OS POVOS E A JUSTIÇA .....</b>	<b>23</b>
<b>7.0</b>	<b>DEUS E A JUSTIÇA .....</b>	<b>24</b>
<b>8.0</b>	<b>OS POVOS E O DIREITO NATURAL.....</b>	<b>27</b>
<b>9.0</b>	<b>OS POVOS E O DIREITO POSITIVADO.....</b>	<b>29</b>
<b>10.</b>	<b>OS POVOS E A CARTA MAGNA .....</b>	<b>34</b>
<b>11</b>	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>40</b>

## INTRODUÇÃO

A idade média é caracterizada dentre outros aspectos pelo poder e influência da igreja católica. Isso aconteceu porque durante esse período havia uma forte descentralização do poder político da Europa. Isto é não havia grandes Estados fortes, mas sim a formação de feudos, na qual cada feudo tinha suas próprias regras, moeda, costumes e jurisdição. Dentro de um mundo tão descentralizado e dividido a igreja católica conseguiu manter seu poder, sua união e relevância para os indivíduos que viviam naquela época. Foi nesse período que a instituição religiosa começou a perceber a importância da filosofia para que consequentemente manter o seu já instaurado poder.

Os membros da igreja começaram a perceber que relacionar a razão com a fé, poderia ser extremamente útil para converter pessoas ao cristianismo e dessa forma atrair mais fiéis para seus templos, principalmente aquelas pessoas que possuem um dotado conhecimento filosófico. Tendo em vista que os dogmas empregados pelo catolicismo seriam provados utilizando suas doutrinas racionais dentro do campo da filosofia, nesse contexto surge a filosofia medieval. Tendo sua primeira fase denominada de *Patrística*, tendo como figura representativa Santo Agostinho.

Santo Agostinho nasceu em Tagaste no norte do continente Africano em 354 d.C onde desde cedo foi incentivado aos estudos, a busca pelo conhecimento e dessa forma passou a estudar filosofia, literatura e retórica, tornando pouco tempo depois um grande professor de retórica bastante conhecido. Entretanto o quanto mais Agostinho se aprofundava em seus estudos mais vazia ele enxergava o movimento catolicista. Diante da existência desse vazio ele começou uma constante investigação em busca da verdade. Ou seja, conhecer a realidade do mundo e saber o porquê das coisas, “o porquê que as coisas são do jeito que é.” Foi então que Agostinho aderiu ao *Maniqueísmo*, uma filosofia religiosa que pregava que o mundo havia se originado através de uma luta travada entre o bem e o mal. Sua adolescência era considerada pagã, tendo em vista que o mesmo não era convertido ao cristianismo. Suas críticas direcionadas ao cristianismo era formada por pensamentos vagos e superficiais. Porém a partir do seu primeiro contato com Santo Ambrósio ele se converte aos ideais cristãos na qual absorve a ideia de que somente através ali o mesmo iria encontrar a verdade.

Com base em seu conhecimento em filosofia certamente influenciado por Platão, Agostinho vai tentar relacionar a *Razão* e a *Fé* para dessa forma trazer uma comprovação

filosófica para os dogmas da igreja e assim mostrar para os pagãos o verdadeiro caminho para encontrar a verdade. Como exemplo disso temos a explicação lógica e racional que ele buscou

dar para o livre arbítrio e a relação entre o bem e o mal. Tendo em vista que muitas pessoas se afastavam da igreja pelo seguinte questionamento “*Se Deus criou tudo, e ele é bom, porque que ele criou o mal?*” No entanto Agostinho argumenta que “*Deus não criou o mal*” e que a maldade é simplesmente a ausência do bem. Onde o bem não está nos julgamos estar a maldade. Porém a maldade não existe, porém, relacionar isso com a luz onde não há luz a escuridão. Porém a escuridão não existe é simplesmente a ausência do que chamamos de luz. Onde o bem não estiver o mal acaba se proliferando. Dessa forma, podemos adentrar na explicação do livre arbítrio.

Para Santo Agostinho Deus deu a liberdade para o homem fazer o que bem entendesse em sua casa que a terra “*o jardim*”. Porém lhe deu as *instruções* para qual caminho elas deveriam seguir. Se o indivíduo não seguir esse caminho a escolha é própria. Essa liberdade pode fazer com que os indivíduos cometam arbitrariedades na sua caminhada a responsabilidade por completo é do próprio indivíduo que de maneira dolosa cometeu tal ato e não de Deus, da igreja e da religião. O livre arbítrio de certa de forma tira a responsabilidade de Deus e sujeito o homem às condutas positivadas instauradas pelo seu semelhante.

Platão buscava entender a origem do conhecimento, como o ser humano enxerga o mundo, como ele conhece a realidade, pois ele dizia que existia dois mundos: *O mundo sensível* e *o mundo inteligível*. O mundo sensível é aquele baseado nas sensações do indivíduo e que não se baseia na razão, já o mundo inteligível é aquele que oferecia o conhecimento com base na razão. Com base nesse pensamento Santo Agostinho cristianiza as ideias de Platão. Para ele *o mundo sensível é o reino dos homens e o mundo inteligível é o reino dos céus*. Se para Platão só é possível atingir o mundo inteligível por meio da razão, para Agostinho só é possível alcançá-los se convertendo e se entregando a Deus. Pois para o mesmo conhecer o mundo ao seu redor, não basta usar os sentidos e a razão, há qual ele denomina razão interior ou natural é necessário que se tenha uma razão superior e essa razão superior está em Deus. Nesse sentido uma pessoa sozinha consegue alcançar de maneira solitária somente a razão interior ou natural, para ir além disso precisa-se de Deus, pois é *Ele* que ilumina as pessoas para que elas encontrem verdades eternas.

Essa teoria de Agostinho, ficou conhecida como a “*Teoria da Iluminação*”. Outro ponto importante na filosofia de Santo Agostinho é sobre o *amor*. Para ele o amor que

buscamos aquino reino dos homens é um “amor imperfeito”. O perfeito e verdadeiro amor, só encontramos em Deus. Isso explica o vazio circunstancial que existia em seu interior antes de se converter

ao cristianismo. Por isso ele explica que antes de sua conversão, sua busca era constante por coisas finitas, tornando o sentido de sua vida algo em vão. Um bom exemplo que ele traz é quando se *“toma água salgada na tentativa de matar a sede, o que vai lhe causar ainda mais sede”*. Comparando esse vazio que ele sentia e que muitos sentem no mundo finito e imperfeito que muitas das vezes é preenchido com coisas que sempre serão vazias, sentimento infinito que só poderá ser preenchido com algo infinito que é Deus.

## 2 Os povos e o Cristianismo

O cristianismo originou-se do povo judeu, num tempo em que este último fazia parte do Império Romano. O povo judeu era um grupo étnico, cujos membros estavam vinculados uns aos outros por vínculo de sangue. Abraão representa a grandeza futura do povo de Israel. Yahweh prometera a Abraão uma nação com um povo cheio de prosperidade, alegria, dignidade e felicidade, desde que este povo cumpra o pacto feito entre Yahweh e o próprio Abraão: “Quanto a mim, será contigo a minha aliança. Serás pai de numerosas nações, e reis procederão de ti” (Gênesis, 17,4-6). Por outro lado, além do vínculo de sangue outro vínculo assegura a unidade dos filhos de Israel: a circuncisão. Há descendentes de Abraão que não fazem parte do povo de Deus, e nem todos os que fazem parte desse povo descendem de Abraão, conforme fica bem evidente nos textos do pentateuco, por exemplo, Gênesis, 17,12-14 e 27; para Etienne Gilson:

O povo judeu tomou-se povo no dia em que foi possível a gregar-se a ele submetendo-se a ritos e participando de um culto, ainda que não se fosse descendente de Abraão. Assim, desde a origem, o povo de Deus se apresenta como uma sociedade religiosa, recrutada de preferência numa certa raça mas não se confundindo com ela. (GILSON, 2013, 179).

É com Moisés que Yahweh fará um novo pacto, prometendo-lhe libertar os hebreus da servidão egípcia, pois os faraós escravizavam e oprimiam o povo eleito de Deus. Já conhecendo e vendo o sofrimento do seu povo fez um pacto com Moisés: “Tomar-vos-ei por meu povo, e serei vosso Deus” (Êxodo, 6, 7). Neste pacto, no entanto, estão excluídos todos os outros povos como são excluídos todos os outros deuses. Logo, o povo eleito só terá um único Deus verdadeiro, que é criador de todas as coisas que existem na terra. Segundo Gilson, esse

modelo de pacto entre Javé e Moisés, excluindo outros povos e também os falsos deuses tende a constituir numa sociedade de teocracia (GILSON, 2013, 180).

## 2.1 O Conceito de povo

O conceito de *povo* foi analisado pela patrística num sentido tipicamente religioso e esse *povo* era considerado como conjunto dos filhos de Deus que têm por fundador, totalmente espiritual, Jesus Cristo e compreendia os redimidos de todas as raças, sem nenhuma discriminação social, política e racial.

Este *povo* encontra sua unidade na Igreja, apesar das diferenças de origem, como afirma o Pastor de Hermas:

Essa grande árvore que cobre planícies, montanhas e toda a terra é a lei de Deus dada ao mundo inteiro e essa lei é o Filho de Deus anunciado até os confins da terra. Os povos que se encontram debaixo da árvore são aqueles que ouviram o anúncio e creram. O anjo grande e glorioso é Miguel, que tem o poder sobre esse povo e o governa<sup>1</sup>(Pastor de Hermas, 1995,237).

Sabe-se que esse *povo* tem por pátria o mundo e não uma nação em particular, como afirma com ênfase e exatidão Tertuliano, mostrando que os cristãos são pessoas que constituem um povo que tem por pátria o mundo e não um país particular. Tertuliano tenta convencer as autoridades romanas a desistirem das suas perseguições aos cristãos. Após vários argumentos jurídicos, ele demonstra que as acusações feitas aos cristãos atingem antes aos gentios e a seus falsos deuses. Afirma que os cristãos sempre se comportavam como bons cidadãos, embora se recusassem a oferecer sacrifícios aos falsos deuses (TERTULIANO, Apologia, 38,3). Assim sendo, o conceito religioso de *povo cristão* é diferente do conceito de *populus romanus* e surgiu exatamente em declarada oposição à interpretação política e nacionalista que o judaísmo tinha dado ao *povo eleito*, como fica bem evidente nas epístolas de Barnabé:

Vejam os agora qual é o povo que recebe a herança. Se este, ou se o primeiro. E a aliança é para nós ou para aqueles. Escutai, então, o que diz a Escritura a respeito do povo: “Isaac reza va pela sua mulher Rebeca, que era estéril, e ela concebeu”. Depois: “Rebeca saiu para consultar o Senhor, e o Senhor lhe disse: Há duas nações em teu

<sup>1</sup> O Pastor de Hermas, 1995, p.237. É uma obra que até o momento, predomina entre os estudiosos, a opinião que se considera o Pastor de Hermas obra surgida por volta do ano 150 d. C. Para os seus tradutores e comentadores, O Pastor de Hermas coloca a Igreja como uma instituição necessária para a salvação do homem, pois ela é a primeira de todas as criaturas (Visão, II, 8,1). Tudo foi criado por causa da Igreja. Todas as visões e símbolos representam a Igreja dos escolhidos e predestinados, da Igreja triunfante (Visão, II, 4.1 e III, 3-5). A Igreja, enquanto, está no mundo, ela está sempre em construção, aguardando sua perfeição final até o último dia. A penitência e, assim, a base e o centro da doutrina de Hermes. Para torná-la eficiente, é preciso cumprir os mandamentos do Senhor. No setor das ações, Hermas chama a atenção para o grande valor do jejum, do celibato e do martírio. Cf. Padres Apostólicos: introdução e notas explicativas Roque Frangiotti; Tradução Ivo Stomiolo; Euclides M. Balancin, São Paulo, Paulus, 1995, (Patrística). P.166-169.

seio e dois povos em tua sentranhas. Um povo domina rá o outro, e o mais velho servirá ao mais jovem<sup>2</sup> (Carta de Barnabé, 1995,306-307).

É bem provável que a perseguição contra os cristãos no Império Romano tenha ocorrido entre o final de 62 e início de 63 da era cristã. Todavia, esta mudança de atitude por parte dos romanos não só foi contra os cristãos, mas também contra outras modalidades religiosas ou filosofia de vida, por exemplo, Nero perseguiu os membros estóicos da classe dirigente romana foram julgados e condenados em 63-65 da era cristã, um pouco depois das perseguições aos cristãos. Além disso, o próprio Nero tenta incriminar os cristãos pelo incêndio de Roma. O historiador Tácito é o único autor a conectar os cristãos com o grande incêndio de Roma no verão de 64, nesse sentido, ele nos relata:

Assim Nero, para desviar as suspeitas, procurou achar culpados, e castigou com as penas mais horrorosas a certos homens que, já dantes odiados por seus crimes, o vulgo chamava cristãos. O autor deste seu nome foi Cristo, que no governo de Tibério foi condenado ao último suplício pelo procurador Pôncio Pilatos. A sua pernicioso superstição, que até ali tinha estado reprimida, já tornava de novo a grassar não só por toda a Judéia, origem do mal, mas até dentro de Roma, aonde todas as atrocidades do universo, e tudo quanto há de mais vergonhoso vem enfim acumular-se, e sempre acham acolhimento. Em primeiro lugar se prenderam os que confessavam ser cristão, e depois pelas denúncias destes uma multidão inumerável, os quais todos não tanto foram convencidos de haverem tido parte no incêndio como de serem os inimigos do gênero humano. O suplício destes miseráveis foi ainda acompanhado de insultos, porque ou os cobriram com peles de animais ferozes para serem devorados pelos cães, ou foram crucificados, ou os queimaram de noite para serem como de archotes e tochas ao público (TACITO, Anais 15.44. p.408-409).

Por outro lado, Tácito não está bem convencido de tal fato. Ele está convencido de que os cristãos são culpados de pernicioso superstição e de odiarem o gênero humano (CHEVITARESE, 2006, 165).

Para Chevitarese, Suetônio não faz qualquer associação entre o incêndio de Roma e o início da perseguição aos cristãos. Ele acusa Nero (NERO 38:1-3) de ter colocado fogo na cidade e também de começar a perseguir os cristãos. Além disso, Suetônio (NERO 16:2) se

<sup>2</sup> Carta de Barnabé, 1995, p. 306-307. Para os estudiosos da patrística, a Carta de Barnabé nos leva a crer que tenha sido datada a sua composição a partir do final do século I até meados do século II (de 100 a 150 d.C.). O autor serviu-se de recurso muito usado na época: recorrer ao gênero epistolar para transmitir uma doutrina, uma mensagem. No caso, trata-se de um compêndio de teologia dogmática e moral redigido em forma de carta. Cristo é o Senhor; enquanto Moisés é tão-somente um servidor (4,8). Os textos revelam a fé do autor na divindade do filho de Deus, em sua encarnação e na redenção que ele traz ao mundo (5, 1.5). O autor designa o pai como “o Senhor do universo” (21,5). Ele introduz pela primeira vez, na exegese cristã, o próprio Filho criando, com o pai, o homem à “imagem e semelhança de Deus” (5,6 -7.10;6, 12.3). E é na cristologia que se encontra sua maior originalidade. A vida do cristão aparece na carta inteiramente dependente de Cristo. Para os especialistas a ausência completa de referência ao Logos, em relação a Cristo, é um indício de que a carta não foi redigida no ambiente Alexandrino. Por fim, o autor polemiza duramente contra os judeus. Cf. Padres Apostólicos. P. 278-282.

refere aos cristãos como sendo perseguido e a razão de fato se refere a outras medidas, ou seja, o instituto para salvaguardar a moral e a ordem pública (CHEVITARESE, 2006, 166). Logo, a acusação aos cristãos se restringe ao superstitio, isto é, os cristãos são acusados de praticar uma nova e maléfica superstição (*superitionis novae et maleficae*). Nesse sentido, os autores cristãos (Melitão, in: Eusébio. História Eclesiástica 4. 26:9; Tertuliano. Ad Nationes 1.7:15-14; Apologética 5:1; lactância. De Mortibus Persecutorum 2:6) associa Nero como sendo o primeiro perseguidor dos cristãos. Portanto, nenhum desses autores menciona o incêndio de Roma como uma possível razão para a perseguição. Logo, fica evidente que a motivação foi fundamentalmente religiosa. Pois, Nero simplesmente desejava encontrar um bode expiatório para incriminá-lo, afastando os rumores de que seria responsável pelo incêndio que havia consumido Roma (CHEVITARESE, 2006, p.166).

A acusação imposta por Nero aos cristãos, estes, no entanto, não se submetiam aos deuses, nem ofereciam oferendas e nem sacrifícios, logo faziam duras críticas aos deuses politeístas, tornaram-se candidatos perfeitos a bode expiatório e presumíveis incendiários perante os olhos das autoridades romanas. É com Nero que a acusação de superstício ilícita começa a ser aplicada com todo o rigor contra os cristãos, levando-os às barras dos tribunais. É nesse contexto que os cristãos vão ser vistos como um novo grupo religioso separado do judaísmo, sendo-lhes atribuído à pecha de pertencerem a uma nova e pernicioso superstição, pois criticam os deuses, as deusas, não adoram a pessoa do imperador como também recusam algumas atividades típicas de gestão do governo.

Para Tito Lívio, no seu livro sobre a História de Roma, quando se voltava ao passado romano a partir do século de Augusto, acreditava que o sucesso dos romanos na conquista do mundo deve-se a um escrupuloso cuidado nas relações com os deuses. Além disso, os deuses romanos estavam sempre presentes, não somente como estátuas em seus templos, mas nas ruas, nos jogos, nas ocasiões públicas nos eventos especiais. Logo, os deuses romanos eram considerados cidadãos, participando de seus triunfos e derrotas e de seus rituais. Certamente, todas as ações importantes do Estado envolviam rituais, tanto em forma de auspícios como de sacrifícios; uma vitória, por exemplo, era celebrada por uma procissão, o triunfo, no qual o exército e seu general desfilava pela cidade para sacrificar a Júpiter no Capitólio; e o Estado definia suas relações com os cidadãos divinos por juramento regulares em que se prometiam recompensas em troca de apoio divino (ROSA, 2006, 141).

## **2.2 O Cristianismo e a política**

Na vida do Império Romano, sem dúvida, a religião encontrava-se profundamente envolvida na vida política romana em todos os períodos. Os rituais, que são elementos essenciais constitutivos de uma forma elementar de uma religião, estavam intimamente ligados com as demais atividades de guerra e paz. Assim, por exemplo, a aprovação de uma lei ou a eleição de um magistrado eram atos que envolviam a tomada dos auspícios; a validade destes auspícios eram jurisdição dos áugures, responsáveis pelo sistema especial de regras que os controlava, o *ius augurale*. Assim sendo, o povo romano era muito religioso e conhecia as suas divindades e fazia sacrifícios para honrá-las e agradecê-las com o objetivo de manter e assegurar a ordem e a paz entre si. Nesse sentido, Rosa nos relata:

De fato, a religião era uma das expressões, e das mais visíveis, da ideologia da elite romana, de suas técnicas de manutenção e, ou limitação do poder de indivíduos e de grupos políticos. Ao mesmo tempo, eram os rituais que garantia as relações entre os dois grupos, homens e deuses. Garantir os ritos representava a certeza da manutenção da sociedade como a queria: ordenada e segura. Ao respeitar as regras de comportamento, como o respeito aos deuses, sobretudo em seus espaços, ao curvar-se sob autoridade dos rituais, o cidadão garantia a ordem social, e a *pax deorum* e as práticas que acarretavam a transgressão à ordem vigente podiam levar a sociedade ao caos e à desagregação. A concórdia entre homens e deuses é a garantia da ordem romana (ROSA, 2006, 145- 146).

O termo *povo* manifesta-se familiar nos escritos de Agostinho que, frequentemente, usava-o no significado espiritual tradicional. Em particular no seu livro *A verdadeira religião*, Agostinho mostra-nos o conceito de *povo*, fazendo descrição das idades do homem e das idades da humanidade. Sobre o homem velho, exterior e terreno, afirma:

Eis a vida do homem que vive conforme o corpo e deixa-se prender pela cobiça das coisas temporais. É o chamado homem velho e exterior, o homem terreno. Mesmo que tenha o que o vulgo chama de felicidade, vivendo em cidade terrena bem organizada, sob o governo de reis ou chefes, regida por leis ou por tudo de bom ao mesmo tempo. Aliás sem isso, um povo não pode se organizar como deve, mesmo, se só tem objetivos terrestres. Na verdade, todo homem possui certa medida de beleza. ( ). Outros, porém tendo necessariamente começado por aí, renascem interiormente, mortificam-se, eliminam, por seu crescimento na sabedoria, tudo o que resta do homem velho. Apegando-se estreitamente às leis divinas, esperam para depois da morte visível a renovação integral. Esse é o chamado homem novo, interior e celestial (De vera rel., 26.48).

Agostinho faz uma comparação entre o homem velho e o homem novo, afirmando que o fim do homem velho é a morte, enquanto para o homem novo é a vida eterna. Esse homem velho encontra-se amarrado ao pecado,. Sobre já o homem novo promove a justiça o processo evolutivo da idade da humanidade, Agostinho faz duas divisões da humanidade:

Uma constituída pela multidão dos ímpios que trazem impressa a imagem do homem terreno desde o início dos tempos até o seu fim. A outra classe é formada pelas gerações de um povo consagrado ao único Deus. De Adão a João Batista, conduziu Deus a vida do homem terreno sob certa justiça servil. Sua história chama-se Antigo Testamento, sob a promessa de um reino temporal. Mas toda essa história, no seu conjunto, nada mais é do que a imagem do novo povo do Novo Testamento, ao qualé prometido o reino dos céus. A vida desse povo, na fase temporal, vai da vinda do Senhor à humildade, até a sua volta à glória, no dia do juízo (De vera rel.,28.51).

Essa afirmação de Agostinho sobre o conceito de *povo* mostra uma primeira ideia clara que existe no *De Civitate Dei*. Porém, nesta última obra ele discute de modo explícito a própria definição de *povo* justamente na sua acepção política, colocando-a em confronto com o conceito de justiça.

Agostinho, no *De Civitate Dei*, desenvolve o conceito de *povo* numa visão totalmente dualística que se manifesta tanto em um dualismo exterior, material, quanto em um dualismo interior, espiritual. Do ponto de vista exterior, a discussão é conduzida em dois tempos perfeitamente distintos. O argumento é enfrentado primeiramente no livro II (cap. 21) e depois no livro XIX (caps. 21-24).

Do ponto de vista interior, não é difícil prever dois temas: um claramente *apologético*, outro mais *especulativo*. Estes dois temas, não sendo claramente separáveis, coincidem mais ou menos com dois tempos. O primeiro tempo é chamado *apologético*, o segundo, *especulativo*. Um emaranhado de motivos *apologéticos e especulativos* faz parte da característica essencial não só do *De Civitate Dei* como de toda a obra agostiniana.

Os primeiros cinco livros do *De Civitate Dei* são dedicados à refutação da tese pagã que atribuía à difusão do cristianismo a decadência político-social de Roma. Isso, sem dúvida, teria sido a causa eficiente da decadência política de Roma, além do caráter não cívico da doutrina cristã. Isso é uma explicação mítica, evidentemente, mas nem por isso menos tenazmente sustentada e menos eficaz em um povo no qual era ainda forte a influência pagã. Agostinho, com a sua sabedoria lógica, naturalmente afasta a acusação, refuta o mito e oferece uma explicação do fenômeno com uma rigidez lógica moralista, mostrando que a decadência política de Roma está ligada à sua própria decadência moral, anterior ao próprio nascimento de Cristo, que já fora denunciada e alertada com muito rigor de autoridade por historiadores e pensadores pagãos.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Nos primeiros cinco livros do *De Civitate Dei*, Agostinho mostra com bastante clareza que a decadência do Império Romano não foi por causa do advento do cristianismo, mas foi por causa da ação e da vivência corrupta e injusta dos representantes do Estado. Agostinho faz referência a historiadores e pensadores pagãos como Cícero, Lucrécio, Virgílio, Lucano, Lucílio Balbo, Horácio, Tito Lívio, Tácito. Todos pensadores, segundo ele, tinham uma tese em comum que a decadência do Império Romano só seria possível por causa da sua própria imoralidade e na convivência pública, familiar, cultural e religiosa.

Neste contexto claramente *apologético*, insere-se, de verdade, o primeiro tempo da discussão sobre o conceito de *povo*. Agostinho, com o intuito de refutar as acusações pagãs, usou as ideias do pensador romano Cícero, que tinha uma filosofia moralista. Ele fazia, sem piedade, severa crítica da sociedade e do mundo político do seu tempo. Cícero, em sua obra *Da República*, através da boca de Cipião, afirma que a república romana, com os vícios e a imoralidade de seus membros, é república só de nome: “A república romana subsiste por causa de seus antigos e de seus heróis antigos por causa de nossos vícios, não por casualidade, da república nos fica o nome apenas, pois na realidade tempo faz que a perdemos” (De civ. Dei, II,21 e CICERO, De Rep., V, 1).

Cícero chegou a uma definição de *povo* nestes termos: “não ser toda concorrência multitudinária, mas associação baseada no consenso do direito e na comunidade de interesses” (CÍCERO, De Rep., III). Esta definição de povo tem como elemento essencial o *direito consensual*, isto é, a aceitação por parte de todos os associados de uma ordem jurídica comum. Essa sua concepção jurídica Cícero não faz nenhuma referência à pura e simples aceitação de uma ordem jurídica, positiva-eficaz, como faria um jurista moderno, bem como à aceitação de uma ordem justa, em contraste com o reino da injustiça nos relacionamentos sociais. Cícero afirma que onde não reina a justiça não há *povo* e, muito menos, república, porque essa, como ele sempre declara, é *res populi* (coisa do povo). Nesta linha de raciocínio, Agostinho, através do pensamento de Cícero, chegou a um resultado lógico sobre o Estado romano que era decaído, a ponto de não ser reconhecível nos moldes do termo filosófico como Estado, mesmo antes que a pregação de Cristo pudesse arruinar-lhe as bases. Assim, Agostinho atreve-se a afirmar explicitamente:

A república romana, segundo seus mais competentes autores, já muito antes do advento de Cristo se tornara dissolutíssima e péssima ou, melhor dizer, inexistente e de todo em todo perdida, por causa de seus depravadíssimos costumes.<sup>4</sup>

### 3.0 A primeira concepção de povo para Santo Agostinho

Fica evidente que Agostinho não se contenta com essa definição de *povo* de Cícero. Agostinho, fechando esse primeiro tempo, em que as indagações e os objetivos ultrapassam os interesses apologéticos, sente a necessidade de tirar consequências bem mais radicais da definição de *povo* apresentada por Cícero. Para Agostinho, não somente no período de

---

<sup>4</sup> Agostinho, *De Civitate Dei*, II, 22: “Iam longe Christi adventum [respublica] pessima ac flagitiosissima facta erat: imo vero nulla erat, atque omnino perierat perditissimis moribus”.

decadência das guerras civis, como afirmava Cícero, mas verdadeiramente nunca a república romana foi propriamente um verdadeiro Estado, porque não foi exercida a prática da verdadeira justiça, pois, esta, pressupõe como soberano e senhor da história, Jesus Cristo.

Qual seria a verdadeira justiça para Agostinho? Essa pergunta recebe uma resposta indireta, cujo significado é evidente: “verdadeira justiça existe apenas na república cujo fundadore governo é Cristo”.<sup>5</sup> Portanto, deveria ter direito ao nome de povo só a sociedade dos bons, dos bem-aventurados de ação e de fato e dos justos que edificam uma cidade justa e fraterna para todos os homens. Neste sentido, o conceito de *povo* é antecipado por um desenvolvimento que, em seguida, pode ser tratado como tema apologético. O requisito essencial do *povo* é a justiça e está só chega mediante a passagem da justiça à justiça verdadeira, a redução de qualquer comunidade social à única comunidade místico-religiosa, ao contrário da comunidade ultratemporal dos bem-aventurados.

De fato, Agostinho deixa entender que a formulação do seu conceito de *povo* pode ter um significado diferente daquele conceito formulado por Cícero. Com efeito, Agostinho afirma que, em suas bases, também o Estado romano, a seu modo, foi república (*respublica fuit*). Percebe-se nitidamente uma separação entre *povo* e *justiça* (*populus et iustitia*), (De civ. Dei, II,22) uma possível distinção entre o plano da realidade social e o plano dos valores e um repúdio à concepção mística, já descrita. Com essa nova abertura para novos horizontes filosóficos, fica determinada a superação da tentativa apologética. Entretanto, fecha-se o primeiro tempo da discussão sobre o conceito de *povo*.

Agora, Agostinho retoma a questão no *De Civitate Dei*, no livro XIX (caps. 21-24). Este é um dos livros políticos mais importantes de Agostinho. Nele, discute-se o problema do *fim* das *duas cidades*, *fim* que, no caso da cidade celeste, concretiza-se na verdadeira paz, a qual coincide com a vida ou bem-aventurança eternas. E sobre a justiça, Agostinho é taxativo, ou seja, diz que ela consiste em dar a cada um o que é seu. Por isso, há uma justa ordem na natureza, na qual a alma está submetida a Deus, a carne, à alma, a alma e a carne, a Deus. Além disso, Jerusalém significa visão de paz celestial, enquanto Babilônia quer dizer a paz temporal comum aos bons e aos maus (De civ. Dei, XIX,4). Agostinho chega a um resultado puro de caráter místico-religioso, no qual se posiciona com a análise do reino eterno e do mundo temporal. Neste sentido, toma uma posição de avaliação de ideias políticas para estabelecer quais são a

---

<sup>5</sup> Encontra-se uma resposta bem mais explícita em uma de suas notáveis cartas: “est plane ille summus Deus vera iustitia, vel ille verus Deus summa iustitia” (Ep. 120, 4,19).

verdadeira paz e a verdadeira política. Sente a necessidade de saber quais seriam os valores que a paz e a concórdia teriam no viver social, como expressão de ser do *povo*.

A reavaliação, neste contexto, da questão enfrentada no plano apologético, no livro II do *De Civitate Dei*, tem porém sua plena justificação lógica. Não se trata mais de defender o cristianismo da acusação pagã de ser o responsável pela desagregação política do Império Romano. Agora, há uma articulação para explicar a relação entre vida terrena e vida espiritual, entre a finalidade política e a finalidade religiosa. Passa-se da *apologia* para a *teoria*. Por outro lado, como já foi dito, também aqui, no âmbito do tema *especulativo*, apresenta-se um novo dualismo.

#### **4.0 A segunda concepção de povo para Santo Agostinho**

O segundo tempo da investigação agostiniana sobre o conceito de *povo* tem início com o que já foi analisado no primeiro tempo do tema apologético. Foi aceita a tese de Cícero, segundo a qual onde não há justiça, não há *povo*. Essa foi uma aceitação provisória, mas suficiente para aquela situação e para aquele fim determinante que tinha como objetivo último a refutação da acusação pagã sobre o cristianismo. Além disso, foi afirmado que a verdadeira justiça só se encontra em Cristo, portanto na cidade de Deus. Essa afirmação teve a finalidade de satisfazer a consciência cristã que era familiar à identificação da justiça com Deus e de Deus com a justiça.

Agostinho, depois de afirmar que a verdadeira justiça só é possível concebê-la na cidade de Deus, propõe-se a justificar tudo aquilo que, antes, simplesmente, limitava-se a afirmar. Para fazer isso, sem dúvida, ele recorre ao conceito mais comum e mais válido de justiça: “*Iustitia porro ea virtus est, quae sua cuique distribuit*” (*De civ. Dei*, XIX, 21).

Este conceito de justiça está ligado perfeitamente com o sentido da tradição do pensamento clássico e, em particular, com o conceito aristotélico que também tem ressonância no conceito formulado por Cícero. Aristóteles definia a justiça nestes termos:

Justiça é uma espécie de meio-termo, porém não no mesmo sentido que as outras virtudes, e sim porque se relaciona com uma ou quantidade intermediária. Ela é aquilo em virtude do qual se diz que o homem justo pratica, por escolha própria, o que é justo, e que distribui, seja entre si mesmo e um outro, seja entre dois outros, não de maneira a dar mais do que convém a si mesmo e menos ao seu próximo (e inversamente, no relativo ao que não convém), mas de maneira a dar o que é igual de acordo com a proporção; e da mesma forma quando se trata de distribuir entre duas outras pessoas (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômacos*, L. V).

Nesse sentido, para Aristóteles o homem é um animal racional e político por natureza, atingindo a sua plenitude na comunidade, ou seja, vivendo em sociedade. O homem não é virtuoso para si mesmo, ninguém é feliz sozinho; o ser humano solitário é algo inexplicável, sendo um ser inexistente, pois podese um “deus” ou uma “besta” (ARISTÓTELES, A Política, L. I,2) Todavia, o homem está fadado a viver em sociedade, vivendo e praticando as virtudes e, principalmente, a justiça, pois, esta é a mais bela de todas as virtudes. Além disso, o homem justo e probo é, portanto o respeitador da lei, enquanto o injusto é aquele homem sem lei, não é capaz de obedecê-la, pois não vive e nem pratica a justiça.

### 5.0. Os povos e as Polis

A finalidade da polis é a vida segundo as virtudes e a justiça, logo o fim da política é o bem propriamente humano, os cidadãos devem fazer ações virtuosas e justas, pois os homens não se associam somente em vista da existência material, mas sobretudo em vista da vida feliz; e nem se associam para formar uma simples aliança defensiva contra a injustiça, mas pelo contrário, a polis é a comunidade de famílias e aldeias reunidas numa vida perfeita e independente, vivendo conforme a felicidade e a virtude. Para Aristóteles: “A comunidade política existe para a realização do bem e não apenas para viver em sociedade” (ARISTÓTELES, A Política, L. III,9).

Conclui-se que para Aristóteles, a vida feliz, para o indivíduo e para a comunidade, é aquela que é acompanhada pela virtude e seguida de suficiente quantidade de bens externos, porque é impossível, ou pelo menos muito penoso fazer boas ações quando se está desprovido de recursos materiais, logo um mendigo não consegue ser totalmente feliz, pois é carente de bens materiais não lhe proporcionando uma vida de alegria e gozo de tais recursos materiais (ARISTÓTELES, A Política, L.VII,1). Sendo assim, é preciso colocar em comum a prática das virtudes que vão originar a polis. Somente o homem exprime os sentimentos do bom e do mal, do justo e do injusto e das noções morais; a comunhão destes sentimentos gera a família e a polis (ARISTÓTELES, A Política, L. I,2). Um povo sábio e racional encontra o seu meio de equilíbrio na comunhão e na partilha cotidiana da justiça. Ela faz o homem ser mais bonito, mais competente e responsável para a vida pública e privada da própria sociedade, visando o bem para todos os seus membros.

Esse conceito leigo de justiça que aparece em Cícero nas suas obras *De Natura deorum* III, 38 e *Da República*, III, 18, Agostinho refere-o necessariamente a Deus, porque o homem não dá a qualquer um aquilo que subtrai ao verdadeiro Deus (De civ. Dei, XIX,4). Por outro

lado, é considerado injusto aquele que rouba um bem do seu dono, pois o homem que pratica o furto, o roubo, o latrocínio e demais crimes tipificados pelo ordenamento jurídico estará sendo uma pessoa injusta com a sua conduta ilícita, violando o bem do verdadeiro titular, como também exercendo uma violência contra a própria comunidade e também violando os preceitos da Palavra de Deus.

## 6.0. Os povos e a justiça

Um conceito de justiça de simples natureza formal, como é aquele clássico seguido por Agostinho, pode encontrar firmeza somente com referência a uma ordem que estabeleça de maneira inconfundível qual seja o *seu* de cada um, superando o relativismo das opiniões. Mas, por sua vez, esta ordem pode oferecer garantia de valor. Isso, se a justiça tem que ser compreendida como critério axiológico de juízo das instituições e dos comportamentos imersos na relatividade da história, não como consequência deles. Ela deve ser a expressão do absoluto, ou seja, do *Sumo Bem*, portanto, a justiça formal pressupõe ordem e esta, por sua vez, pressupõe Deus (De civ. Dei, XIX,4).

Agostinho, ao inserir essa exigência de justiça para Deus, não o faz no plano meramente teológico, mas num plano de exigência metafísica que parece ser válido, segundo ele, não só para o pensamento cristão, iluminado pela fé, como também para o da pura razão. Fica bem evidente que Agostinho já tivera conhecimento dos ensinamentos de Platão, que afirmava: “Deus é a medida de todas as coisas” (Platão, As Leis, IV). Como também no texto do *Teeteto*, cujo enunciado da fuga do mundo para assemelhar-se àquele Deus que “é justíssimo”, como fim último da vida moral (PLATÃO, Teeteto, 716c).

Pelo desenvolvimento dos estudos posteriores de Agostinho, principalmente escritos que dizem respeito a Plotino, essa doutrina platônica de justiça tornou-se ainda mais fácil de ser assimilada pelo cristianismo. Basta recordar aquela passagem das *Enéadas*, em que se diz que é pela justiça que se dirige o próprio ato humano através do Espírito:

A verdadeira justiça em si é precisamente a da unidade para consigo mesma? na qual não há outro e ainda outro: assim, a justiça superior da alma é a atividade orientada para o intelecto, a temperança é a versão de seu interior para o intelecto, e a coragem é a impenetrabilidade de conforme à assemelhaça o à quilo pa ra o qua lolha , que é impenetrável por natureza, ao passo que a alma o é a partir da virtude, a fim de não coafetar-se com seu conviva inferior (PLOTINO, Enéadas, I,2,6).

Agostinho como também era um grande estudioso dos escritos de Cícero, que afirma ser a lei da natureza, ou seja, a justiça, a expressão da soberania da vontade de Deus, (CÍCERO, Da Rep., III, 22) englobando também a piedade (CÍCERO, Da Rep., I, 41).

## 7.0. Deus e a justiça dos homens

A apologética agostiniana fica clara, quando ela faz retornar a justiça a Deus, conforme se pode ler na conclusão dos dez primeiros livros da obra *De Civitate Dei*. Agostinho conclui que o verdadeiro Deus não pode ser senão o Deus de Abraão e dos profetas, o Deus único revelado pelas escrituras, presente, todavia, desde sempre, na consciência humana e confessado pelos próprios pagãos, sob o véu dos mitos, ou através das instituições metafísicas dos filósofos (De civ. Dei, X, 32).

Agostinho, depois de manter uma argumentação apologética em favor dos cristãos, de concordar, em certa altura, com Cícero, sobre o conceito de *povo*, de dizer que a verdadeira justiça só se encontra em Cristo, passa do plano místico-religioso para o plano racional, no qual analisa a justiça com os pensadores clássicos, como Platão, Aristóteles e Plotino. Ele ainda tenta extrair uma conclusão do cap. 23 do livro XIX do *De Civitate Dei*, que mostra que onde não existe semelhante justiça não existe tampouco a congregação de homens, fundada sobre direitos reconhecidos e comunidade de interesses. E, se isso não existe, não existe verdadeiramente povo. Por conseguinte, não existe tampouco república, porque onde não há *povo* não há “coisa do *povo*” (De civ. Dei, XIX, 23).

Depois do que foi dito acerca de tudo o que examinamos, fica bem evidente que não existe povo sem justiça, que não existe justiça senão obedecendo a Deus. Só é *povo* a associação que tende a obedecer a Deus. A estrutura política para Agostinho encontra o seu fundamento essencial e sua existência no sumo princípio metafísico, ou seja, no plano religioso.

A passagem do princípio metafísico ao religioso não foi arbitrária em Agostinho, com relação à postura de Cícero, uma vez que ele estava convencido de haver dado exaustivas justificações no curso dos dez primeiros livros do *De Civitate Dei*. Iluminado pela fé, Agostinho diz que fez um procedimento demonstrativo e rigorosamente racional, embora esse conceito metafísico de povo já estivesse implícito em Cícero e nos clássicos.

Agostinho, com essa nova argumentação, acaba de inserir uma base política cristã, política de virtude e de fé, conforme a natureza peculiar do *povo de Deus*, cujos fins, de simples natureza ético-religiosa, eram ordenados aos fins políticos. Para manter essa justificativa, ele chega a demonstrar a identidade no sentido de semelhança entre a justiça do indivíduo e a do *povo*, reduzindo uma à outra:

E, se no homem individualmente considerado não há justiça alguma, que justiça pode haver em associação de homens composta de indivíduos semelhantes. Onde não existe semelhante justiça não existe congregação de homens, fundada sobre direitos reconhecidos e comunidade de interesses (De civ. Dei, XIX, 21 e 23).

Depois de concordar com a definição ciceroniana de *povo* que foi defendida no livro II, cap. 21, Agostinho rejeita, agora, essa concepção, criando uma nova definição. Essa nova concepção tem início no livro XIX, 24:

O povo é o conjunto de seres racionais associados pela concorde comunidade de objetos amados, é preciso, para saber o que é cada povo, examinar os objetos de seu amor. Não obstante, seja qual for seu amor, se não é o conjunto de animais desprovidos de razão, mas de seres racionais, ligados pela concorde comunhão de objetos amados, pode, sem absurdo algum, chamar-se povo (De civ. Dei, XIX,24).

Além disso, chega a acrescentar: “De acordo com isso, o povo romano é povo e seu governo, república” (De civ. Dei, XIX,24). Agostinho tenta afirmar com muita veemência que, a respeito do que foi dito em relação a Roma. Isso vale para qualquer *povo*, como o *povo* da Grécia, do Egito, da Assíria e tantos outros.

Se fizermos uma comparação da definição ciceroniana com a de Agostinho perceberemos, sem dúvida, duas variantes, pois, enquanto no texto de Cícero são marcantes a presença da agregação, uma visão comum de justiça e um interesse de união, no *De Civitate Dei*, o primeiro elemento é omitido e o segundo é transformado numa unidade de utilidade.

Quanto à segunda variante, não parece ter muita relevância, devido à combinação entre a exigência da justiça e a do interesse, do útil, que aparece no texto de Cícero, por não existir uma grande diferença nos termos de justiça e utilidade. O elemento de utilidade pode ser considerado incluído na fórmula de Del Estal, pois, este, no entanto, argumenta que Agostinho elimina a referência à utilidade, assim ele analisa nestes termos:

San Agustín descarta no solo la nota de justicia, como ya hemos visto, sino también la de utilidad, por análogas razones, ya que, em su prisma teológico, no es verdadera utilidad la cultivada por quienes viven impiamente, como viven los que sirven a los demonios y no a Dios. Em su lugar, ya lo hemos visto, afirma un vínculo *amoroso de concordia* (substitutivo de la justicia) y un fondo común de cosas amadas (subsidiario de la utilidad) (DEL ESTAL, 1957, 400).

A ausência do direito consensual na definição de povo torna a justiça altamente significativa, porque indica que, para Agostinho, ele não é mais o critério último de definição de um povo e de uma república. Essa variante pode valer como indício de uma profunda divergência conceitual que, geralmente, tem sido pouca analisada por alguns comentadores de Agostinho.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Padovani e Soranso. *La visione storica che S. Agostino ebbe del suo tempo*, p. 379. Para esses dois comentadores de Agostinho, a maioria dos teóricos agostinianos como Gilson, Boyer, Arquillière e outros não perceberam essa segunda definição de Agostinho, sustentando com argumentação lógica que Agostinho aderiu à posição de Cícero.

A posição de Cícero sobre o povo e direito e sobre justiça é tipicamente uma posição jusnaturalista, de um naturalismo radical que identifica com a justiça não só o direito, mas também, com extrema coerência, o *povo* e também o Estado. Agostinho, entretanto, com sua nova definição, parece abandonar a linha do pensamento naturalístico.<sup>7</sup>

Com essa concepção antijusnaturalista, Carlyle tenta mostrar que Agostinho cometeu um grande erro, não pela reflexão sobre a natureza do Estado, mas pela concepção teológica da justiça. Por ser estritamente teológica, ela não é válida universalmente, mas só para aqueles que seguem as premissas do autor.<sup>8</sup> Carlyle, ao analisar o erro do conceito de povo, observa que a definição de povo de Agostinho permaneceu sem relevância e sem critério na tradição do pensamento cristão e que o que foi seguido historicamente e filosoficamente foi a definição de Cícero.<sup>9</sup>

Do próprio texto *De Civitate Dei*, outros teóricos têm dado uma interpretação totalmente oposta, fazendo de Agostinho quase um pensador de ideias jusnaturalistas. A identificação da *vera iustitia* com Deus que foi sustentada impõe o abandono do requisito da justiça na definição de *povo*, mas isso significa que Agostinho abandonou o conceito teológico de justiça para admitir um conceito puramente natural. A existência do Estado não está ligada ao fato de que ele serve e realiza a justiça divina, a justiça revelada, mas somente ao fato de que serve e realiza a justiça natural. A definição agostiniana, livre do requisito da justiça divina, constituiria, portanto, uma afirmação do direito natural do Estado.<sup>10</sup>

Esta nova interpretação dos teóricos agostinianos tem como finalidade demonstrar que a doutrina naturalista é expressão típica do pensamento cristão. Ela concorda em sustentar que a concepção puramente teológica da justiça vem garantir a necessidade de uma doutrina teocrática inconciliável com ontológica de tal ordem natural com respeito à autoridade da revelação, não garante ao mesmo tempo a autonomia política com respeito à Igreja. Para Carlyle, Agostinho teria cometido um grande erro: o de sacrificar o jusnaturalismo às suas premissas teológicas, caindo assim na teocracia. Os outros intérpretes, porém, mostram que ele

<sup>7</sup> FASSÒ, G. *Cristianesimo e Società*, 1956, p. 122-124. O autor faz outras observações do conceito de povo de Agostinho, onde não tem relevância o problema do jusnaturalismo.

<sup>8</sup> CARLYLE, A. J. St. *Augustine and the City of God*, p. 188-189. Carlyle não tinha dado outra interpretação a Agostinho, senão uma visão tipicamente religiosa. Segundo Carlyle, Agostinho, no *De Civitate Dei*, só fez interpretação de cunho estritamente teológico, ou seja, Agostinho não passa de um teólogo defensor do cristianismo com um argumento meramente retórico em defesa da fé e da tradição judaico-cristã.

<sup>9</sup> Agostinho jamais podia negar a ideia de Estado pagão. Alguns teóricos sustentam a posição agostiniana numa concepção meramente histórica, e a ideia de Estado tende a perder o valor quanto mais se afasta no tempo a lembrança do Estado pagão. A maioria dos pensadores medievais seguem a teoria de Cícero, mas compreendem a noção de justiça no mesmo modo de Agostinho, ou seja, somente no sentido teológico.

<sup>10</sup> ARQUILLIÈRE, H.X., *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge*, p. 65-69.

permaneceu fiel à doutrina do direito natural, não merecendo, portanto, a acusação de patrono da teocracia.<sup>11</sup>

A interpretação jusnaturalista de Carlyle apoia-se na tese agostiniana relativa à sociedade e ao Estado. Em primeiro lugar, Agostinho afirma o caráter natural da sociedade, nestes termos: “homem (...) e feito um só, mas não deixado só, pela razão que assinalei e talvez por outra melhor ainda, mas oculta. Nenhum animal existe mais feroz por vício, nem mais social por natureza” (De civ. Dei, XII,27). E, ainda, Agostinho tenta mostrar que cada homem é parte do gênero humano e sua natureza faz parte do social que entra em harmonia na busca pela paz. Por isso, Agostinho escreve: “(...) quanto mais não é o homem arrastado pelas leis da natureza humana a formar sociedade com todos os homens e a conseguir a paz em tudo quanto esteja a seu alcance” (De civ. Dei., XIX,12).

Esta sociedade natural de que fala Agostinho tem sua primeira expressão na família: “prima naturalis humanae societatis copula vir et uxor est”.<sup>12</sup> A sociedade civil é originada da família. Agostinho, seguindo a narração bíblica, atribui a Caim a formação da primeira cidade (*civitas*). A cidade surge da família de Caim que se desenvolveu, a ponto de adquirir a dimensão de um povo. E Agostinho escreve:

Mas, admitindo-se fosse o primogênito o fundador da referida cidade, nem por isso se deve acreditar haver imposto seu nome à cidade fundada, quando nasceu. Nesse lance era impossível instituir com um só sujeito uma cidade, que na realidade não passa de multidão de homens unidos entre si por algum laço social. Parece mais acertado dizer que, aumentada prodigiosamente a família desse filho, chegando ele apenas a formar um povo, então constitui a cidade e lhe impôs o nome de primogênito (De civ. Dei, XV,8).

Para Fustel de Coulanges, analisando o desenvolvimento da família, que tinha os seus deuses, e o homem só conhecia e adorava as divindades domésticas, tendo como momento máximo de exteriorização do ato sagrado, que consistia em oferecer alimentos, bebidas para os seus deuses como ponto de adoração. Segundo ele, foi de muitas famílias formaram a fratria,

<sup>11</sup> Giorgianni, *Il concetto del diritto e dello stato in S. Agostino*, p. 77-81; Arquillière, op. cit., p. 82-87; Garilli, *Aspetti della filosofia giuridica, politica e sociale de s. Agostino*, p. 167-171.

<sup>12</sup> Agostinho no texto, *Sobre os Bens do Matrimônio*, I. Ele nos afirma que, a primeira forma de sociedade natural teve como origem a família. Agostinho tem uma visão tradicional de família. A família compreende o pai, a mãe, os filhos e os parentes. Ela é a base que constitui a organização da cidade e, depois, o Estado. Tanto o Estado como a cidade precisam de famílias ordenadas e organizadas para que funcionem as relações públicas e privadas do Estado, do governo e da sociedade civil e também da Igreja. Todo mundo defende a tese da família como sendo a célula primeira da organização social de qualquer grupo humano, ou seja, é na família que começa as bases de uma sociedade justa e fraterna em prol do bem comum para todos os seres humanos. A família torna-se o alicerce fundamental para a construção de um povo soberano e unido pelos seus ideais de justiça, de paz e de amor.

depois a tribos e por último a cidade. Logo, família, fratria, tribo, cidade são, portanto, sociedade perfeitamente análogas e nascidas uma das outras por uma série de federações (COULANGES, 2004,155).

Para afirmar tal interpretação sobre a justiça, Agostinho escreve com categoria:

Deste ma da a justiça , que é todo reino, senã o gra nde pira ta ria ? E a pira ta ria que é, senão pequeno reino? Também é punhado de homens, rege-se pelo poderio de príncipe, liga-se por meio de pacto de sociedade, reparte a presa de acordo com certas convenções. Se esse mal cresce, porque se lhe acrescentam homens perdidos, que se assenhoreiam de lugares, estabelecem esconderijos, ocupam cidades, subjagam povos, toma o nome mais autêntico de reino. Esse nome dá-lho abertamente, não a perdida cobiça, mas a impunidade acrescentada (De civ. Dei, IV,4).

Fica evidente que a justiça à qual Agostinho se refere é essencial ao Estado; e não é uma concepção de justiça teológica, própria somente do *De Civitate Dei*, mas é uma justiça natural, que cada povo, pessoa física ou jurídica pode realizar, independente da fé, quando respeita a ordem natural das coisas e das relações sociais.

Agostinho atribui a existência de todos os reinos terrenos à vontade divina, dizendo: “Sem dúvida, a divina providência constitui os reinos humanos” (De civ. Dei, V,1). Mais uma vez, ele admira os pequenos reinos por serem pacíficos, não violentos e nem imperialistas. São constituídos de povos simples e alegres que trabalham para assegurar uma vida digna e humana, na qual cada um pode ser reconhecido como cidadão do Estado (De civ. Dei, V,15). Nessa mesma linha de pensamento, Jean- Jacques Rousseau pensava acerca da soberania e da forma de governo, pois os pequenos Estados poderiam no sistema democrático serem mais justos e virtuosos, utilizando uma analogia ao considerar que, assim como a natureza estabelece limites à estatura de um homem bem conformado, além dos quais produz gigantes e anões igualmente existem, em relação à melhor constituição de um Estado:

limites à extensão que ele pode ter para não ser nem demasiado grande, para que possa ser bem governado, nem demasiado pequeno, para poder manter-se por si próprio, pois o elo social, quanto mais se alarga tanto mais enfraquece e, em geral, um Estado pequeno é proporcionalmente mais forte do que um grande (ROUSSEAU, 2014, 98).

## 8.0. Os povos e o direito naturais

O termo *natural* constitui referência essencial na questão jusnaturalística. Ele pode ter dois significados, de um lado, um puramente descritivo, quando aponta um fato ou uma estrutura que existe ou deveria necessariamente existir; de outro lado, é axiológico, quando se

trata de estruturas ontológicas que são reveladoras de valores. Neste caso, o termo natural, na problemática jusnaturalística, tem o significado ontológico-axiológico.

Parece que se pode afirmar que Agostinho se posicionou em relação ao jusnaturalismo numa estrutura ontológica de Estado com a definição de povo. Depois de ter dado uma definição de *povo*, Agostinho acrescenta:

Não obstante, seja qual for seu amor, se não é conjunto de animais desprovidos de razão, mas de seres racionais, ligados pela concorde comunhão de objetos, pode, sem absurdo algum, chamar-se povo. Certo que será tanto melhor quanto mais nobres os interesses que os ligam e tanto pior quanto menos nobres (De civ. Dei, XIX,24).

Com esta definição, fica cada vez mais evidente a diferença entre Agostinho e Cícero. Este, no entanto, afirma que um *povo*, por ter pleno direito a tal nome, deve propor-se o objetivo de alcançar um fim determinado, a justiça, neste caso, define a estrutura ontológica com base no fim proposto e o fato com base no valor axiológico, mantendo-se assim rigidamente fiel ao objetivo axiológico próprio da doutrina jusnaturalística. Quanto a Agostinho, limita-se ele a reconhecer que uma sociedade, para ser tal, deve ter um fim. Além disso, uma sociedade organizada é diferente de um mero agrupamento ocasional de pessoas. Agostinho não condiciona a existência de um povo à escolha de uma ideia-fim e de uma ideia-valor. A ideia de povo permanece distinta do valor e a definição agostiniana apresenta-se com caráter formal. Em outras palavras, Cícero faz uma definição prescritiva, ou seja, um dever-ser; enquanto Agostinho tem uma definição descritiva, isto é, uma verificação de uma realidade sobre o plano fenomenológico, ou seja, ele vai descrever e propor todas as características existências do termo povo.

Agostinho, para confirmar esta sua posição sobre o conceito de *povo*, escreve numa passagem do Sermão 103,3,4: “Da unum et populus est, tolle unum et turba est. Quid est enim turba nisi multitudo turbata?” Em outra obra, Sobre a Ordem, II,18,48, Agostinho escreve ainda: “Populus una civitas est cui est periculosa dissensio: quid est autem dissentio, nisi non unum sentire? Com estas duas novas definições de *povo* propostas por Agostinho, fica evidente a união de esforços para qualificar o significado de *povo* no plano fenomenológico; mas tal união não comporta de forma alguma uma qualificação axiológica.

Agostinho utilizou as ideias de Plotino, quando este escreve acerca da natureza do belo, pois a beleza encontra-se na estrutura do ser na sua totalidade:

“Ora, se o todo é belo, também as partes devem sê-lo, pois com certeza não é a partir de partes feias que ele será belo, mas porque todas elas possuem a beleza (...), mas também entre as coisas más podem existir o consenso e a concórdia (PLOTINO, Enéadas, I,6,1).

Essa definição de Plotino refere-se exclusivamente à questão da beleza, mas Agostinho, embora tratando de outra questão, faz referência a ela, quando escreve:

O que disse Plotino: deve-se fugir para a caríssima pátria; lá se encontra o pai e lá se encontram todas as coisas. Em que batel ou como se há de fugir? Tornando-se semelhante a Deus. Se, portanto, quanto mais alguém é semelhante a Deus, tanto mais se aproxima dele, entre ele e nós apenas se interpõe a dessemelhança. A alma do homem é tanto mais dessemelhante do ser incorpóreo, imutável e eterno, quanto mais à vida se revela das coisas temporais e mutáveis (De civ. Dei, IX,17).

Conforme Agostinho, é necessário a concórdia para a existência de qualquer sociedade. A cidade (*civitas*) precisa da concórdia para existir, senão seria conflito permanente sem possibilidade de paz, de amor e justiça. O homem estaria condenado a viver em estado de guerra, ou seja, seria uma guerra de todos contra todos, onde a vida não teria nenhuma garantia de segurança; não existiria qualquer instituição eficaz para assegurar aos homens um estado de paz e de tranquilidade para a boa convivência de todos na cidade e na sociedade (De vic. Dei, I,15).

Agostinho fala também sobre a concórdia na cidade terrena e na cidade celeste. Ele tenta mostrar as duas sociedades: a sociedade celeste é a dos escolhidos de Deus que vivem segundo a vontade da prática do bem e da caridade, enquanto a outra seria uma sociedade cheia de conflito, de egoísmo e individualismo sem amor e sem caridade. É um conceito que apresenta sentidos totalmente diferentes em cada uma delas, por razões de ordem fenomenológica e axiológica. A concórdia na “*civitas*” terrena é sempre injusta e individualista, porque tende ao interesse particular, sem se preocupar com o bem de todos os seus participantes; a da “*civitas*” celeste é a perfeita obediência da caridade. Ele diz:

“Se, porém, abandonados os bens supremos, possuem a soberana cidade, onde haverá vitória seguida de eterna e soberana paz, se desejam ardentemente esses bens, de maneira que a gente acredite serem os únicos ou os ame mais que os superiores, de modo inevitável sobrevém a miséria ou aumenta a existente (De civ. Dei, XV,3).

A cidade terrena, mesmo sendo uma cidade dos ímpios (*civitas impiorum*), como é considerada por Agostinho, nunca deixará de ser uma “*civitas*”, ou seja, uma sociedade no sentido mais lato do termo. Tanto o Estado romano, como o ateniense, o assírio e tantos outros, sempre foram *respublicae*, e ainda que sem justiça, porque tal é sobre o plano fenomenológico, por isso sem conquistar algum valor (De civ. Dei, XIX,24).

Na realidade, a cidade política sempre foi uma organização aberta tanto para a justiça, como para a injustiça, para o valor, como ao desvalor, para a paz, como a guerra. Nela, sempre existiam contradições que são também do homem. Agostinho sabia de toda essa realidade. Por

isso, ele insiste que o Estado deve procurar efetivar a justiça para toda a cidade (*civitas*), pois esta é formada por várias pessoas juntas que constituem determinado povo de um Estado.

Povo é uma sociedade organizada estruturada via razão, tendo como chefe superior de todos os homens, Jesus Cristo que é o rei de todos os reinos terrestres e celeste. Além disso, o povo deve permanecer na unidade e na paz para concretizar os seus objetivos de luta em busca da justiça, da fraternidade e da igualdade. O povo também tem a função de construir um mundo justo e cheio de amizade e de oportunidade para todas as pessoas que querem ter uma vida voltada para as realizações pessoais e comunitárias. Cada pessoa faz parte do conjunto “povo”, logo tem o direito de contribuir dentro desse limite para a construção de uma nova humanidade voltada para o amor. O povo só será mais feliz e alegre, quando viver na unidade do amor.

### **9.0 Os povos e o direito positivado**

O conceito povo foi usado pelos antigos como também pelos medievais para justificar e denominar as suas características e as suas modalidades de ser no contexto da sociedade e do Estado, inclusive com conotações positivas ou negativas conforme as circunstâncias lhes proporcionavam. O termo povo não vai sofrer tamanhas alterações durante esse período, pois vai permanecer como mecanismo de justificação ideológica como povo de Deus, e ao mesmo tempo, vai ser justificado como elemento chave para a constituição da cidade e do Estado, sendo um elemento imprescindível para a formação de uma nação. Foi assim, que Isidoro de Sevilha, nas Etimologias usa o termo multidão para originar a palavra povo, pois do gens, surge a multidão proveniente de uma mesma origem, povo não é mais do que uma multidão de homens reunidos pelos mesmos desejos, enquanto a plebe, todavia não passa dos restos dos cidadãos, excluindo-se os notáveis da cidade, que não circunscreve uma coletividade estabelecida ou homogênea, não tem conceito, organização ou espaço físico na sociedade. O termo mais próximo, plebe, ainda se diferencia pela existência de organização, em oposição à multidão (Isidoro de Sevilha, Etimologias, L. IX).

Acerca da concepção de povo de Tomás de Aquino, vamos na senda de Raquel Kritsch, podemos perguntar: “Mas o que se devia entender então por *populus*?” (KRITSCH, 2002, 321) Como resposta a essa indagação, Kritsch elege a definição que Tomás dá nestes termos:

Um “*populus*” povo é a associação de muitos indivíduos, baseada no consenso jurídico e na utilidade comum. Por onde, a noção de povo implica uma comunhão de homens ordenada por justos preceitos legais. Ora, há duas espécies de comunhão entre os homens. Uma fundada na autoridade do príncipe; outra, na vontade própria dos indivíduos. E como cada um pode dispor do que lhe pertence, é necessário que, pela vontade do príncipe, a justiça se exerça entre seus súditos e pena se seja infligida aos malfeitores. Por outro lado, a os indivíduos lhes pertence

o que possuem; e portanto, por a autoridade própria, podem dispor disso, uns em relação aos outros, por compra, venda, doação e modos semelhantes (AQUINO, ST, I,II,105,2).

Para Kristsch, analisando o conceito de soberania percebe claramente nessa citação de Tomás de Aquino os fundamentos e os elementos essenciais para a construção da teoria do contrato social, pois, aqui, há uma relação que se baseava num acordo comum a respeito de certas regras de justiça, cuja garantia era de responsabilidade do príncipe, enquanto a outra era fundada nas trocas e acordos entre os particulares, ou seja, praticada pelo povo (KRITSCH, 2002, 322).

Aquela passagem acerca do conceito de povo mostra a ligação de Tomás com a tradição, onde o uso mais frequente nos seus textos é o de “*communitas perfecta*” ou simplesmente “*multitudo*”, que melhor traduz a acepção que o Tomás tinha da comunidade política, sujeito titular do referido poder, ou seja, numa ideia moderna, seria a sua visão de Estado e de sociedade civil organizada, sendo assim ele afirma:

Como o homem faz parte da casa, assim, esta, da cidade, que é uma comunidade política perfeita, segundo Aristóteles (I Política, 1). Por onde, assim como o bem de um homem não é o fim último, mas se ordena ao Bem Comum; assim o bem de uma casa se ordena ao de toda a cidade, que é uma comunidade perfeita (AQUINO, ST, I,II,90).

Nessa mesma concepção, o padre Lima Vaz apresenta o seguinte comentário quanto à definição original de Cícero e que recebe posteriormente uma análise detalhada por Santo Agostinho e demais comentadores no sentido de que o termo povo foi usado como associação e utilidade, resultando numa criação de uma lei, de um direito, de um Estado e por fim se concretiza historicamente na invenção da Pólis como Estado, efetivando até chegar nos tempos modernos numa visão de Estado Democrático de Direito. Assim argumenta Lima Vaz:

A sociedade política se apresenta exatamente como intento de desvincular a necessidade natural da associação e a utilidade comum dela resultante, do exercício do poder como força ou como violência, e assimila na esfera legitimadora da lei e do direito. Esse intento virá a concretizar historicamente na invenção da Pólis como Estado onde o poder é deferido à lei e do direito. Esse intento virá a concretizar historicamente na invenção da Pólis como Estado onde o poder é deferido à lei ou à constituição (politeia) e cuja essência o filósofo estóico Panécio de Rodes traduzirá na definição lapidar que nos foi transmitida por M. T. Cícero: *Coetus multitudinis juris consensu et utilitatis communiione sociatus* (VAZ, 1993, 136).

Mesmo com a visão de Lima Vaz acerca do arcabouço histórico da terminologia povo, é evidente o uso desse conceito nos Estados modernos e nos Estados Democráticos de Direito com o objetivo basilar de garantir a sua legalidade e legitimidade perante a consciência do

próprio povo como também mecanismo de segurança das instituições. Por outro lado, percebe-se essa atualidade acerca da ideia de povo de Cícero e de Agostinho entre a maioria dos pensadores modernos, quando estes tentam fundamentar a origem do Estado e do exercício do poder em nome do termo povo.

Na sociedade moderna, o poder do Estado é sempre um domínio sobre homens; enquanto no Estado territorial é domínio sobre o povo que vive no seu território. Nesse sentido, fica caracterizado, que o povo é um elemento imprescindível do domínio e do Estado. Por outro lado, há uma concepção de povo numa concepção sociológica, unido por um sentimento de afinidade étnica, que está fundada numa pluralidade de fatores, como o parentesco, a língua, a religião e o destino político comum de cada povo (ZIPPETIUS, 1997, 95).

Mesmo existindo diversas explicações jurídicas e sociológicas acerca do termo povo, é bom lembrar e deixar claro, que a Carta das Nações Unidas expressa claramente a ideia de que os Estados não podem encontrar uma base sólida senão apoiados sobre a autodeterminação de seus povos. Segundo Hans Kelsen, o povo se define como uma unidade, não preexistente ao Estado, mas que, contrariamente, é criada somente por meio do direito estatal, existe forçosamente sempre uma identidade entre o Estado e seu povo. O povo é então um conceito jurídico, definido pelo Estado, pelo seu território e pelas pessoas submetidas ao poder estatal (KELSEN, 2006, 334).

## **10. Os povos e a Carta Magna**

A Magna Carta brasileira no art. 4º diz que: “A República Federativa do Brasil rege-se nas suas relações internacionais pelos seguintes princípios: III - autodeterminação dos povos” (Constituição Federal de 1988). Esse princípio do direito constitucional já foi usado por determinados povos com o objetivo de se libertarem, por exemplo, em sua Declaração de Independência de 4 de julho de 1776 os colonos americanos fizeram valer contra o governo inglês o seu direito à autodeterminação, argumentando que o referido governo não estava mais a serviço da liberdade e da felicidade dos colonos americanos e não seria mais reconhecido como governo legítimo. Todavia, na época, optaram pela via da autodeterminação, porque eles mesmos desejavam e tinham condições de atender a esses objetivos estatais e de reconhecer a legitimidade de um governo próprio.

Hoje, ainda, esse direito à autodeterminação contido na Carta das Nações Unidas exige, que os Estados soberanos a cuidar dos direitos de seu povo, exclusivamente, de minorias e conferir-lhes direitos autônomos, no entanto, a Carta não outorga às minorias direitos à

autodeterminação imediatamente aplicáveis diante dos Estados soberanos. Se os direitos das minorias são grosseiramente violados, elas podem iniciar um processo de secessão pela via da resistência. Todavia, a possibilidade de uma resistência pela violência só se admite quando conseguem tornar convincente o fato de que a grande maioria da população apoia o seu combate contra o governo instituído (GERSTER, 2006, 200).

A Revolução Americana como a Revolução Francesa ambas se apropriaram da expressão povo, resgatando quase numa concepção religiosa para justificar os seus feitos e seus momentos de conturbação perante a própria sociedade da sua época. Além disso, no conceito de povo fica implícito o sentido defendido por Cícero e Agostinho, evidenciando a atualidade e o legado desses dois grandes autores, que deixaram grandes reflexões filosóficas e políticas para a nossa sociedade ocidental. Para Hannah Arendt, a palavra povo é a chave fundamental para o entendimento da revolução Francesa, e suas conotações eram determinadas por aqueles que ficavam expostos ao drama dos sofrimentos do povo, que eles próprios não compartilhavam. Essa expressão abrangia mais do que aqueles que não participavam do governo, não apenas os cidadãos, mas as classes inferiores da população, ou seja, os excluídos da sociedade e do Estado. Hannah Arendt afirma:

A própria definição da palavra povo nasceu da compaixão, e o termo tornou-se sinônimo de infortúnio e infelicidade – le peuple, les malheureux m’applaudissent, (o povo, os desgraçados me aplaudem) como Robespierre costumava dizer; le peuple toujours malheureux, (o povo sempre desgraçado) como até mesmo Sieyès uma das menos sentimentais e mais sóbrias figuras da revolução, afirmaria (ARENDR, 20013, 60).

Logo, para os revolucionários da Revolução Francesa a palavra povo passa a ter uma conotação de liberdade e de libertação no sentido de que as leis devem ser promulgadas em nome do povo, e não mais em nome da pessoa jurídica, da República ou qualquer outra forma de governo.

Enquanto para o Giorgio Agamben, o termo povo no significado político, nas línguas europeias modernas, sempre indica também os pobres, os deserdados, os excluídos, ou seja, um mesmo termo nomeia também o sujeito político constitutivo como classe que, de fato, senão de direito, está excluída da política. Esse termo foi bastante ambíguo e usado durante a Revolução Francesa e reivindicado como princípio da soberania popular e cumpriu um papel decisivo como classe excluída (AGAMBEN, 2015, 35).

Para Agamben, povo é um conceito polar, o qual indica um duplo movimento e uma complexa relação entre dois extremos, fazendo parte da vida nua como também da existência política, ou seja, povo que tem vida ativa participando da vida pública, da vida particular e

das relações sociais, enquanto há povo totalmente excluído dos seus direitos básicos de cidadania e dignidade. Agambem afirma:

que a constituição da espécie humana num corpo político passa por uma cisão fundamental e que, no conceito de povo, podemos reconhecer sem dificuldade os pares categorias que vimos definir a estrutura política original: vida nua (povo) e existência política (Povo), exclusão e inclusão, zoé e bios. Ou seja, o povo já traz sempre em si a fratura biopolítica fundamental. Ele é aquilo que não pode ser incluído no todo do qual faz parte e não pode pertencer ao conjunto no qual já está desde sempre incluído (AGAMBEN, 2015, 37).

Já para o pensador inglês, Thomas Hobbes, considerado o pai do pensamento político moderno a expressão povo só é possível depois da instituição da soberania e a criação do Estado, antes, no entanto, só existia multidão sem um poder soberano, mas numa situação de medo, de incerteza, de insegurança, de violência e sem rumo e destino. É essa própria multidão através de um contrato cria o homem artificial, ou seja, o Estado para a efetivação da paz no seio do povo (HOBBS, 2014, 141).

Enquanto, para Rousseau o povo é o senhor do seu próprio destino, fazendo de si mesmo o soberano, pois toda lei que não for ratificada pelo povo em pessoa é nula; não é de forma alguma uma lei (ROUSSEAU, 2014, 90).

Já para Jean Bodin, no livro sobre a República, no qual é definida a democracia, ou Estado popular, o conceito é duplo, pois há povo como corpo político, como titular da soberania, corresponde o povo, que a sabedoria aconselha excluir do poder político. Mesmo assim, o povo é e sempre vai ser povo, mesmo que passe uma eternidade independentemente de qualquer forma ou sistema de governo. Assim Bodin nos afirma:

O fundamento principal de toda República é um reto governo de várias famílias e daquilo que lhes é comum com poder soberano. (...). Enquanto estão no poder não podem chamar-se príncipes soberano, visto que são apenas depositários e guardas desse poder até que preze ao povo ou ao príncipe revoga -lo, pois estes continuam seus detentores. (...). O povo não se defaz da soberania quando estabelece um ou vários lugares-tenentes com poder absoluto por um certo tempo limitado (BODIN, 2010, 58).

Também as constituições modernas usam o termo povo quase numa concepção teológica, pois sem o povo escolhido e eleito não há constituição. Numa constituição tudo só é possível via invocação e incorporação em nome do povo. Sendo assim, numa análise sobre o poder constituinte e poder constituído advindo das reflexões filosóficas e políticas

do abade Sieyès acerca da soberania popular e soberania nacional como se efetiva o papel e a legitimidade do terceiro estado (povo), pois este até agora não é reconhecido e não possui identidade autônoma perante aos demais órgãos de Estado. Para Sieyès o poder constituído não podemudar os limites da sua própria delegação, ou seja, nenhum poder que foi delegado pode mudar as regras de sua delegação; entretanto, só o poder constituinte pode mudar os limites da ordem anterior, pois ele é soberano na sua essência, é o inicial, é o primeiro, é o histórico, sendo o ser e o senhor da origem da organização política e jurídica do Estado.

Para o abade Sieyès, a Constituição é obra por excelência do poder constituinte e não do poder constituído (SIEYÈS, 1986, 117). A soberania nacional se confunde com a soberania do povo e é por meio de uma representação distinta do mandato que se interpreta a nação soberana. Ele chega a afirmar que: “o povo não pode ter outra voz senão a de seus representantes, ele só pode falar, só pode agir, por meio deles” (SIEYÈS, 1986, 121). Mas para garantir que o povo seja alguma coisa e que tenha perante ao Estado soberano, ele diz que: “A soberania é uma, indivisível, reconhecimento inalienável e imprescritível. Ela pertence a Nação: nenhuma seção do povo, nenhum indivíduo algum, pode atribuir-se o exercício dela” (SIEYÈS, 1986, 119).

Portanto, o povo (Terceiro Estado) pede para ser alguma coisa, pois até agora não foi nada, mas pode ser na sua qualidade de povo e por fazer parte da nação. Além disso, o povo é que constitui a maioria das pessoas dentro do Estado-Nação. É o povo que trabalha, que produz a riqueza para o comércio interno e externo, faz a máquina do Estado funcionar, mas, no entanto, não tem poder algum, é carente de representação e de tomadas de decisões em seu favor. Logo, o povo quer ser alguma coisa, sendo responsável pelo seu próprio destino e interesse, querendo ser pessoas portadoras de direitos e não somente de deveres. O povo como sujeito de direito passa a ser legítimo e adquire a sua legitimidade perante as demais forças representativas do próprio Estado. Isso é tudo que o povo quer.

Para o filósofo e jurista Friedrich Müller, escrevendo acerca do conceito de povo como uma questão fundamental para as democracias modernas e as suas implicações para o mundo do direito e também para o universo político sendo o termo povo usado para significar e sustentar várias ideias e para justificar determinados preceitos legais e políticos. Nesse sentido, inclusive as revoluções americanas e a revolução francesa se apropriaram desse termo para justificar como ideologia os seus objetivos. Assim Müller fala:

O termo nação havia sido introduzido com mais clareza ao início da Revolução por Sieyès e pela Assembléia Nacional: como figura de argumentação, que se propunha a resolver a contradição entre *pouvoir constituant* (como cujo resultado

a constituição de 1791 foi fingida e o povo constituiu (a monarquia e o rei). É certo que o enfoque se separava os dois, o povo se colocou contra Rousseau, e isso já vale também para a reunião da Assembléia Nacional como representação do povo. Mas a revolução abriu caminho para desvincular o povo das relações de poder existentes e da discursão do Ancien Regime em torno da legitimação, permitindo empurrá-lo enquanto constituinte para o papel transformador revolucionário. Ao menos na direção do seu impulso político, essa guinada continua seguindo Rousseau; ela atribui ao povo a legitimação suprema (MÜLLER, 2009, 53).

Enquanto, para Friedrich Müller o conceito de povo deve ser compreendido como poder homogêneo capaz de ação política participativa e efetiva dos seus próprios interesses. O povo não deve ser usado como metáfora, pois onde isso acontece ocorre um processo de retórica ideológica na utilização icônica do termo povo. Refere-se a ninguém no âmbito do discurso de legitimação. Para Müller:

O povo como ícone erigido em sistema, induz a práticas extremadas. A iconização consiste em abandonar o povo a si mesmo; em desrealizar a população, em mitificá-la (...) em hipostasiá-la de forma pseudo-sacral e em instituí-la, (...) em assim como padroeira tutelar abstrata, tomada inofensiva para o poder violência (MÜLLER, 2009, 67).

Nesse processo de iconização o povo passa a ser simplesmente um ser abstrato passível de manipulação e alienação como sempre tem acontecidos nas pseudodemocracias burguesas. Ou seja, ocorre um processo de legitimação não do sujeito de direito que está por traz dela, mas para a garantia da alienação do poder constituído em relação ao constituinte, deixando-o abandonado a própria sorte e o dominando-o por completo.

O povo como instância de atribuição, ou seja, povo legitimante que se vê como grandeza de atribuição diante da textificação do poder constituinte, este, no entanto, fica restrito aos titulares da nacionalidade, pois passa a ser reconhecido como titular de todos os direitos fundamentais do Estado (MÜLLER, 2009, 63). Por outro lado, a norma constitucional não consegue prever todos aqueles que não se encaixam nessa modalidade, por exemplo, os ciganos, os estrangeiros e demais grupos étnicos que estão dentro do mesmo território, mas que não conseguem proteção constitucional, ficando totalmente excluídos dos sistemas prestacionais econômicos, jurídicos, políticos, educacionais e até de uma exclusão no sistema de saúde. Como consequência de tudo isso teremos o aumento da marginalização e da subintegração, exteriorizando com eficácia cada vez maior o número de racismo, injúria qualificada, xenofobia, mendicância e moradores de rua.

O povo como elemento ativo é um povo que tem um nexo de instituição e preservação de uma instituição democrática, pois pode votar e ser votado, tem todos os direitos positivos

garantidos nas normas constitucionais, inclusive com a possibilidade de ser eleitos para diversos cargos públicos. Logo, o povo participante consiste em todos aqueles que se engajam politicamente, cumprindo o seu papel de povo ativo como cidadão numa cidadania consciente e ativa (MÜLLER, 2009, 57). No entanto, o grande desafio é como solucionar os problemas daqueles que não fazem parte desse processo, como evitar a influência do poder econômico no processo de escolhas democráticas e também do abuso por parte do poder midiático.

E por último, o termo povo tem conotação como destinatário dos direitos fundamentais e humanos, pois todo ser humano tem direito à moradia, exemplo como proteger o direito do inquilino, aquele que não tem uma moradia própria para exercer a sua vida digna; à proteção do trabalho, uma vez que há milhões de desempregados ou simplesmente vivendo no mundo do subemprego; e como garantir que as pessoas possam ter assegurados os seus direitos às prestações da previdência social e as circunstâncias de fatos similares (MÜLLER, 2009, 77). O grande desafio é fazer com que as pessoas que perderam os seus direitos civis possam resgatá-los para serem inseridos como cidadão ativo, digno e livre dentro da própria sociedade.

## REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, A. **A Cidade de Deus**: (contra os pagãos), partes I e II. Trad. de Oscar Paes Leme, Petrópolis: Vozes, 1990.

AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**: a fé, a esperança, a caridade, a prudência: São Paulo: Loyola, v. 5, 2004.

ARISTÓTELES. **A política**. Trad. de Mário da Gama Kury. Brasília: UNB, 1985.

ARQUILLIÈRE, H. X. *L'Augustisme politique: Essai sur la formation des théories politiques du Moyen – Âge*. Paris: J. Vrin, 1955. BRUCCULERI, A. S. *Il Pensiero Sociale di S. Agostino*. Roma: La civiltà cattolica,

BODIN, Jean. **Os seis livros da república**. São Paulo: Ícone, 2010. BÍBLIA DE JERUSALÉM, São Paulo: Paulus, 2013, 2206 p.

CÍCERO. **Da República**. Trad. de Amador Cisneiros. São Paulo: Abril Cultural, 1973. CARLYLE, A. J. *St. Augustine and the City of God*. Londres: Edinburgh, 1920.

CARY-ELWES. *Peace in the City of God*. In: La Ciudad de Dios, 172 (1959), p. 425-426. COULANGES, de Fustel. **A Cidade Antiga**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

CHEVITARESE, André Leonardo. **Cristianismo e Império Romano**. In: Gilvan da Silva;

FLEINER-GERTER, Thomas. **Teoria Geral do Estado**. São Paulo: Martins Fontes, 2006. GILSON, Étienne. **A filosofia na idade média**. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

1945. HOBBS, Thomas. **Leviatã**: ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil. Trad. de João Paulo Monteiro e Maria B. Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

ISIDORO DE SEVILLA. *Etimologias*. Ed. De José Oroz Reta. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982.

KRITSCH, Raquel. **Soberania**: a construção de um conceito. São Paulo: Humanitas.

2002. KELSEN, Hans. **Teoria geral do estado e do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2006. PLATÃO. **Teeteto**. Trad. de Edson Bini: Bauru, São Paulo: EDIPRO 2007.

HERMAS. O pastor de. Hermas. In: VVAA. Padres apostólicos. 1995. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo, Paulus, pp.171-274. PLOTINO. *Enneadi*. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1974.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato Social**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

ROSA, Claudia Beltrão. **A religião na Urbs**. In: Gilvan da Silva; Norma Musco Mendes; SIEYÉS, Emmanuel Joseph. **A Constituinte burguesa**. São Paulo. Lumen Jures, 2002 TÁCITO. **Anais**. São Paulo: clássicos Jackosn, 1950.

TERTULIANO. *Apologeticum*. Madri: Biblioteca de autores Cristianos,

MÜLLER, Friedrich. **Quem é o povo?** A questão fundamental da democracia. São Paulo: Max Limonad, 1988.(org.).Repensando o império romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural, Rio de Janeiro:Mauad; Vitória, ES:EDUFES, 2006.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia III**: Filosofia e Cultura. São Paulo: Loyola, 1993.

1991.ZIPPELIUS, Reinhold. **Filosofia do direito**. São Paulo: Saraiva, 1997.