

A TEORIA DAS FORMAS DE GOVERNO DE NORBERTO BOBBIO, SEGUNDO ARISTÓTELES E POLÍBIO

THE THEORY OF NORBERTO BOBBIO'S GOVERNMENT FORMS, SECOND ARISTOTLES AND POLIBIO

Márcia Aparecida de Freitas¹
Miriam Canegusuco²
Olney Queiroz Assis³

RESUMO

O artigo desenvolve a reflexão sobre as formas de governos indicadas por Aristóteles e a forma mista de governo nos moldes pensados por Políbio, tendo em vista a aplicação da justiça distributiva de Aristóteles na modernidade. Norberto Bobbio, em seu curso sobre as Formas de Governo, destaca a importância de Aristóteles ao definir as formas de governo e que somente as formas boas, pensadas por Aristóteles e a forma mista, conforme Políbio, possui aplicação na modernidade. Conforme Bobbio, em Aristóteles, há uma conexão entre Política (formas de governo) e Direito (teoria da justiça). Ocorre, porém, que, em tempos modernos, a justiça, principalmente a justiça distributiva, que é mais adequada ao Estado Social Democrático do que ao Estado Liberal.

¹ Mestranda em Direito no Centro Universitário Eurípides de Marília – UNIVEM. Advogada, Membro do Grupo de Estudos Avançados GEA do Instituto dos Advogados da Zona Leste de São Paulo.

² Mestre em Direito pela Universidade Metropolitana de Santos – UNIMES. Doutoranda em Direito do Estado na Universidade de São Paulo (USP) e pela Université Jean Moulin Lyon III - Faculté de Droit.

³ Mestre e Doutor em Filosofia do Direito pela Pontifícia Universidade Católica – PUCSP, Advogado.

PALAVRAS-CHAVE

Formas de Governo; Justiça distributiva e comutativa; Mediania; Lei; Estado Social Democrático.

ABSTRACT

The article develops the reflection on the forms of governments indicated by Aristotle and the mixed form of government in the molds thought by Polybius, in view of the application of the distributive justice of Aristotle in the modernity. Norberto Bobbio, in his course on Forms of Government, emphasizes the importance of Aristotle in defining the forms of government and that only the good forms, thought by Aristotle and the mixed form of government, according to Polybius, have application in modernity. According to Bobbio, in Aristotle, there is a connection between politics (forms of government) and law (theory of justice). It happens, however, that in modern times, justice, especially distributive justice, is more adequate to the Social Democratic State than to the Liberal Social State.

KEYWORDS

Forms of Government; Distributive and comutative justice; Mediania; Law; Social Democratic State.

INTRODUÇÃO

Norberto Bobbio (2001), em sua obra “A Teoria das Formas de Governo”, resultado das suas aulas de filosofia política ministradas na Faculdade de Ciências Políticas da Universidade de Turim (1975/1976), ao discorrer sobre as várias formas de governo, bem como a(s) melhor(es) ou mais adequada(s) delas, descreve as principais noções acerca do tema, segundo clássicos e históricos pensadores, desde os pós-socráticos Platão e Aristóteles, passando pelo historiador grego Políbio, após por Maquiavel, Bodin, Hobbes, Montesquieu até os mais modernos, como Hegel e Marx.

Segundo Celso Lafer, prefaciando a obra de Bobbio (2001), a razão do interesse de Bobbio pelo estudo das formas de governo, ao refazer as doutrinas do passado, tema por tema, problema por problema, sem olvidar dos precedentes históricos (tradição), é buscar elementos sobre “**como se pode bem exercer o poder**” segundo sua crítica ético-política. Daí, a relevância não somente do uso descritivo e sistemático das formas de governo (classificação dos vários tipos de constituição política, segundo sua historicidade), como, do seu uso prescritivo e axiológico (quais das formas descritas são boas, quais são más; quais as melhores e as piores; enfim, qual a melhor e qual a pior, segundo julgamentos de juízo, de valor) (Bobbio, 2001, p. 20; 33).

Ressalte-se que o presente artigo, de acordo com a tipologia das formas de governo, vai fincar o discurso na obra de Aristóteles, segundo sua Teoria da Justiça, bem como na forma mista de governo pensado por Políbio, notadamente pela significativa importância que Bobbio atribui às ideias Aristotélicas e às concepções de Políbio, como contribuição para o mundo contemporâneo, especialmente ao Estado Social Democrático.

Bobbio (2001) enaltece a extraordinária originalidade e fecundidade das categorias da classificação das formas de governo elaboradas pelos antigos gregos, particularmente pelo viés da visão política de Aristóteles e Políbio, cujas ideias chegaram quase que intactas até a contemporaneidade, inclusive, no que diz respeito aos termos adotados na remota filosofia grega, tais como monarquia, oligarquia, aristocracia, democracia, tirania, autocracia etc. Não há obra política clássica que não trate das formas de governo e não há autor

clássico que não faça, ainda que indiretamente, referência aos autores gregos, em particular Aristóteles, por meio da sua obra “Política”, ao tratar das formas de governo (BOBBIO, 2001, p. 4).

A Teoria da Justiça de Aristóteles que diz respeito a uma justiça distributiva, comutativa encontra eco somente nas formas de governo consideradas boas.

De acordo com Bobbio (2001), a Teoria da Justiça de Aristóteles, a justiça comutativa se dá especialmente no Estado Social Democrático e não em um Estado Liberal ou Neoliberal, marcado pela atuação minimalista do Estado.

1 ARISTÓTELES

1.1 Política e Justiça

Aristóteles (1973), partindo do fato de que o homem é um ser político (“zoon politikon”) e que vive em sociedade, procura mostrar que a **justiça** é um dos meios pelo qual o homem vence o acaso e alcança o bem que lhe é próprio. Existe, portanto, um vínculo entre política e ética, tendo em vista que justiça - **a principal virtude ética** - corresponde a uma **ação política**.

Os problemas políticos e éticos são problemas práticos relativos à ação humana (*práxis*), portanto, estão subordinados à dialética. A dialética não apresenta o mesmo rigor que a analítica, posto que esta parte de proposições universais e necessárias, enquanto aquela parte de opiniões gerais, meramente verossímeis.

O método dialético é, portanto, o **método da teoria política e da teoria da justiça**. Vale dizer, por sua indeterminação, o objeto ético ou político é portador de uma indeterminação peculiar, que tem de ser vencida pelo levantamento de diversas opiniões sobre a ação ética ou política. Nesse sentido Aristóteles diz:

“Ora, as ações belas e justas, que a ciência política investiga, admitem grande variedade e flutuações de opiniões, de forma que se pode considerá-las como existindo por convenção

apenas, e não por natureza (...). Ao tratar, pois, de tais assuntos, e partindo de tais premissas, devemos contentar-nos em indicar a verdade aproximadamente e em linhas gerais” (ARISTÓTELES, 1973, p. 250).

Enfim, a questão política consiste em realizar o mais alto de todos os bens que se podem alcançar pela ação. Para o tocador de flauta, para o escultor e para o artesão, o bem consiste na perfeição com que exercem as suas funções. O bem do cidadão e da cidade consiste igualmente no bom exercício da ação humana de acordo com a virtude e, no caso de uma pluralidade de virtudes, de acordo com a melhor e mais perfeita de todas elas. O problema que se segue é o de saber no que consiste a virtude.

Em Aristóteles (1973) há várias concepções de virtude: **a)** virtude é uma disposição de caráter, um hábito adquirido; **b)** virtude é uma mediania racionalmente determinada pelo homem prudente; **c)** a principal virtude é a justiça, porque nela estão contidas todas as outras.

1.2 Teoria da Justiça

Aristóteles (1973) entende que na alma se encontram três espécies de coisas: **a)** as paixões; **b)** as faculdades (meras possibilidades ou potências); e **c)** as disposições de caráter (hábito). As paixões são sentimentos ou inclinações naturais acompanhadas de prazer ou dor, como a cólera e o medo. A virtude não pode ser uma paixão porque a cólera e o medo não podem ser considerados atos virtuosos. A paixão suscita movimentos contrários ao bem da natureza humana, isto é, movimentos contrários à vida racional que corresponde ao fim a que os homens estão destinados. A virtude também não pode ser uma faculdade – capacidade de sentir paixões – porque uma faculdade tanto pode ser posta a serviço do bem quanto do mal.

Não sendo paixão nem faculdade, por conseguinte, a *virtude* só pode ser uma *disposição de caráter*, um *hábito adquirido*. A virtude é adquirida em resultado do hábito. Nesse sentido, Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, diz:

“Sendo, pois, de duas espécies a virtude, intelectual e moral, a primeira, por via de regra, gera-se e cresce graças ao ensino – por isso requer experiência e tempo; enquanto a virtude moral é adquirida em resultado do hábito. Por tudo isso, evidencia-se também que nenhuma das virtudes morais surge em nós por natureza; com efeito, nada que existe naturalmente pode formar um hábito contrário à sua natureza. Por exemplo, à pedra que por natureza se move para baixo não se pode imprimir o hábito de ir para cima (...). Não é, pois, por natureza, nem contrariando a natureza que as virtudes se geram em nós. Diga-se, antes, que somos adaptados por natureza a recebê-las e nos tornamos perfeitos pelo hábito” (ARISTÓTELES, 1973, p. 267).

A virtude não é uma coisa natural no ser humano, mas um hábito adquirido, uma disposição permanente. A ética orienta o homem para a aquisição dos hábitos virtuosos que o encaminham no sentido da perfeição. Virtude é, portanto, ação, atividade da vontade que delibera, isto é, que examina várias possibilidades possíveis e escolhe. O ato de escolher passa a ser um ato racional e voluntário próprio do cidadão ético e político. A virtude se desenvolve no espaço público (*polis*) e por intermédio da ação, ou seja, no encontro dos homens enquanto cidadãos. Por isso os fins racionais de uma escolha têm sempre em vista um bem, que é o bem comum.

A virtude não é uma inclinação natural. Contudo: “*Toda ação e escolha têm em mira um bem qualquer, e por isso foi dito, com muito acerto, que o bem é aquilo a que todas as coisas tendem*” (ARISTÓTELES, 1973, p. 249).

Como tudo na natureza, o homem age tendo em vista um fim ou uma finalidade que é um bem e, portanto, ao agir, atualiza potências no sentido do bem; vale dizer, em todos os planos da realidade há uma identidade de fim que é o bem. Assim, o bem, na *poiesis* (*techne*), consiste na perfeição do exercício do trabalho que é o ofício do artesão, inclusive o legislador.

A partir desse esboço, Aristóteles (1973, p. 273) esclarece que *virtude* é uma disposição para agir de um modo deliberado e consiste numa *mediania* relativa ao ser humano, que é racionalmente determinada pelo homem

prudente, dotado de sabedoria prática. A ação virtuosa consiste, assim, numa escolha preferencial proveniente de uma deliberação racional, que depende do ser humano e que ele pode realizar. O homem, entretanto, não delibera sobre a natureza (o necessário) ou sobre coisas que não podem ser realizadas e não faz sentido deliberar contra si mesmo ou contra o seu próprio bem. Como diz Aristóteles: “deliberamos sobre as coisas que estão ao nosso alcance e podem ser realizadas”.

Ferraz Jr (1995, p. 10) esclarece que a escolha preferencial se distingue da escolha voluntária, porque aquela se dirige aos meios da ação, enquanto esta visa aos seus fins. Toda escolha preferencial é voluntária, como são voluntários os apetites e desejos, na medida em que todos visam a um fim. Mas a escolha preferencial é, além disso, acompanhada da razão e do pensamento discursivo. O objeto da escolha preferencial é o que foi decidido por deliberação, e esta é própria das ciências práticas que envolvem o método dialético.

A mediania ou medida relativa que caracteriza a virtude é o justo meio, entendido como equilíbrio ou moderação entre dois extremos. A vontade racional é o cálculo moderador que encontra o justo meio entre dois extremos. A ética aparece, assim, como a ciência da moderação, do equilíbrio e da prudência (*phronesis*). A injustiça (vício) é o rompimento do justo meio por excesso ou por escassez. Isso significa que para cada virtude existem dois vícios, um por excesso e outro por escassez, por exemplo: coragem é o justo meio (virtude) entre a temeridade (vício por excesso) e a covardia (vício por escassez); amor é o justo meio (virtude) entre a possessão (excesso) e a indiferença (escassez); liberalidade é o justo meio (virtude) entre a prodigalidade (excesso) e a avareza (escassez) e assim em relação a todas as demais virtudes.

Justiça é, assim, a *virtude que contém ou determina todas as demais*. Como diz Aristóteles na *Ética a Nicômaco*:

“Ela (a justiça) é a virtude completa no pleno sentido do termo, por ser o exercício atual da virtude completa. É completa porque aquele que a possui pode exercer sua virtude não só sobre si mesmo, mas também sobre o seu próximo, já que muitos homens são capazes de exercer virtude em seus as-

suntos privados, porém não em suas relações com os outros (...). Portanto, a justiça neste sentido não é uma parte da virtude, mas a virtude inteira; nem é seu contrário, a injustiça, uma parte do vício, mas o vício inteiro. O que dissemos põe a descoberto a diferença entre a virtude e a justiça neste sentido: são elas a mesma coisa, mas não o é a sua essência. Aquilo que, em relação ao nosso próximo, é justiça, como uma determinada disposição de caráter e em si mesmo, é virtude” (ARISTÓTELES, 1973, p. 322-323).

1.3 Justiça: Universal e Particular

Para Aristóteles (1973), justiça é relação que possui as seguintes características: **a)** é bilateral, voluntária e preferencial; **b)** deve estar em conformidade com a lei e com o bem comum; **c)** deve respeitar a igualdade.

A *relação bilateral* é um dos elementos constitutivos do conceito de justiça porque esta só pode ser praticada ou exercida em relação a outro semelhante ou igual ao sujeito que a pratica. Justiça não é apenas um hábito, mas também um ato (ação) que pressupõe a existência da relação do agente com o outro. A *relação é voluntária* porque pressupõe uma escolha deliberada. A *relação é preferencial* porque a escolha é acompanhada da razão e pensamento discursivo próprios do homem prudente.

Para explicar que a justiça deve estar em *conformidade com a lei, com o bem comum e respeitar a igualdade*, Aristóteles estabelece uma distinção (classificação) entre *justiça universal* e *justiça particular*.

I - Justiça Universal: é a conduta de acordo com a lei e abrange todas as demais virtudes, quando estas estiverem prescritas em lei. É normalmente por intermédio da lei que se realiza o bem comum. Nesse sentido, Aristóteles diz que nas disposições que tomam sobre todos os assuntos, as leis têm em mira a vantagem comum. A lei bem elaborada ordena a praticar todas as virtudes, como os atos de um homem temperante (não cometer adultério), os de um homem calmo (não caluniar, nem agredir ninguém), os de um homem honesto (não lesar ninguém) e proíbe a prática de qualquer vício. Nesse sentido, o *hábito* de respeitar a lei faz do homem respeitador da lei um homem justo.

Aristóteles explica o conceito de justiça universal com as seguintes palavras:

“A maioria dos atos ordenados pela lei são aqueles que são prescritos do ponto de vista da virtude considerada como um todo. Efetivamente, a lei nos manda praticar todas as virtudes e nos proíbe de praticar qualquer vício. E as coisas que tendem a produzir a virtude considerada como um todo são aqueles atos prescritos pela lei tendo em vista a educação para o bem comum” (ARISTÓTELES, 1973, p. 324).

“Com efeito, a justiça existe apenas entre homens cujas relações mútuas são governadas pela lei; e a lei existe para os homens entre os quais há injustiça, pois a justiça legal é a discriminação do justo e do injusto (...). Aí está porque não permitimos que um **homem** governe, mas o **princípio racional**, pois que um homem o faz no seu próprio interesse e converte-se num tirano. O magistrado, por outro lado, é um protetor da justiça e, por conseguinte, também da igualdade” (ARISTÓTELES, 1973, p. 330).

II - Justiça Particular: é o hábito que realiza e respeita a igualdade. Nesse sentido as palavras de Aristóteles:

“Da **justiça particular** e de que é justo no sentido correspondente **(A) uma espécie é a que se manifesta nas distribuições** de honras, de dinheiro ou das outras coisas que são divididas entre aqueles que têm parte na constituição (pois aí é possível receber um quinhão igual ou desigual ao de um outro); e **(B) outra espécie é aquela que desempenha um papel corretivo** nas transações entre indivíduos. **Desta última há duas divisões: dentre as transações, (1) algumas são voluntárias, e (2) outras são involuntárias; voluntárias, por exemplo, as compras e vendas, os empréstimos para consumo, as arras, o empréstimo para uso, os depósitos, as locações (todos estes são chamados voluntários porque a origem das transações é voluntária); ao passo que das involuntárias, (a) algumas são clandestinas, como o furto, o adultério, o envenenamento, o**

lenocínio, o engodo a fim a fim de escravizar, o falso testemunho, e (b) outras são **violentas**, como a agressão, o sequestro, o homicídio, o roubo a mão armada, a mutilação, as investivas e os insultos” (ARISTÓTELES, 1973, p. 324).

A justiça particular é promovida pela *justiça distributiva* e pela *justiça comutativa* (corretiva ou retificadora):

A - Justiça Distributiva: essa espécie de justo se manifesta na igualdade mediante distribuição proporcional geométrica (igualar o desigual) de bens e outras vantagens entre os cidadãos, considerando a necessidade ou o mérito de cada um. A cidade, na distribuição dos bens (riqueza, cargos, fama) entre os cidadãos, deve respeitar a distribuição proporcional geométrica que consiste em igualar os desiguais. Exemplo dessa justiça no Direito contemporâneo é o tratamento favorecido e diferenciado que a lei estabelece para pessoas com deficiência e para microempresas e empresas de pequeno porte. Também podem ser enquadrados nesse tipo de justiça os programas sociais do governo que beneficiam as famílias pobres. O próprio sistema tributário brasileiro exige, pelo princípio da capacidade contributiva, a aplicação da regra “tratar desigualmente os desiguais”.

Uma vez atendida as necessidades dos cidadãos, a justiça distributiva aponta que a distribuição dos bens seja feita pelo critério meritocrático. Assim, na distribuição dos bens, o *critério da necessidade* é mais importante e vital porque antecede ao *critério da meritocracia*. O critério meritocrático é também amplamente utilizado na legislação contemporânea. Neste sentido, são exemplos os “quadros de carreiras” que fixam cargos e salários tanto para servidores públicos quanto para trabalhadores da iniciativa privada.

Enfim, a justiça distributiva tem por finalidade impedir o crescimento das desigualdades (econômicas, sociais, intelectuais etc.) entre os cidadãos, portanto, encontra no mundo contemporâneo um vasto horizonte de aplicação.

Conforme Aristóteles, **nas distribuições ou justiça distributiva** “o justo envolve pelo menos quatro termos, porquanto duas são as pessoas para quem ele é de fato justo, e duas são as coisas em que se manifesta – os objetos distribuídos” (ARISTÓTELES, 1973, p. 325).

“E a mesma igualdade se observará entre as pessoas e entre as coisas envolvidas; pois a mesma relação que existe entre as segundas (as coisas envolvidas) também existe entre as primeiras. Se não são iguais não receberão coisas iguais; mas isso é origem de disputas e queixas: ou quando iguais têm e recebem partes iguais. Isso, aliás, é evidente pelo fato de que as distribuições devem ser feitas ‘de acordo com o mérito’” (ARISTÓTELES, 1973, p. 325).

“Eis aí, pois, o que é o justo: o proporcional; e o injusto é o que viola a proporção. Desse modo, um dos termos torna-se grande demais e o outro demasiado pequeno, como realmente acontece na prática; porque o homem que age injustamente tem excesso e o que é injustamente tratado tem demasiado pouco do que é bom. Essa é, por conseguinte, uma das espécies de justo” (ARISTÓTELES, 1973, p. 325).

B - Justiça Comutativa ou Retificadora ou Corretiva: essa espécie de justo se manifesta na igualdade mediante uma proporcionalidade aritmética (igual) e desempenha um papel corretivo nas transações (voluntárias ou involuntárias) entre os cidadãos. A justiça comutativa corrige os erros e delitos nas relações entre os cidadãos: furtos, roubos, rapina, assassinato, estupro, adultério, injúria etc. Neste aspecto, todos devem ser tratados igualmente. A justiça comutativa consiste também na correção dos erros da justiça distributiva. Cabe ao juiz a aplicação dessa justiça. Aristóteles esclarece o conceito de justiça comutativa nas seguintes passagens da *Ética a Nicômaco*:

“A outra espécie (de justo) é a corretiva, que surge em relação com as transações tanto voluntárias como involuntárias. Esta forma do justo tem um caráter específico diferente da primeira. Com efeito, a justiça que distribui posses comuns está sempre de acordo com a proporção mencionada acima; e a injustiça contrária a esta espécie de justiça é a que viola a proporção (geométrica). Mas a justiça nas transações entre um homem e outro é efetivamente uma espécie de igualdade, e a injustiça uma espécie de desigualdade; não de acordo

com essa espécie de proporção, todavia, mas de acordo com uma proporção aritmética. Porquanto não faz diferença que um homem bom tenha defraudado um homem mau ou vice-versa, nem se foi um homem bom ou mau que cometeu adultério; a lei considera apenas o caráter distintivo do delito e trata as partes como iguais, se uma comete e a outra sofre injustiças, se uma é autora e a outra é vítima do delito” (ARISTÓTELES, 1973, p. 173).

“Portanto, sendo esta espécie de injustiça uma desigualdade, o juiz procura igualá-la; porque também no caso em que um recebeu e o outro infringiu um ferimento, ou um matou e o outro foi morto, o sofrimento e a ação foram desigualmente distribuídos; mas o juiz procura igualá-lo por meio da pena tomando uma parte do ganho do acusado. Por conseguinte, a justiça corretiva será o intermediário entre a perda e o ganho” (ARISTÓTELES, 1973, p. 326).

“Eis aí porque as pessoas em disputa recorrem ao juiz e recorrer ao juiz é recorrer à justiça, pois a natureza do juiz é ser uma espécie de justiça animada (...). O juiz restabelece a igualdade” (ARISTÓTELES, 1973, p. 326).

Enfim, na obra de Aristóteles (1973), a ação humana é objeto das ciências práticas (*poiesis* e *práxis*); portanto, é no âmbito dessas ciências que se esclarecem as ideias de bem e justiça. O bem, na *poiesis* (*techne*), consiste na perfeição do exercício do trabalho que é o ofício do artesão, por exemplo, o legislador. A justiça, na *práxis*, consiste numa disposição de caráter que resulta de uma deliberação voluntária e própria do homem virtuoso. Nessa trilha, é o conhecimento das ações boas e justas que permite definir o bem e a justiça como valores ou padrões gerais de conduta ou ação humana.

Há, entretanto, um ponto comum entre as ciências práticas (conhecimento das ações humanas) e as teóricas (conhecimento contemplativo), porque o homem, além de agir, é um ser natural que segue as leis da *physis*. O homem é, assim, um misto que possui um lado que segue a natureza (a vontade racional), e possui um lado que é sua natureza (o apetite ou desejo que é paixão), uma inclinação natural e desenfreada pela busca de prazer que é a

origem de todos os vícios. A virtude, portanto, a justiça não é uma inclinação natural. Mas, como tudo na natureza, o homem age tendo em vista um fim ou uma finalidade que é um bem e, ao agir, atualiza potências no sentido do bem. Mediante a prática de atos virtuosos o homem se torna virtuoso, alcança a perfeição que consiste na plena realização da sua forma.

Aristóteles (1973) anota que o culpado de uma infração legal fica sujeito à pena (sanção) prevista em lei. Segundo ele, a pena tem uma função que consiste em restabelecer a ordem da justiça, não se trata, portanto, de vingança ou lei de Talião, mas de restabelecer a justiça em sua devida proporção. Nesse sentido, especifica:

“Quando alguém apanhou e outro bateu, ou então quando alguém matou e outro morreu, não há relação de igualdade entre o dano e o direito, mas o juiz procura remediar essa desigualdade com a pena que inflige, reduzindo a vantagem obtida” (ABBAGNANO, 2003, p. 749).

2.4 Equidade

Tercio Sampaio Ferraz Jr (2002, p. 203) anota que o Direito grego distingue: **a) anomia**: significa não a falta de lei, mas um dissídio entre uma lei escrita e os supremos princípios do justo; e **b) eunomia**: é o acordo entre a lei escrita e os princípios gerais do justo. Para os tribunais gregos, todo legal (lei escrita) era justo, embora nem todo justo fosse legal (lei escrita). O justo emanava de uma virtude, atribuída a todo cidadão, de dirimir entre uma lei justa e outra injusta. Uma espécie de prudência ou bom-senso de que os magistrados, particularmente, deveriam ser bem-dotados, portanto, fazia com que o justo, entre os gregos, se identificasse como o equitativo, devendo a lei repousar sobre a equidade. No caso de conflito, o juiz sempre decidia conforme a equidade. Nesse sentido, Aristóteles lembra que o bom juiz, mais do que o especialista, é aquele que recebeu uma cultura geral: *“Ora, cada qual julga bem as coisas que conhece, e dessas coisas ele é bom juiz. Assim, o homem que foi instruído a respeito de um assunto é bom juiz nesse assunto, e o homem que recebeu instrução sobre todas*

as coisas é bom juiz em geral” (ARISTÓTELES, 1973, p. 250).

Para Aristóteles, equidade e justiça são coisas diferentes, embora participem do mesmo gênero. Há, segundo ele, um gênero que é o justo, do qual a lei e a equidade são espécies. Quanto ao gênero, a justiça conforme a lei e a equidade são iguais e boas do mesmo modo. Mas quanto à espécie, a equidade é melhor. Isto ocorre porque o legislador, ao elaborar as leis, pode incorrer em duas espécies de lacunas: **a) involuntária**: quando um fato não é percebido pelo legislador, portanto, a lacuna se dá contra a sua vontade; ou **b) voluntária**: não podendo prever tudo, o legislador estatui princípios gerais, e a lacuna será por sua vontade. Assim, nos casos de lacunas decide-se por equidade. Nesse sentido, Aristóteles (1973, p. 336) expõe:

“A mesma coisa, pois, é justa e equitativa, e, embora ambos sejam bons, o equitativo é superior. O que faz surgir o problema é que o equitativo é justo, porém não o legalmente justo, e sim uma correção da justiça legal”

“Portanto, quando a lei se expressa universalmente (de modo geral) e surge um caso que não é abrangido pela declaração universal, é justo, uma vez que o legislador falhou e errou por excesso de simplicidade, corrigir a omissão – em outras palavras, dizer o que o próprio legislador teria dito se estivesse presente, e que teria incluído na lei se tivesse conhecimento do caso. É essa a natureza do equitativo: uma correção da lei quando ela é deficiente em razão da sua universalidade”. (ARISTÓTELES, 1973, p. 336).

Segundo Ferraz Jr, a noção de justiça universal sofre, dessa maneira, um último esclarecimento. Ela pode ser compreendida como o que é conforme à lei, em sua atualidade jurisprudencial, que versa sobre questões referentes às relações políticas, quer reguladas por lei particulares, quer naturais, podendo ambas ser escritas ou costumeiras, mas à medida que todo esse complexo se acha informado pela equidade. Em última análise, o justo conforme à lei se revela em seu estrito senso como o equitativo.

1.5 Justiça Política

A *justiça universal* é algo próprio da organização política (*polis*), motivo pelo qual Aristóteles fala em justiça política. Isso fica mais evidente pela análise do sentido da expressão “*lei*” utilizada por Aristóteles.

A expressão “*lei*”, núcleo da definição de justiça universal, manifesta uma pluralidade de sentidos. Cabe lembrar, como o faz Ferraz Jr (2002, p. 197-202), que há no conceito de “*lei*” elaborado pelos gregos um pressuposto de bondade intrínseca, manifestada na sua rigidez e imutabilidade que procura evitar a introdução de modificações nas situações legalmente constituídas, por isso a lei ou o costume é reverenciado como algo de origem divina. Nesse sentido Platão fala da lei como norma divina, superior e imutável.

A expressão “*lei*” tem, portanto, uma abrangência ética, porque envolve o cumprimento de todos os deveres e o exercício de todas as virtudes. Não significa apenas lei no sentido técnico-jurídico moderno, mas norma que abrange uma variedade de condutas ou comportamentos humanos, envolvendo tanto os aspectos jurídicos quanto os morais.

A lei, como anota Ferraz Jr.(2002), é classificada por Aristóteles entre as provas estritamente jurídicas da persuasão e tem duas finalidades: limitar o poder político dos magistrados e o poder arbitral dos juízes. Aparece, portanto, como um pressuposto formal da função jurisdicional. Além disso, aparece como regra de conduta, sentido que Aristóteles restringe ao campo da justiça política (Direito da *polis*).

A justiça política, segundo Aristóteles, depende da lei e não existe senão para aqueles que vivem naturalmente sob o império da lei, aqueles que possuem uma parte igual no direito de governar e ser governados. Esse é um direito que só é comum aos cidadãos, àqueles que potencialmente podem participar do espaço público que é o espaço das relações igualitárias, da política e da cidadania. Exclui-se, portanto, as relações que ocorrem no espaço privado, tais como as relações entre o senhor e o escravo, entre o senhor e a sua esposa etc. Assim, quando a justiça universal é definida como conformidade com a lei, deve-se entender a atividade jurisdicional que versa as questões referentes às relações políticas, isto é, igualitárias.

Na concepção aristotélica, a relação entre os homens é uma relação natural que se vivencia na *polis*; vale dizer, o homem é, por natureza, destinado à vida em comunidade e a lei existe para ordenar essas relações. O fim mais alto do ser humano é viver bem, esse fim só a comunidade política pode realizar. Em síntese, a vida ética (o bem-viver) só se realiza plenamente na *polis*, isto é, na comunidade política que torna possíveis as virtudes individuais e coletivas. O fim da cidade (*polis*) é o seu próprio bem, que é o bem de todos os cidadãos, o bem comum.

Na obra de Aristóteles **há uma convergência entre a teoria da justiça** (ética) e a **teoria das formas de governo (política)**. Vale dizer, a realização da justiça como hábito também depende da forma de governo adotada na *polis*:

“Isto é confirmado pelo que acontece nos Estados: os legisladores tornam bons os cidadãos por meio de hábitos que lhes incutem. Esse é o propósito de todo legislador, e quem não logra tal desiderato, falha no desempenho da sua missão. Nisso, precisamente, reside a diferença entre as boas e as más constituições” (ARISTÓTELES, 1973, p. 267).

1.6 Teoria das Formas de Governo

Conforme Bobbio (2001), a *teoria das formas de governo* expõe o entrelaçamento entre poder e Direito, isto é, a convergência entre política e justiça. Bobbio anota que desde Heródoto, a teoria das formas de governo apresenta um inter-relacionamento ostensivo entre matéria política e matéria jurídica. Nessa trilha, a teoria das formas de governo coloca em evidência três questões: **a) primeira:** aponta a existência de um tema recorrente na história do pensamento político, que deriva da exigência de um controle do poder como condição da liberdade; **b) segunda:** revela que a realização da justiça depende da forma de governo adotada pela cidade; **c) terceira:** mostra uma “contraposição” entre *governo dos homens* e *governo das leis*.

Aristóteles expõe a sua *teoria das formas de governo* principalmente na *Política*, mas também trata do assunto na *Ética a Nicômaco*. Na *Política* come-

ça com a definição de comunidade política (*polis*):

“Toda cidade (**polis**) é uma espécie de comunidade (**koíno-mia**) e toda comunidade é constituída em vista de um certo bem, pois é para obter o que lhe parece ser um bem que os homens sempre fazem o que fazem. Disso resulta que, se todas as comunidades visam um bem determinado, a comunidade superior a todas e que a todas engloba, visa também, mais do que as outras, um bem superior a todos. Essa é a comunidade que chamamos de cidade, a comunidade política” (ARISTÓTELES, 1988, p. 1252 a).

À organização da comunidade política (forma de governo) Aristóteles denomina *constituição* (*politéia*) e assim a define: “A constituição é a estrutura que dá ordem à cidade, determinando o funcionamento de todos os cargos públicos e, sobretudo, da autoridade soberana” (ARISTÓTELES, 1988, p. 1278 b).

Aristóteles reconhece que existem *constituições* diferentes, portanto, a primeira tarefa consiste em nomeá-las, classificá-las e descrevê-las de modo claro e conciso:

“Como constituição e governo significam a mesma coisa, e o governo é o poder soberano da cidade, é necessário que esse poder soberano seja exercido por ‘um só’, por ‘poucos’ ou por ‘muitos’. Quando um só, poucos ou muitos exercem o poder buscando o interesse comum, temos necessariamente as constituições retas; quando exercem, no seu interesse privado, temos desvios (...). Chamamos ‘reino’ ao governo monárquico que se propõe a fazer o bem público; ‘aristocracia’, ao governo de poucos (...) quando tem por finalidade o bem comum; quando a massa governa visando ao bem público, temos a ‘politia’ (...). As degenerações das formas de governo precedentes são a ‘tirania’, com respeito ao reino; ‘oligarquia’, com relação à aristocracia, e a ‘democracia’, no que diz respeito à ‘politia’. Na verdade, a tirania é o governo monárquico exercido em favor do monarca; a oligarquia visa ao interesse dos ricos; a democracia, ao dos pobres. Mas

nenhuma dessas formas mira a utilidade comum” (ARISTÓTELES, 1988, p. 1279 a-b).

Na Ética a *Nicômaco* expõe a hierarquia dessas formas de governo que vai da melhor para a pior: **a) formas boas**: monarquia (a melhor de todas), aristocracia, políтия ou timocracia (a pior entre as formas boas); **b) formas más**: democracia (a menos má entre as más), oligarquia, tirania (a pior de todas). Nesse sentido diz:

“Existem três espécies de constituições e igual número de desvios (...). As constituições são a monarquia, a aristocracia (...) e a timocracia. A melhor delas é a monarquia, e a pior é a timocracia (...). O desvio da monarquia é a tirania (...) e é evidente ser esta a pior forma de desvio, pois o contrário do melhor é que é o pior (...), a democracia é a menos má das três espécies de perversão”. (ARISTÓTELES, 1973, p. 389).

Nos textos acima fica claro que o critério para distinguir as formas boas das más consiste, sobretudo, no interesse comum e no interesse pessoal. Nesse sentido, as formas boas são aquelas em que os governantes visam ao interesse comum; as formas más são aquelas em que os governantes têm em vista o interesse próprio. É importante destacar que esse critério está associado à concepção aristotélica de espaço público (*polis*), de justiça e de liberdade. Vale dizer, a justiça (o bem comum) só se realiza plenamente na comunidade política que é a *polis*, e isso só é possível sob a égide de uma forma de governo não pervertida. Dito de outro modo, para que o objetivo mais alto do ser humano (que é *viver em comum, viver bem, ter uma vida boa*) possa ser realizado é necessário que os cidadãos visem ao interesse comum, em conjunto ou por intermédio de seus governantes.

Conforme Bobbio (2001), Aristóteles distingue três relações de poder: **a)** o poder do pai sobre o filho; **b)** o poder do senhor sobre o escravo; e **c)** o poder do governante sobre o governado. Essas três relações de poder se distinguem entre si com base no tipo de interesse perseguido. O poder dos senhores é exercido no seu próprio interesse; o paterno, no interesse dos fi-

lhos; o político, no interesse comum de governantes e governados (BOBBIO, 2001, p. 58). A partir dessas relações, Aristóteles retira algumas conclusões que valem mencionar.

Uma conclusão, já especificada, consiste na diferença entre formas de governo boas e más. Nesse sentido diz: *“É evidente que todas as constituições que miram o interesse comum são constituições retas, enquanto conforme à justiça absoluta; as que visam ao interesse dos governantes são errôneas, constituindo degenerações com respeito às primeiras”* (ARISTÓTELES, 1988, p. 1279 a).

De todo o exposto, percebe-se que a Teoria da Justiça é adequada somente às formas de governo consideradas boas. Há, deste modo, uma conexão inexorável entre política e justiça.

2 CONTRIBUIÇÃO DE POLÍBIO

Bobbio (2001) informa que Políbio viveu na Grécia e lá ele conheceu o sistema Helênico, que era a concretização de um objetivo de Alexandre “o grande” que visava difundir a cultura grega em territórios conquistados, ou seja, o estado Grego e o ideal helênico deveria se expandir mundialmente. Alexandre, que era da Macedônia conseguiu difundir a civilização Grega. Todos os povos do mundo grego antigo receberam um nome, *Hélade*, era, portanto, a pátria dos helenos - “hellenismós”.

Políbio, segundo Bobbio (2001), tinha a experiência do mundo Grego dos tempos de Alexandre e vai para Roma, onde desenvolve seus estudos, interessando-se pela república romana.

Ao contrário de Aristóteles, Políbio não era filósofo, mas, sim, historiador. O Livro VI, da sua obra “História” é importante, em especial, para a tipologia das formas de governo, notadamente ao tratar da constituição romana. Diz Políbio, que a constituição de um povo deve ser considerada como causa primordial do êxito ou do insucesso de todas as ações, principalmente, as relacionadas à política.

Contudo, antes mesmo de sua profunda análise da constituição romana, já havia tecido algumas importantes considerações sobre as constituições em geral, criando uma das mais completas teorias sobre as formas de governo,

cujas ideias podem assim ser sintetizadas:

1^a) a existência de seis formas de governo fundamentais, sendo três boas (monarquia ou “reino”; aristocracia e democracia) e três más (tirania, oligarquia e oclocracia), de acordo com a tradicional e sistemática teoria das formas de governo.

2^a) a existência de uma sucessão entre essas seis formas: umas sucedem às outras, segundo determinado ritmo, repetido no tempo e de acordo com um ciclo. Tal ideia é denominada de “Teoria dos Ciclos” ou “Anaciclose”, segundo uso historiográfico.

3^a) a criação de uma sétima forma de governo (além das seis formas tradicionais referidas), de acordo com o exemplo da constituição romana, que representa a síntese das três formas boas de governo. É a denominada axiológica “Teoria do Governo Misto”.

A primeira tipologia das formas de governo referida por Políbio, nada mais é do que as formas tradicionais. A classificação das formas boas, pode ser assim sintetizada: a primeira denominada de “reino” ou “monarquia”; a segunda de “aristocracia” e, a terceira, de “democracia” (a essa terceira forma, Aristóteles denominava de “polítia”). Políbio destaca que as três formas boas de governo podiam ser vislumbradas na república romana e tão harmônicas e equilibradas que eram dentro da estrutura político de Roma, que seus cidadãos eram incapazes de responder se o sistema político era caracterizado por ser uma monarquia, uma aristocracia ou uma democracia.

Em relação às formas degeneradas, destaca-se:

“A verdade do que afirmo se torna clara através das seguintes observações. Não é possível chamar cada tipo de reino de monarquia, mas apenas aqueles governos que estão baseados no consentimento dos governados e que apelam para a razão ao invés da força e do medo (para manter-se no poder). Do mesmo modo, não se pode considerar cada tipo de oligarquia uma aristocracia, mas apenas o tipo onde o governo está nas mãos de um grupo seletivo de cidadãos, que se distinguem pela justiça e visão política. Analogamente, o Estado não é uma verdadeira democracia, quando qualquer tipo de maio-

ria ocasional pode fazer tudo o que deseja. Apenas quando é tradicional e costumeiro em uma comunidade cultuar os deuses, honrar os pais, respeitar os mais velhos, obedecer às leis e quando, em uma comunidade deste tipo, as decisões políticas são tomadas pela maioria; apenas neste caso podemos chamar tal Estado democracia. Desta forma, é necessário falar-se em seis tipos diferentes de sistemas políticos: três que estão na boca de todos e aos quais acabamos de referir-nos, e três (os depravados) que correspondem a eles, ou seja, monarquia, oligarquia e oclocracia, ou governo da multidão” (FRITZ, 1958, VI. 4).

Segue, dizendo, de forma cronológica, no que consiste a Teoria dos Ciclos.

“A primeira destas formas, surgida sem nenhum planejamento deliberado e através de um processo natural, é a **autocracia**. Segue-se a **monarquia**, que é produzida de um deliberado progresso em relação à anterior. Quando esta se transforma no tipo perverso de governo que lhe corresponde, isto é, na **tiranía**, a **aristocracia** surge de sua queda. Quando, no curso natural dos eventos, a aristocracia degenera na **oligarquia** e o povo finalmente se revolta contra a injustiça de seus governantes, nasce a **democracia**. Por último, quando a democracia cede, diante do abuso da liberdade e do desrespeito à lei, o resultado, com o tempo, é o governo da multidão (**oclocracia**)” (FRITZ, 1958, VI. 4).

Bobbio (2001) faz observações acerca da “Anaciclose” criada por Políbio. Refere-se, primeiramente, às etapas cronológicas do processo histórico: monarquia, tirania, aristocracia, oligarquia, democracia e oclocracia (esta última tipologia de criação Polibiana, correspondendo ao governo das massas). Em segundo lugar, salienta que o processo histórico se desenvolve, ciclo por ciclo, em uma tendência degenerativa: tal degeneração do ciclo Polibiano se desenvolve em uma alternância entre as constituições boas e más (diferentemente da degeneração Platônica em um processo contínuo, em que a fase final

é a tirania). O ciclo Polibiano é fragmentado por uma alternância; vale dizer, a constituição boa que segue é inferior àquela que a precede; a má é pior do que a má que a precede, culminando com a oclocracia. Uma terceira observação é de que esta concepção histórica é fatalista, isto é, a passagem de uma forma para outra parece predeterminada, necessária e inderrogável. Parece também estar implícita na própria natureza dos governos: não podem deixar de sofrer o processo de transformação e cada forma de governo só se pode converter em uma outra forma predeterminada (BOBBIO, 2001, p. 67-68).

Políbio chega a citar que, da mesma forma que a ferrugem é um mal congênito do ferro, toda a constituição de governo apresenta um mal natural e inseparável: o despotismo em relação ao “reino” ou “monarquia”; a oligarquia em relação à aristocracia e o governo brutal e violento com relação à democracia (FRITZ, 1958, VI. 4).

A concepção Polibiana é historicamente cíclica, chegando a dizer o historiador que, no final do processo, retorna-se ao ponto de partida: chega-se à oclocracia e retorna-se à monarquia, ou seja, caminha-se da pior forma para a melhor forma de governo em um “retorno do mesmo”.

Por sua vez, a teoria de Políbio quanto ao governo misto é, sem dúvida, sua principal tese. Rebatendo a ideia de que todas as constituições simples sofrem de algum vício, são instáveis e temporais, Políbio criou a teoria do governo misto, a qual combina as três formas clássicas de governo, a fim de defender a estabilidade, o controle recíproco dos poderes e o equilíbrio entre as forças do governo. Cita como exemplo, o governo misto espartano.

Diante desse cenário, tendo examinado o nascimento, a degenerescência e a morte de cada um dos seus tipos de Constituição, Políbio percebe que se estabeleceu um ciclo “vicioso” entre monarquia-tirania-aristocracia-oligarquia-democracia-oclocracia. Para romper este círculo e evitar a degenerescência do sistema político, Políbio cria a sua teoria mista de governo. Seria um tipo que misturaria elementos da monarquia, da aristocracia e da democracia, tendo como modelo empírico a república romana, a fim de estabelecer a harmonia e o equilíbrio do sistema político (REGO, 1981, p. 106).

Conforme Bobbio:

“A composição das três formas de governo consiste no fato de que o rei está sujeito ao controle do povo, que participa adequadamente do governo; este, por sua vez, é controlado pelo senado. Como o rei representa o princípio monárquico, o povo o princípio democrático e o senado o aristocrático, o resultado dessa combinação é uma nova forma de governo, que não coincide com as três formas simples retas – porque é composta –, nem com as três formas corrompidas – porque é reta. Quanto à razão da excelência do governo misto, Políbio vai encontrá-la no mecanismo de controle recíproco dos poderes, ou no princípio do “equilíbrio”. Esse é um ponto de grande importância. O tema do equilíbrio dos poderes (que na idade moderna se tornará o tema central das teorias “constitucionalistas”, com o nome de *balance of power*) é um dos que dominam toda a tradição do pensamento político ocidental. Embora a teoria do governo misto, tão bem formulada por Políbio, não deva ser confundida com a teoria moderna da separação e do equilíbrio dos poderes (enunciada por Montesquieu em forma que se tornou famosa), é um fato que a teoria do governo misto e a teoria do equilíbrio procedem *pari passu*” (BOBBIO, 2001, p. 70).

Registre-se que o fato de a forma do governo ser mista não significa sua perenidade, na medida em que a própria constituição romana se sujeitou à degeneração, por meio de grandes lutas em um sistema complexo de poderes. Podem ser, por outro lado, mais duradouras do que as formas simples de governo. Mesmo Políbio admite que o Estado romano está sujeito à lei natural do nascimento, crescimento e morte, não obstante o governo misto ser dotado de maior estabilidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pode-se afirmar que a atualidade e a relevância da ideia de uma constituição mista de governo configuram antecedente de um sistema político pluralista, próprios das democracias contemporâneas, que visa o equilíbrio e

a estabilidade institucional de vários grupos sociais e de forças políticas, nos moldes pensados por Políbio (1981), dotados de um sistema natural de freios e contrapesos.

Por sua vez, Bobbio (2001) afirma que, segundo Aristóteles, é nas formas boas de governo que se percebe uma estreita vinculação da política com a ética, com base em sua Teoria da Justiça distributiva e comutativa – na medida em que a justiça é a principal virtude ética –, nas quais os governantes visam o interesse comum.

É, portanto, nas formas boas de governo que se abre espaço para aplicação da Teoria da Justiça, inspirando a efetiva produção e distribuição justa de bens, segundo a mediania (nem escassez, nem excessos), virtude de todas as virtudes.

Nessa linha de raciocínio a Social Democracia, como ideologia política apoiadora de intervenções econômicas e sociais por parte do Estado a fim de promover justiça social, dentro de um sistema capitalista de regulação econômica em conjugação com uma política de bem-estar social é a melhor seara para proporcionar uma distribuição de bens e rendas mais igualitária, promover a justiça social em um compromisso com a democracia representativa.

Seguindo essa trilha, Bobbio (2001) defende uma democracia socialista ou um socialismo democrático. Ao resgatar em sua obra a importância da discussão sobre as formas boas e más de governo, especialmente por meio das concepções universalizantes de Aristóteles e discorrendo sobre a excelência do governo misto de Políbio, enaltece a exigência do controle do poder como condição da própria liberdade. Tal controle, como bem destaca Lafer, pode apoiar-se no Direito enquanto técnica de convivência, apta a encaminhar, no mundo contemporâneo, a tutela de valores que se destinam a conduzir a melhor reforma da sociedade, tendo como critério condutor o conceito de justiça entendido como conjunto de valores, bens e interesses cuja efetividade supere o estado formal (BOBBIO, 2001, p. 14; 20).

Isso porque a Teoria do Direito requer uma Teoria do Estado, sendo que ambas exigem uma Teoria da Justiça: a legalidade remete a validade, a validade à legitimidade e a legitimidade à justiça. Vale dizer, o contrário também é verdadeiro: a justiça fundamenta a legitimidade, a legitimidade fundamenta

a validade e a validade fundamenta a legalidade na interseção que se estabelece entre a linha do poder e a norma (BOBBIO, 2001, p. 18).

Na medida em que, há uma conexão entre o sistema político e o direito, e, que a Teoria da Justiça de Aristóteles só é adequada a um Estado Social Democrático e considerando um processo democrático de escolha de governo, não se faz necessária uma revolução para que ocorram mudanças no sistema político de um Estado, ou seja, um Estado liberal pode se tornar uma Social Democracia e também uma Social Democracia pode se transformar num Estado liberal.

Em havendo mudança de um Estado Social Democrático para um Estado Liberal, como conseqüência ocorrerão perdas de programas sociais que foram implementados pelo governo antecedente Social Democrático, portanto, não haverá mais justiça distributiva.

No entanto, é possível também que um Estado liberal se transforme em um Estado Social Democrático, como aconteceu, por exemplo, em Portugal, em que o Partido Popular Democrático (PPD) passou para a Assembleia da República, também designadas como eleições legislativas portuguesas em 2015.

No Brasil ocorreu transformação de um Estado Liberal do governo de Fernando Henrique Cardoso (1994 até 2002) para Social Democracia, Governo Luis Inácio Lula da Silva (2003 até 2011). O governo Lula, então, notabilizou-se principalmente pela implementação de programas sociais: “bolsa família”, “luz para todos”, “fome zero”, dentre outros, evidenciando a justiça distributiva conforme Aristóteles.

No governo de Dilma Rousseff, sucessora de Lula, os programas sociais avançaram (“minha casa minha vida”, “mais educação” etc), também conforme a justiça distributiva atrelada ao governo Social Democrático. Todavia, o Brasil retorna com o Estado Liberal, no atual governo, Jair Messias Bolsonaro, o que significa a extinção dos programas sociais implementados pelos Sociais Democratas.

Por isso, a contribuição trazida por Norberto Bobbio, sobretudo pela junção da Teoria da Justiça pensada por Aristóteles com a Teoria Mista de Políbio, possui relevância no cenário atual, especialmente para que se possa refletir sobre as formas de governo adotadas e compreender os movimentos políticos

e até mesmo para que se possa ter influência na escolha de governo.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo. Martins Fontes. 2003.

ARISTÓTELES. *Tópicos*. Os Pensadores. São Paulo. Abril Cultural. 1973.

ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. Os Pensadores. São Paulo. Abril Cultural. 1973.

ARISTÓTELES. *Dos Argumentos Sofísticos*. Os Pensadores. São Paulo. Abril Cultural. 1973.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Os Pensadores. São Paulo. Abril Cultural. 1973.

ARISTÓTELES. *Política*. Os Pensadores. Brasília. UNB. 1988.

ARISTÓTELES. *Arte Retórica e Arte Poética*. Os Pensadores. São Paulo. Difusão Europeia do Livro. 1964.

ASSIS, Olney Queiros e Outros – Instituto dos Advogados de São Paulo. *Linguagem e Direito: Identificação, Interpretação e Aplicação*. São Paulo. RG Editores. 2017.

ASSIS, Olney Queiros e Outros. *Noções Gerais de Direito e Formação Humanística*. São Paulo. Editora Saraiva. 2012.

BOBBIO, Norberto. *A Teoria das Formas de Governo*. Brasília. UnB. 1988.

FERRAZ JR. Tercio Sampaio. *O Direito, Entre o Futuro e o Passado*. São Paulo. Noeses. 2014.

FERRAZ JR. *Estudos de Filosofia do Direito*. São Paulo. Atlas S/A. 2002.

FERRAZ JR. *Introdução ao Estudo do Direito: Técnica, Decisão, Dominação*. São Paulo. Atlas S/A. 1995.

FRITZ, Kurt Von. *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity*. New York. Columbia University. 1958.

REGO, Antônio Carlos Pojo do. *Equilíbrio e Contradição: a Constituição Mista na Obra de Políbio*. Brasília. Revista. Inf. Legislativa nº 71, jul/set, 1981.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Um Discurso Sobre as Ciências*. Porto. Afrontamento. 1996.