

Estado e democracia: esboço de uma interpretação do *habitus* político brasileiro

State and democracy: Draft over an interpretation of the Brazilian political *habitus*

Álvaro Filipe Oxley da Rocha¹

Unisinos, RS, Brasil
alvaro555@yahoo.com

Gabriel Eidelwein Silveira²

Unisinos, RS, Brasil

Resumo

Este artigo explora a possibilidade de se utilizar a teoria das formas de governo de Montesquieu para interpretar a conduta típica do político brasileiro. Identifica-se o problema da incompatibilidade das instituições democráticas com a ação fundada no respeito ao bem público, em face da cultura brasileira. A teoria de Montesquieu é contextualizada na corrente das teorias das formas de governo de Aristóteles e de Maquiavel. A par disso, é proposta uma atualização sistemática da teoria de Montesquieu, aproximando-a do conceito sociológico de *habitus*, no uso de Bourdieu. Por fim, são utilizados elementos de Faoro com o objetivo de esclarecer a conjuntura política que produziu o *habitus* antidemocrático do político no Estado brasileiro.

Palavras-chave: democracia, *habitus*, política.

Abstract

This article describes the possibility of using Montesquieu's theory of the forms of government to interpret the behavior of the typical Brazilian politician. The

¹ Doutor em Direito do Estado pela UFPR, Mestre em Ciência Política pela UFRGS, professor no PPG em Direito da UNISINOS. Endereço: Programa de Pós Graduação em Direito - UNISINOS. Av. Unisinos 950, Bairro Cristo Rei, 93022-000, São Leopoldo, RS, Brasil.

² Bacharel em Direito pela UNISINOS. Mestrando em Sociologia pela UFRGS. Endereço: Programa de Pós Graduação em Direito - UNISINOS. Av. Unisinos 950, Bairro Cristo Rei, 93022-000, São Leopoldo, RS, Brasil.

incompatibility problem between the democratic institutions and the Brazilian culture is discussed. Montesquieu's theory is placed in the context of Aristotle's and Machiavelli's constitutional theories. A systematic update of Montesquieu's theory is proposed, approaching it to the sociological concept of *habitus*, in Bourdieu's use. Finally, Faoro elements are used to explain the politic conjuncture that has produced the anti-democratic *habitus* of the Brazilian politician.

Key words: democracy, *habitus*, politics.

“Ah, esse coqueiro que dá coco...”

(Ary Barroso, *Aquarela do Brasil*)

Considerações iniciais

Este artigo se propõe a elaborar, em linhas bastante gerais, o problema da interpretação teórica do comportamento político ideal-típico observado no Brasil, para sustentar a causalidade histórico-cultural de um conhecido descompasso entre o *primado do público*, exigido pelas instituições democráticas, e a normalizada e naturalizada *atitude egoística* em relação à coisa pública, denominada como “corrupção estrutural”. Para tanto, será utilizada a clássica tipologia das “naturezas” e dos “princípios” dos governos criada por Montesquieu (2002), aproximando essa mesma teoria do conceito sociológico de *habitus*, no uso que dele faz Bourdieu (2004b). Com esse procedimento, pretende-se garantir uma atualização sistemática na teoria política – filosófica – para o contexto científico atual, em que as teorias devem responder às categorias das ciências humanas mais desenvolvidas, notadamente as da sociologia e da psicanálise.

A metodologia utilizada é basicamente a dos “tipos ideais” ou “puros” (Weber, 1999), em que se exageram um ou mais traços da realidade para formar “conceitos puros” (Timasheff, 1960). Por esse método, o cientista deve indicar o grau de aproximação do “tipo puro” em relação à realidade observada (Weber, 1999)³. Para o nosso problema específico – o do descompasso entre o comportamento político exigido pela democracia e o padrão da atitude política mais geral observada

no Brasil – será preciso estabelecer o traço característico do tipo ideal da “república democrática” como Estado Democrático de Direito⁴ – em que o referido descompasso está ausente –, bem como será mister estabelecer o traço característico do *habitus* político histórico observado no Brasil.

Montesquieu no contexto das teorias das formas de governo

Além da conhecida teoria da “divisão dos poderes”, pela qual a maioria refere o nome de Charles Secondat, barão de Montesquieu, esse pensador elaborou uma outra, de eficácia científica muito maior e em razão da qual ele foi considerado “pai da sociologia” (Albuquerque *in* Weffort, 1989). Nessa empresa, Montesquieu (2002) debruçou-se sobre as teorias das formas de governo, principalmente a de Aristóteles (2002) e a de Maquiavel (1996), superando a perspectiva de ambos, pelo fato de ter-se preocupado com a definição da base social em que estão fundamentadas as diversas formas de governo.

O critério desses inspiradores de Montesquieu, utilizado por eles para definir os regimes políticos, levava em conta apenas questões relativas à cúpula do governo (classe política), desdenhando a estrutura social que é o seu sustentáculo – justamente esse foi o ponto em que Montesquieu os superou⁵.

Neste estudo, primeiro, analisa-se a perspectiva de Aristóteles (2002), segundo a qual as formas de governo devem ser compreendidas pelo critério duplo do *número* de governantes e da *qualidade* do seu governo. Obtém-se a tipologia aristotélica,

³ A intenção, aqui, é simplesmente a de desenvolver alguns elementos para a elaboração do “tipo ideal” do *habitus*. Portanto, trata-se de uma intenção puramente teórica; e a validade do esquema interpretativo aqui proposto deve ser verificada em cada aproximação empírica, portanto, em cada pesquisa específica.

⁴ Nossa opção pela terminologia de Montesquieu (monarquia, república, despotismo) impõe que o “*habitus* democrático” seja referido como quase sinônimo do “princípio republicano”, ainda que seja evidente a distinção entre os conceitos de democracia e de república.

⁵ Quer dizer que Montesquieu (2002) já antecipava um ramo de estudos hoje muito em voga, que é o das pesquisas sobre as “bases culturais dos sistemas políticos” ou, para falar sociologicamente, sobre as condições sociais de tais sistemas.

respondendo-se a duas perguntas básicas: “Quantos governam?” e “Como governam?”. Assim, quanto ao número de governantes, os governos podem ser classificados em monarquias, aristocracias ou democracias, conforme seja a soberania exercida por um, por poucos ou por muitos, respectivamente. Esses são também os nomes que se atribuem às formas *retas* de governo – em que os governantes estão atentos à *causa comum* –, em oposição às suas formas *corruptas*.

Quando as formas de governo são, por assim dizer, corrompidas em favorecimento da “classe política”, elas recebem, respectivamente, os nomes de tirania, oligarquia ou demagogia.

O critério para essa classificação sêxtupla das formas de governo, dividida em duas partes tripartites, conforme sejam retas ou corruptas, leva em consideração o fato de estar o governo voltado para o atendimento das necessidades da comunidade (retas) ou para o das necessidades e vontades egoístas daquele(s) que governa(m) (corruptas) (Bittar, 2002, p. 80).

Aristóteles (2002) avalia o grau de corruptibilidade em cada uma dessas constituições, percebendo que a monarquia, considerada a melhor forma de governo⁶, é também a mais corruptível, por, facilmente, degenerar-se em uma tirania. Por sua vez, a aristocracia não é considerada um governo tão bom quanto o é a monarquia, mas é menos corruptível e possui menos chances de transformar-se numa oligarquia. Por fim, a democracia, forma de governo considerada essencialmente ruim, é, segundo o critério de análise aristotélico, a mais estável das formas puras. Por isso, Aristóteles (2002) teoriza a possibilidade de um governo misto de aristocracia e de democracia, por ele chamado de *politeia*, (Quadro I) caracterizado pela constituição do povo e da elite no núcleo da soberania – proposta essa que teria se aproximado da república romana histórica⁷.

Quadro I - As formas de governo segundo Aristóteles (2002).
Chart I - Forms of government according to Aristotle (2002).

Quantos governam?	Como governam?	
	Forma “boa”	Forma corrupta
Um	Monarquia	Tirania
Poucos	Aristocracia	Oligarquia
Muitos	Democracia	Demagogia
Governo misto	Politeia	

Depois de Aristóteles, Maquiavel (1996) estabeleceu uma nova classificação das formas de governo (Quadro 2), pela qual se admite a existência de apenas duas formas: a monarquia ou principado e a república, esta última, a forma classificatória mais amplamente aceita até hoje (Füher e Füher, 2003). A teoria de Maquiavel afasta-se do idealismo metafísico de Aristóteles e se fixa nas demandas impostas pela realidade⁸. Por um lado, a monarquia ou principado é a forma de governo que se impõe para um Estado em fundação, em que o príncipe reúne bastantes meios de coação física para eliminar os poderes parciais e institui a ordem jurídica (Weber, 2002b); a república, por outro, é apropriada para o Estado que já superou o problema da obtenção da *paz* interna e pode, portanto, experimentar as formas institucionais pelas quais se obtém a *liberdade* política, o bem segundo na escala das prioridades políticas.

Maquiavel sugere que há basicamente duas respostas à anarquia decorrente da natureza humana e do confronto entre os grupos sociais: o Principado e a República. A escolha de uma ou de outra forma institucional não depende de um mero ato de vontade ou de considerações abstratas e idealistas sobre o regime, mas da situação concreta. Assim, quando a nação encontra-se ameaçada de deterioração, quando a cor-

⁶ O argumento pelo qual a monarquia pode ser considerada a melhor forma de governo é bastante simples. Já que o rei é uma autoridade formada por um homem apenas, está descartado o inconveniente de a autoridade política contradizer-se, tal como acontece o tempo todo nos “corpos coletivos” – tanto mais quanto mais desigual cultural e economicamente forem as suas partes constituintes. Se o rei é bom e sábio, tudo estará resolvido no plano da política. Se for mau ou incapaz, ao contrário, tenderá a tornar-se um tirano. Mas a democracia nem sequer teria a chance de manter-se como uma forma reta. Ela foi considerada a pior forma de governo porque já parte do princípio de que muitos tomarão partido, e, assim, o regime está fadado à contradição, motivo pelo qual Aristóteles a considerou uma forma política essencialmente má.

⁷ O senado patricio romano é contraposto pelo tribunate plebeu, numa constituição tipicamente republicana, que pode ser considerada a antecessora histórica das modernas Câmaras dos Lordes e dos Plebeus inglesas ou das nossas Câmaras dos Senadores e dos Deputados – isso se, entre nós, essas instituições fossem realmente representativas de classe e não houvesse a “corrupção estrutural” descrita neste artigo.

⁸ Maquiavel declarava buscar a “verdade efetiva”, antecipando intuitivamente o objetivismo baconiano. Ele argumentava buscar a verdade sobre aquilo que os homens realmente fazem, e nem tanto as razões que evocam para justificar as suas ações. Essa atitude é tipicamente científica e tende a um certo tipo de empirismo, além de marcar a distância entre Maquiavel e os pensadores puramente lógicos, como Aristóteles.

rupção alastrou-se, é necessário um governo forte, que crie e coloque seus instrumentos de poder para inibir a vitalidade das forças desagregadoras e centrífugas. O príncipe não é um ditador; é, mais propriamente, um fundador do Estado, um agente da transição numa fase em que a nação se acha ameaçada de decomposição. Quando, ao contrário, a sociedade já encontrou formas de equilíbrio, o poder político cumpriu sua função regeneradora e “educadora”, ela está preparada para a República. Neste regime, que por vezes o pensador florentino chama de liberdade, o povo é virtuoso, as instituições são estáveis e contemplam a dinâmica das relações sociais. Os conflitos são fonte de vigor, sinal de uma cidadania ativa, e portanto são desejáveis (Sadek *in* Weffort, 1989, p. 20-21).

Quadro 2 - As formas de governo segundo Maquiavel.

Chart 2 - Forms of government according to Machiavelli.

Formas de governo	Função política
Monarquia	Paz, ordem
República	Liberdade

Montesquieu, por sua vez, inspirou-se tanto em Aristóteles quanto em Maquiavel para criar a sua tipologia das formas de governo. Mas, diferentemente deles, estava interessado em descobrir as leis gerais (“espírito”) das diferentes sociedades, razão pela qual apenas uma – e não qualquer uma – forma política lhes pode ser própria. “Seria el efecto de un gran azar si las leyes de una nación pudieran convenir a otra” (Groethuysen, 1989, p. 55). Para Montesquieu (*in* Châtelet *et al.*, 2000), as leis são “relações necessárias que derivam da natureza das coisas”, de modo que as diferentes nações ou sociedades, com os princípios ou paixões que lhes são próprios, não poderiam ajustar-se senão a uma – apenas a uma – natureza constitucional específica.

Montesquieu (2002) denomina como natureza do governo as suas diferentes formas institucionais, república, monarquia, despotismo, (Quadro 3); e como seu princípio o sentimento social sem o qual as diferentes formas de governo não poderiam prosperar (virtude, honra, medo). Assim, não havendo uma congruência entre as naturezas dos governos e os seus respectivos princípios, qualquer forma política é considerada corrupta⁹. A exigência de uma resposta das formas políticas

às exigências da qualidade de sua base social é o inovador aspecto sociológico da teoria política de Montesquieu (Albuquerque *in* Weffort, 1989).

As leis mantêm relações com a natureza e com o princípio de cada governo: a teoria da lei exige uma nova classificação dos regimes políticos. Os governos podem ser distinguidos a partir de sua natureza, ou seja, a partir dessa estrutura particular que define o modo de detenção e de exercício do poder, mas também a partir de seu princípio, ou seja, desse conjunto de paixões específicas [...] (Châtelet *et al.*, 2000, p. 63).

Primeiro, a república, que “se caracteriza pelo fato de que o poder é detido pelo povo (sua natureza) e que nela reina a virtude (seu princípio), entendida no sentido político (amor pela *res publica*)” como “amor socrático”, no uso que Voltaire (2002, p. 27) faz da expressão, quer dizer um sentimento capaz de unir o povo “pelo juramento de dar a vida uns pelos outros”. Em última análise, o amor socrático, que caracteriza o ideal da república, é o princípio da *primazia do interesse público* ou do Direito do Estado, em face dos interesses egoístas dos particulares. Foi com base nesse sentimento, ou princípio, que Sócrates deixou-se matar pela *eclesia* ateniense, ainda que injustamente, para demonstrar a sua submissão total aos interesses do Estado (Platão, 2002). Mais um detalhe: a natureza da república é tal que engloba tanto os governos democráticos como os aristocráticos.

Por sua vez, a monarquia “Pela sua natureza, é o governo de um só que dirige o Estado através de leis fixas e estabelecidas. Pelo seu princípio, é o reino da honra” (Althusser, 1972, p. 92). Nota-se, nessa definição, o repúdio ao absolutismo do monarca e a exigência de que o mesmo exerça a soberania *por meio da Lei*, contra a qual ele não pode nem deve atentar – princípio defendido originariamente por Hobbes (2001). O princípio da monarquia é a honra, entendida como o amor àquilo que cada um deve à sua posição ou *status* social. Num regime monárquico, o rei deve contar com o apoio de sua honrada nobreza, verdadeiro sustentáculo do regime, que serve ao rei em troca dos privilégios da distinção: “[...] o rei só é rei pela existência da nobreza e do clero e deve, em troca disso, reconhecê-los e conservar-lhes o privilégio” (Althusser, 1972, p. 94).

⁹ A retidão ou a corrupção das formas de governo, aqui, não fazem parte da essência dessas formas. Estão condicionadas à congruência ou à incongruência das formas políticas as suas bases sociais. Até mesmo um governo despótico pode ser um “bom” governo, se estiver adaptado ao princípio de um povo específico, que esteja acostumado a ter medo e que, portanto, funcione melhor num ambiente político que realmente esse medo (despotismo) que num outro que lhe exigiria interesse e participação políticos (democracia).

A honra é um princípio fácil, que a nobreza produz como que involuntariamente; sua vaidade ou seu egoísmo a impele para o esforço. Já na República, a virtude é de certo modo forçada. Portanto, há interesse em conservar os privilégios da nobreza, a fim de beneficiar-se com seus efeitos (Châtelet et al., 2000, p. 64).

Por fim, “o despotismo, como governo em que um só homem, sem leis nem regras, obtém tudo pela sua vontade e pelos seus caprichos” (Althusser, 1972, p. 108) distancia-se da monarquia pelo fato de não haver hierarquia social ou distinção nobiliárquica; dessa forma, todos são iguais. No entanto, a igualdade do despotismo não é a mesma igualdade da república: se nesta todos são iguais em direitos, naquele todos são iguais na submissão ao déspota, razão pela qual o despotismo só pode ter por princípio o medo:

Os homens são nele todos iguais, não se podem preferir uns aos outros; já que os homens são nele todos escravos, nada pode ser preferido [...], e como é preciso haver virtude numa República e honra numa monarquia, é preciso haver *temor* num governo despótico (Montesquieu in Châtelet et al., 2000, p. 63).

Atualização sistemática: os princípios como *habitus* políticos

Este trabalho sugere a hipótese de que aquilo que Montesquieu (2002) chamou “princípios” poderia ser descrito igualmente pelo conceito sociológico de *habitus*, no uso que Bourdieu (in Ortiz, 2003) faz do termo. Bourdieu (2004b) formulou o conceito de *habitus* para dar conta de uma dificuldade teórica que dividia os cien-

tistas sociais desde a fundação formal da sociologia como ciência por Weber (2002b) e Durkheim (2001). Enquanto Durkheim (2001) sustentava a primazia das forças sociais externas ao indivíduo para a determinação das suas maneiras de agir, pensar e sentir, Weber (2002b) entendia que a ação social era compreensível, a partir das razões conscientes internas visadas pelos indivíduos.

Com a intenção declarada de evitar o fatalismo durkheimiano, sem cair na filosofia da consciência weberiana, Bourdieu (2004b) sugere a hipótese de que o peso do social, vinculado ao fato de se pertencer a um contexto social – nacional, político, econômico etc. –, é incorporado pelos indivíduos sob a forma de um sistema de disposições (os *habitus*), sem que isso necessariamente permita-lhes consciência do fato de o seu comportamento ser, em grande parte, influenciado por esse condicionamento.

[...] [Os *habitus* são] sistemas de *disposições* duráveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, isto é, como princípio gerador e estruturador das práticas e das representações que podem ser objetivamente “reguladas” e “regulares” sem ser o produto da obediência a regras, objetivamente adaptadas a seu fim sem supor a intenção consciente dos fins e o domínio expresso das operações necessárias para atingi-los e coletivamente orquestradas, sem ser o produto da ação organizadora de um regente (Bourdieu, 2004b, p. 53-54).

Nesse contexto, nada impede de se levar adiante a hipótese de que os *princípios* de Montesquieu (2002) possam ser tratados como sendo os mesmos *habitus* de Bourdieu (2004b). Há, inclusive, intérpretes de Montesquieu que, ao abordar o tema da congruên-

Quadro 3 – As formas de governo segundo Montesquieu.

Chart 3 – Forms of government according to Montesquieu.

Natureza			Princípio
	Quantos governam?	Como governam?	
República	Muitos (democracia)	Mediante leis e regras estabelecidas, sendo todos iguais em direitos.	Virtude
	Poucos (aristocracia)		
Monarquia	Um	Mediante leis e regras estabelecidas, havendo distinções de direito.	Honra
Despotismo		Sem leis nem regras, sendo todos iguais na submissão ao déspota.	Medo

cia entre a natureza dos governos e os seus respectivos princípios, sustentam que “[...] unas condiciones económicas y morales crearon una cierta disposición de espíritu”, e que “[...] todas las instituciones deben ajustarse a esa disposición [...]” (Groethuysen, 1989, p. 56). Ora, “disposições inculcadas” no interior do indivíduo pelo seu contexto social são exatamente a forma que define o conceito de *habitus*.

Decorre que o meio social (inclusive as instituições políticas), com todo o peso da história que o produziu, é capaz de criar sistemas de disposições (*habitus*) que respondem muito bem às suas próprias condições de produção, mas não a outras. Isso significa que regimes monárquicos produzem disposições de honra, as quais reproduzem e sustentam os regimes monárquicos. Repúblicas produzem cidadãos virtuosos, que reproduzem essas repúblicas, e assim por diante.

Se for assim, é possível apontar teoricamente algumas das possíveis causas do descompasso – descrito como corrupção estrutural – entre as instituições políticas brasileiras, pretensamente democráticas, e a atitude típica da grande maioria dos políticos brasileiros frente à coisa pública.

A “corrupção estrutural” da democracia brasileira

Do ponto de vista formal, o Brasil se define como Estado Democrático de Direito (Art. 1º da Constituição Federal, Brasil, 1988), identifica-se com a realização histórica da forma constitucional que reúne os principais elementos do Estado Liberal (segurança jurídica) e do Estado Social (prestações positivas do poder público) e se compromete, por definição, com o projeto de transformação do *status quo* (Morais e Streck, 2000). Entretanto, essa é apenas a posição oficial do Estado – e dos juristas que aderem a ele sem nenhuma crítica, quer dizer, com fidelidade tanto maior quanto maior for o lucro (econômico ou simbólico) que conseguem obter dele.

Na prática, percebe-se um certo descompasso entre as instituições democráticas e a cultura brasileira (Rocha, 2002), descrito, no plano jurídico-hermenêutico, como “desfuncionalidade” (Streck, 2000).

Os autores identificam no *habitus* a causa dessa incongruência entre as instituições formais e a atitude material (Coppeti, 2000; Rocha, 2005, 2002) das pessoas em relação à coisa pública no Brasil. É preciso definir as condições históricas da produção do *habitus* político típico-ideal do brasileiro para compreender legitimamente a razão pela qual “se torna muito difícil aplicar em nosso contexto o modelo de Estado Ocidental importado” (Badie in Rocha, 2002, p. 18).

Segundo Rocha (2002), o modelo de democracia praticado nos Estados Unidos e elogiado por Tocqueville pressupõe a difusão ou generalização da cultura democrática, trabalho que, entre nós, não ocorreu. A cultura democrática a ser generalizada é precisamente a “virtude republicana” de que falava Montesquieu (2002), a qual só poderia ser inculcada como *habitus* em condições sociais, culturais e econômicas específicas, diferentes das condições brasileiras. Essas condições se fizeram presentes entre os colonizadores da América de modo excepcional e, com dificuldade um tanto maior (vejamos as Revoluções), também estiverem presentes para os ingleses, franceses e outros povos com histórias bem específicas de aculturação política.

Faoro (2001) explica que o fato de, em Portugal e no Brasil colonial e regencial, ter existido um “estado patrimonial” – no lugar do “estado feudal” da França e da Inglaterra – tornou improvável o afloramento de uma classe social economicamente interessada em riqueza, desvinculada do Estado. A confusão entre o patrimônio do rei e o erário público, bem como o surgimento de um estamento de tipo burocrático que se enobrece e enriquece pela ocupação dos cargos públicos, usurpados por eles, está no contexto sociopolítico do qual deriva o *habitus* político – tipicamente medieval ou monárquico – presente no comportamento do político brasileiro até hoje. Compreende-se, pois, que o *habitus* político, como sistema disposicional de atitudes frente à coisa pública, foi produzido segundo condições muito antidemocráticas. Por essa razão, não se pode esperar que ele produza as práticas democráticas que o tipo ideal (natureza) da república exige.

Segundo a teoria de Montesquieu (2002), a república – democrática ou aristocrática – pressupõe uma atitude em que o interesse particular se dobra perante a primazia do público (virtude), ao passo que a monarquia exige uma nobreza ansiosa pela distinção social e pelas vantagens que o Estado pode lhe oferecer (honra). Paradoxalmente, a atitude habitual do político brasileiro, pertencente ao estamento que dominou a nossa política desde a colonização, é surpreendentemente semelhante à descrição do princípio da honra monárquica e, assim, diverso da virtude republicana:

O estamento supõe distância social e se esforça pela conquista de vantagens materiais e espirituais exclusivas. As convenções, e não a ordem legal, determinam as sanções para a desqualificação estamental, bem como asseguram privilégios materiais e de maneiras. O fechamento da comunidade leva à apropriação de oportunidades econômicas, que desembocam, no ponto extremo, nos monopólios de atividades lucrativas e de cargos públicos (Faoro, 2001, p. 62).

Segue-se que os políticos, no Brasil, salvo exceções notáveis, têm o seu imaginário fulcrado em *habitus* capazes de produzir práticas e discursos “estruturalmente corrompidos”, tais como aqueles denunciados no exemplo extremo de Severino Cavalcanti, que, como deputado, nomeou oito parentes seus para a ocupação de cargos federais comissionados sob o pretexto de possuírem curso superior. Segundo a sua lógica de pensamento, meio tímida ou dissimulada, mas muito presente, a *res publica* lhe pertence e deve ser apropriada por ele por direito (*Terra Notícias*, 2005).

Observa-se uma exacerbada vontade de enobrecer pela fidalguia e pelas relações pessoais, uma atitude tipicamente medieval (Bourdieu, 2004a) e contrária à ética do trabalho. Enquanto os colonizadores dos Estados Unidos, por exemplo, tinham em mente uma ética do trabalho e do enriquecimento pelo trabalho (Weber, 2002a) – certamente ligada a idéias religiosas –, os colonizadores do Brasil possuíam uma ética do enobrecimento pela nomeação e um forte repúdio em relação ao trabalho manual.

Os netos dos conquistadores de dois mundos podem, sem desonra, consumir no ócio o tempo e a fortuna, ou mendigar pelas secretarias um emprego: o que não podem, sem indignidade, é *trabalhar!* Uma fábrica, uma oficina, uma exploração agrícola ou mineira, são coisas impróprias da nossa fidalguia. Por isso as melhores indústrias nacionais estão nas mãos dos estrangeiros, que com elas se enriquecem, e se riem das nossas pretensões. Contra o trabalho manual, sobretudo, é que é universal o preconceito: parece-nos um símbolo servil! Por ele sobem as classes democráticas em todo o mundo, e se engrandecem as nações; nós preferimos ser uma aristocracia de pobres ociosos a ser uma democracia próspera de trabalhadores (Faoro, 2001, p. 105-106).

Conclui-se, por esse esboço bastante rápido e abstrato, que uma série de conjunturas históricas e culturais, ligadas ao processo de formação dos Estados português e brasileiro, produziram *habitus* políticos, em consequência dos quais, as relações personificadas de lealdades e de trocas de vantagens, referidas como capital social, segundo a terminologia de Bourdieu (*in* Coradini, 1998) ainda são decisivas entre nós. Para nossa *fidalgua*, “a conquista do emprego, ao posto, à dignidade, se faz à custa da intriga bem tecida, da conversa doce” (Faoro, 2001, p. 99) e não mediante regras claras e requisitos intelectuais de uma meritocracia da virtude. É possível que, em razão disso, não só a população e os ingênuos se deixam enganar: mesmo juristas cultos sustentam o fato de que vivemos numa democracia. Paradoxalmente, em nenhum lugar se observam as atitudes necessárias à

materialização da *práxis* democrática, ou à virtude como princípio, cujas condições históricas de produção não estiveram presentes em nossa formação social.

Referências

- ALTHUSSER, L. 1972. *Montesquieu: a política e a histórica*. São Paulo, Presença, 163 p.
- ARISTÓTELES. 2002. *Política*. São Paulo, Martin Claret, 272 p.
- BITTAR, E.C.B. 2002. *Doutrinas e filosofias políticas: contribuições para a história das idéias políticas*. São Paulo, Atlas.
- BRASIL. 1988. *Constituição Federal*. Brasília, Senado Federal.
- BOURDIEU, P. 2004a. *A produção da crença: contribuição para uma economia dos bens simbólicos*. São Paulo, Zouk, 220 p.
- BOURDIEU, P. 2004b. *O poder simbólico*. 7ª ed., Rio de Janeiro, Bertrand Brasil 311 p.
- CHÂTELET, F.; DUHAMEL, O.; PISIER-KOUCHNER, E. 2000 *História das idéias políticas*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 399 p.
- COPETTI, A. 2000. *Direito penal e estado democrático de direito*. Porto Alegre, Livraria do Advogado, 213 p.
- CORADINI, O.L. 1998. A formação da elite médica no Brasil e seu recrutamento: confronto com o caso francês. *Cadernos de ciência política, série pré-edições*, 11:1-24.
- DURKHEIM, E. 2001. *As regras do método sociológico*. São Paulo, Martin Claret, 160 p.
- FAORO, R. 2001. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. 3ª ed., São Paulo, Globo, 903 p.
- FÜHER, M.R.E.; FÜHER, M.C. 2003. *Resumo de direito constitucional*. 5ª ed., São Paulo, Malheiros, 176 p.
- GROETHUYSEN, B. 1989. *Filosofia de la revolución francesa*. Cidade do México, Fondo de Cultura Económica.
- HOBBS, 2001. *T. Leviatã: ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. São Paulo, Martin Claret, 527 p.
- MAQUIAVEL, N. 1996. *O príncipe*. 2ª ed., São Paulo, Martins Fontes.
- MONTESQUIEU. 2002. *Do espírito das leis*. São Paulo, Martin Claret, 727 p.
- MORAIS, J.L.B. de; STRECK, L.L. 2000. *Ciência política e teoria geral do estado*. Porto Alegre, Livraria do Advogado, 183 p.
- ORTIZ, R. (org.). 2003. *A sociologia de Pierre Bourdieu*. São Paulo, Olho d'Água, 172 p.
- PLATÃO. 2002. *Apologia de Sócrates. Banquete*. São Paulo, Martin Claret, 175 p.
- ROCHA, A.F.O. 2005. O direito na obra de Pierre Bourdieu: campos jurídico e político. *Estudos jurídicos*, 38(1):46-53.
- ROCHA, A.F.O. 2002. *Sociologia do direito: a magistratura no espelho*. São Leopoldo, Unisinos, 147 p.
- STRECK, L.L. 2000. *Hermenêutica jurídica e(m) crise: uma exploração hermenêutica da construção do direito*. 2ª ed., Porto Alegre, Livraria do Advogado, 366 p.
- TERRA NOTÍCIAS. 2005. *Nível superior justifica nepotismo, diz Severino*. Disponível em: <http://noticias.terra.br/brasil/interna/0,,O1491495-E11194,00.html>. Acesso em: 04/12/2005.
- TIMASHEFF, N.S. 1960. *Teoria sociológica*. Rio de Janeiro, Zahar, 453 p.
- VOLTAIRE. 2002. *Dicionário filosófico*. São Paulo, Martin Claret, 512 p.
- WEBER, M. 2002a. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo, Martin Claret, 224 p.
- WEBER, M. 2002b. *Ciência e política: duas vocações*. São Paulo, Martin Claret, 128 p.
- WEBER, M. 1999. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. 4ª ed., São Paulo, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, vol. 1 e 2, 580 p.
- WEFFORT, F.C. 1989. *Os clássicos da política*. São Paulo, Ática, vol. 1, 288 p.