

Falando em nome do ser humano: lógicas institucionais, dragões e o supra-humano¹

Roger Friedland e Diane-Laure Arjaliès

RESUMO

Este ensaio aborda as crescentes críticas publicadas ao neoinstitucionalismo, particularmente à abordagem lógica institucional. Ao abordar cada uma das principais críticas formuladas pelos oponentes da teoria – (1) a teoria lógica institucional é tautológica; (2) tudo é institucional; (3) ausência do conceito de poder; (4) e que a teoria lógica institucional não é crítica – o ensaio busca refletir sobre como construir um aparato teórico capaz de se envolver com as atuais crises institucionais do mundo.

Palavras-chave: lógicas institucionais, críticas, práticas, substância.

Speaking for human being: institutional logics, dragons, and the supra-human

ABSTRACT

This essay engages with the mounting published criticism of neo-institutionalism, particularly the institutional logical approach. By addressing each of the main critiques formulated by the opponents of the theory – (1) institutional logical theory is tautological; (2) everything is institutional; (3) absent power; and (4) institutional logical theory is not critical – the essay attempts to think better how to build a theoretical apparatus able to engage with the current institutional crises of the world.

Keywords: institutional logics, critiques, practices, substance.

Artigo convidado em: 31/03/2023

Revisado em: 21/04/2023

Aprovado em: 07/12/2023



Roger Friedland 

Professor Emérito de Estudos Religiosos e Sociologia, University of California, Santa Barbara, Estados Unidos.

friedland@ucsb.edu

Diane-Laure Arjaliès 

Professora Associada, Ivey Business School, Western University, Canadá.

darjalies@ivey.ca

¹ Agradecemos a Samir Adamoglu de Oliveira, Kevin Anderson, Santi Furnari, John Levi Martin, John Mohr (in memoriam), Paolo Quattrone, Henk Roose, Luciano Rossoni, Ted Schatzki, Hugh Willmott e aos participantes do *European Development Workshop* (Londres, 2019) por suas percepções e envolvimento com nosso trabalho.



Figura 1 – Gerada pelo Bing AI em 4 de dezembro de 2023

“Ele não era um dragão. O fogo não pode matar um dragão.”
 Daenerys Targaryen, *Game of Thrones*

“Semeei dentes de dragão e colhi pulgas.”
 Karl Marx

Nos campos de extermínio acadêmico, as críticas ao neoinstitucionalismo, especialmente à abordagem da lógica institucional, estão aumentando. Ele é criticado por seus conceitos indefinidos, suas operacionalizações tautológicas, sua negligência em relação ao poder, sua falta de engajamento crítico e sua migração para um modo imperial e “claustrofóbico” de “ciência normal” (Alvesson *et al.*, 2019; Alvesson & Blom, 2022; Alvesson & Jonsson, 2022; Alvesson & Spicer, 2019; Munir, 2019; Reed & Burrell, 2019; Willmott, 2015). Aos olhos de alguns, ela se tornou um jogo de fachada hegemônico intelectualmente improdutivo, “degenerativo”, “autoconsiderado”, agora capaz de converter seus poderes acadêmicos em rendas, empurrando o estudo das organizações para a “banalidade e

o perigo” (Reed & Burrell, 2019, pp. 40, 42, 45; Willmott, 2015, p. 106). O institucional se tornou um apelido, uma denominação de marca apenas vagamente acoplada a qualquer referente discernível (Alvesson *et al.*, 2019, pp. 120-122). Para eles, é tanto um veículo de acomodação à dominação e à exploração quanto um recuo em relação à crítica realista dessas forças que produzem uma condição humana cada vez mais desigual e perigosa. O institucionalismo é considerado uma ofuscação, uma refração intelectual da força de dominação, um resultado abstrato da ideologia dominante. Ele precisa ser derrotado.

Geralmente, é o ser humano que está em jogo na teoria social, como falar dele e por ele, contra os poderes irrestritos de Estados, corporações e grupos privilegiados que objetivam, dominam, dirigem e bloqueiam potencialidades exclusivamente humanas. Aos olhos dos críticos, que se entendem como guardiões do arsenal conceitual para combater a violência simbólica, nós, que poderíamos nos imaginar como exilados teóricos, órfãos, se não selvagens, somos, na verdade, servos dos soberanos, protetores dos Sete Reinos e mães de dragões que podem queimar todo o reino com nosso fogo virtual. Salvem-se, eles insinuam: é hora da guerra.

A perspectiva da lógica institucional se desenvolveu como uma busca por um conjunto alternativo de elementos para configurar mundos sociais, para recusar a divisão nítida entre materialismo e idealismo, para colocar a prática e, portanto, o movimento e a relação, em oposição a indivíduos e grupos, organizações e classes e, portanto, seres individuais e coletivos, no centro da história, para trazer o social e o cultural, o instrumental e o expressivo, em uma relação mutuamente produtiva entre si. A teoria neoinstitucional surgiu bem antes disso como uma forma de pensar e escrever sobre práticas normativas e assumidas que não podem ser derivadas da interação iterativa das preferências efetivas dos indivíduos, contingências organizacionais objetivas, campos organizacionais assimétricos ou a tarefa em questão em qualquer nível de análise.

As lógicas institucionais surgiram de um projeto diferente, buscando se posicionar em relação a dois vetores teóricos que, normalmente, não são pensados em conjunto. Por um lado, foi um esforço para culturalizar, politizar e pluralizar a economia política marxista, para fazer da significativa organização da prática material produtiva seu motor analítico, em oposição a relatos materialistas e idealistas do mundo social. No entanto, também buscou engajar-se na ontologia do mundo estabelecida por outro intelectual alemão, Martin Heidegger, que procurou casar *sua destruição (destruktion)* da metafísica ocidental, particularmente sua ontologia, com o projeto fascista de Hitler (Friedland, 2023; Friedland & Schatzki, em preparação; Wolfson, 2018). Heidegger passou sua vida lutando contra a redução da questão do ser aos seres humanos. *Dasein*, a categoria ontológica de Heidegger para o ser dos seres humanos, literalmente *ser-aí*, é aquele tipo de ser cujo próprio ser é uma questão, que “entende a si mesmo em termos de possibilidades”, possibilidades que fundamentam seu ser no mundo no qual essas possibilidades também estão fundamentadas (Heidegger, 1962, pp. 32-33, 184-185). *Dasein* é “uma entidade cujo Ser é definido como Ser-no-mundo, e a cujo estado de Ser, a própria mundanidade pertence” (Heidegger, 1962, p. 116). Em relação ao marxismo, a lógica institucional

procurou desenvolver uma abordagem para a produção de valor que não fosse circunscrita nem pelo modo de produção econômico, nem pelo modo de produção de mercadorias mais especificamente; em relação ao heideggerianismo, procurou tornar o ser não global nem epocal, mas institucional e, portanto, plural, regional e ôntico, algo com que Heidegger flertou em seu primeiro texto, *The Metaphysical Foundations of Logic*, baseado em um curso ministrado em 1928 (Heidegger, 1984)².

Friedland começou a desenvolver uma abordagem lógica institucional em resposta ao seu trabalho etnográfico sobre as múltiplas lutas religiosas e nacionalistas sobre a organização e o significado do espaço e do tempo em Jerusalém (Friedland & Hecht, 1996). Suas abstrações teóricas a partir dessa politização do espaço-tempo foram adotadas de várias maneiras por estudiosos de negócios ao longo das últimas três décadas como uma maneira de conceber a organização, os caminhos ou a gramática da prática material significativa em corporações e governos. Os acadêmicos críticos criticam essa abordagem porque ela proporciona o construcionismo social “banguelo” das escolas de Administração, que raramente se concentra na exploração ou na opressão (Willmott, 2015).

Neste ensaio, queremos abordar essas críticas, contribuindo para a discussão em andamento sobre as limitações e os potenciais das teorias institucionais em nosso mundo contemporâneo (Drori, 2019; Kraatz, 2020; Ocasio & Gai, 2020). Vamos nos concentrar na abordagem das lógicas institucionais (ver Lounsbury *et al.*, 2021 para uma visão geral). Considerando que a instituição de lógicas é normalmente acompanhada e, em parte, efetuada pelas formulações teóricas que modelam a maneira como uma lógica institucional deve operar, compartilhamos a premissa de que as teorias sociais devem ser criticadas pelas maneiras como delimitam o real para tornar invisíveis e/ou naturais determinadas formas de dominação (Carton, 2020).³

As razões pelas quais seríamos acusados de peões capitalistas está além de nossa compreensão. A formulação original de Friedland resultou de sua análise com Robert Alford das teorias políticas e sociológicas, que afirmavam o poder sistêmico do capital e criticavam as teorias formuladas em níveis individuais ou organizacionais de análise que tornam invisível a hegemonia do capitalismo (Alford & Friedland, 1985; Friedland & Alford, 1991). Arjalès é uma acadêmica do campo crítico da contabilidade que

2 Nesse texto, Heidegger apresentou uma “Metontologia” ôntico-ontológica e a noção de ontologias regionais em seu *The Metaphysics of Ontology*, algo que ele não prosseguiu (veja também Freeman, 2010; Heidegger, 1984).

3 Carton, por exemplo, escreve sobre a relação entre a teoria e as mudanças em um conjunto, o termo de Deleuze e Guattari para um arranjo construído de elementos heterogêneos, cujas relações constituem uma “máquina abstrata”. Carton analisou o surgimento de uma teoria gerencial chamada “a estratégia do oceano azul”, que afirma que as empresas podem criar novos mercados em vez de competir nos existentes. Ele documenta a maneira pela qual a performatividade da teoria possibilitou a construção de um novo conjunto que produziu uma realidade cada vez mais de acordo com a teoria. Ele escreve: “A análise mostra que a teoria estabeleceu os conjuntos ao consolidar coerentemente seus diferentes elementos. Esse processo ocorreu por meio da elaboração cuidadosa de um conceito atraente, contando com uma infraestrutura incrível e levando a sério a lógica da teoria” (Carton, 2020, p. 22).

não apenas estudou, mas ajudou a formular e implementar novas práticas contábeis por meio das quais os enormes custos sociais e ecológicos da financeirização – incluindo a extinção, com base na premissa teórica de mercados eficientes – podem ser identificados, medidos e combatidos, trazendo-os para os livros contábeis pelos quais os investimentos de capital são escolhidos (Arjaliès & Banerjee, 2023; Arjaliès & Bansal, 2018; Arjaliès & Gibassier, 2023).

De fato, vemos a abordagem lógica institucional como uma espécie de dragão com potencial não apenas para romper as paredes dos castelos em que vivemos, mas também para nos ajudar a ter ferramentas que nos permitam imaginar novos mundos institucionais acionáveis. Procuramos usar essas críticas para refletir sobre a construção de um aparato teórico adequado para enfrentar as mudanças dramáticas de nosso mundo. Acreditamos que as condições atuais – o rápido crescimento do autoritarismo populista e, muitas vezes, racista, os poderes irrestritos do capital corporativo e financeiro e o empobrecimento e a espoliação resultantes, o retorno de Deus à esfera pública e o desdobramento do Antropoceno, que ameaça a vida – apontam para as vantagens de uma abordagem de lógica institucional. As pessoas e os deuses, os sapos e as águas precisam ser mencionados e defendidos de novas maneiras; se, como e com que efeitos isso acontece é uma questão institucional. Ao subordinar a primazia analítica de indivíduos, grupos e organizações, os agentes tradicionais de mudança, razão e crítica, uma análise institucional estaria repleta de riscos. Talvez colhamos apenas algumas pulgas. Mas talvez possamos contribuir para a compreensão de que os muros do castelo não são tão intransponíveis quanto imaginamos, apontando para a possibilidade de se reformular aquilo que é considerado real e bom. Nossas vidas e a de nossos filhos dependem disso. Ambas estão correndo sério risco, e só podemos ter esperança porque sabemos que somos mais do que seres humanos.

Primeira crítica: a teoria das lógicas institucionais é tautológica

Vários críticos apontaram para o que eles entendem como a natureza tautológica da abordagem das lógicas institucionais. Eles afirmam que o termo institucional está muito “empacotado”, incluindo vários conceitos, tais como instituições, ordens e lógicas (Alvesson *et al.*, 2019, p. 122). Com uma multiplicidade de locais e mecanismos em diferentes níveis de análise, incluindo conceitos culturais e práticas materiais, organizações e pessoas, espaço e tempo, não só é desafiador determinar o que não é institucional, como também só é capaz de produzir uma “gramática tautológica” (Alvesson *et al.*, 2019, p. 123; Alvesson & Spicer, 2019). “Como muita coisa está incluída na definição de uma lógica institucional, resta pouco além da lógica para a lógica explicar. Ou seja, a lógica não pode explicar o que ela já é” (Alvesson *et al.*, 2019, p. 122). Três décadas depois, o foco principal de muitos de nós que estudamos lógicas institucionais ainda é o que elas são e se elas são.

A tautologia não está localizada na definição, mas no mundo, na forma relacional, sistêmica, e não fenomenal com que a instituição opera. As lógicas institucionais teorizam um fenômeno observável, redes de prática complexas e replicáveis baseadas no que não pode ser observado, uma presença ausente, uma teleontologia, simultaneamente boa e real (Friedland, 2021, 2023).⁴ Até este ponto, o foco principal tem sido a existência ou não de lógicas institucionais, suas diferenças e suas combinações. A primeira etapa foi identificar constelações de práticas replicantes que dependem da crença em um bem inobservável, mas real, a ser produzido ou promulgado, a ser realizado. Em uma abordagem lógica institucional, os indivíduos e as organizações ainda são níveis primários de observação, mas subordinados à organização da prática como níveis de análise. Ainda assim, grande parte de sua variação é independente do institucional, limitada por parâmetros e restrições específicos de seu nível de análise. As questões empíricas e lógicas são se as lógicas institucionais constituem as racionalidades e regularidades das constelações de práticas independentemente dos atributos dos agentes que as escolhem e executam e, reciprocamente, se as capacidades e dinâmicas específicas dos indivíduos, grupos e organizações suportam diferentes lógicas institucionais.

As lógicas institucionais exigem uma abordagem relacional dos caminhos da prática que unem pessoas, conceitos e objetos uns aos outros. Elas não são compostas por agentes autônomos e interativos, como indivíduos, grupos e organizações, mas por constelações intra-ativas de pessoas, práticas e objetos cuja produtividade regular depende de sua co-constituição e de significados que não podem assegurar, mas que são essenciais para essa coerência e produtividade. A base da coerência de uma lógica institucional não pode ser adequadamente explicada pelos atributos dos elementos aditivamente compensados em um modelo linear geral, mas como um todo relacional, não muito diferente, mas mais do que a maneira como Martin descreve os elementos dos campos como “nós em conjuntos de relações”, “definidos por suas posições recíprocas” (Martin, 2011, p. 241). A figuração que parece ter um parentesco com uma lógica institucional é o conceito de *agenciamento* apresentado pelo filósofo realista francês Deleuze e pelo psicanalista Guattari em *Mil Platôs*

4 Analisando o papel do manual jesuíta *The Spiritual Exercises*, Bento da Silva, Quattrone e Llewellyn (2022, p. 1380) argumentam que sua capacidade de institucionalizar o cristianismo dependia não de um fazer presente, mas de um fazer ausente, uma incompletude que reflete a incognoscibilidade, nesse caso, da vontade divina: “Nosso estudo revela o papel dos objetos materiais na institucionalização de uma lógica religiosa e explora a história de um livro escrito para viabilizar o sistema de crenças dos jesuítas, o que, em seu contexto, significava viabilizar a busca pela vontade de Deus. Os Exercícios certamente têm sido móveis e duradouros ao longo de quase meio milênio”. No entanto, argumentamos que eles são bem-sucedidos precisamente porque não tornam a substância institucional visível, certa e clara (Friedland, 2018). Elas tornam presente o mistério irreduzível de Deus em vez de representá-lo ou reificá-lo. Assim, a lógica institucional é garantida pelo que está ausente e é imaterial, e não pela fundamentação do significado (Quattrone, 2015). Chamamos esse fenômeno de “mistério objetual” e argumentamos que a falta de conteúdo material dos Exercícios permite que eles sejam um recipiente para vários conteúdos, possibilitando que os jesuítas se adaptem e perdurem por séculos. O *design* dos Exercícios torna o mistério uma condição para a persistência da lógica religiosa e, ao mesmo tempo, cria condições para a organização (Bento da Silva *et al.*, 2022, p. 1380; Garud *et al.*, 2008).

(*A Thousand Plateaus*, 1980). A palavra francesa *agencement* se refere a um arranjo, uma construção ou um *layout* traduzido redutivamente para o inglês como *an arrangement*. Um *agencement* é uma construção material-semiótica de uma multiplicidade de elementos heterogêneos que não formam uma unidade orgânica com um ser essencial, mas são construídos de forma intra-ativa e, ainda assim, formam um sistema (DeLanda, 2013; Deleuze & Guattari, 1980; Nail, 2017, p. 22).⁵ Os agenciamentos não são fundamentados nos traços de seus elementos; não é uma unidade natural de seus elementos heterogêneos; em vez disso, para Deleuze, é a morfogênese, os processos que formam a constelação, ou “multiplicidades estruturam o espaço de possibilidades, espaços que, por sua vez, explicam as regularidades exibidas pelos processos morfogenéticos” (DeLanda, 2013, p. 2-3). Um agenciamento é uma construção contingente e histórica, não algo já existente cuja forma e função sejam preestabelecidas e regulares.

As lógicas institucionais são relacionais em três sentidos. Primeiro, as lógicas institucionais criam práticas, não os praticantes, o centro de sua análise. As práticas são relações reais entre sujeitos e objetos. Em segundo lugar, os objetos e sujeitos analíticos da lógica institucional são observáveis, intersubjetivamente compreendidos e conceitualmente constituídos. Sua realidade é inerente às relações co-constitutivas entre seus elementos heterogêneos, e não aos efeitos líquidos de atributos variáveis de entidades – indivíduos e objetos, organizações e grupos. As lógicas são estruturas de dualidade complexas e processuais (Breiger & Mohr, 2004; Mohr & Duquenne, 1997). Elas estão constantemente se movendo e se transformando. Em terceiro lugar, as lógicas institucionais operam por meio da simbolização, uma união de uma prática fenomenal e um conceito não-fenomenal que informa essa prática, uma prática que a torna presente. Em sua proposta de “institucionalismo da prática”, Friedland e Schatzki colocam isso da seguinte forma:

Uma lógica institucional envolve processos co-constitutivos de objetivação e subjetivação, de efeito e afeto. Ela depende de premissas não-fenomênicas, teleontologias, fusões de valor e fato sobre as quais se apoiam (Friedland & Schatzki, em preparação).

Esse é o tipo de “empacotamento excessivo e desinibido de conceitos institucionais” que os pensadores críticos da Administração consideram tão questionável. Alvesson, Hallet e Spicer escrevem:

Como muita coisa está incluída na definição de uma lógica institucional, resta pouco além da lógica para a lógica explicar. Ou seja, a lógica não pode explicar o que ela já é, porque muita coisa é endógena à definição. O resultado desse tipo de tautologia é uma “re-etiquetagem” expansiva, mas não uma “explicação” (Liska, 1969, p. 444). Ao subsumir tanto, o conceito explica menos, não mais (2019, p. 122).

5 O conceito de montagem (*assemblage*) foi apropriado e modificado por figuras dos estudos de ciência e tecnologia, como Michel Callon e Bruno Latour, que desenvolveram a teoria ator-rede. Precisamos de mais tempo e espaço para explorar as comensurabilidades e incomensurabilidades entre uma montagem e uma lógica institucional. Ainda assim, elas compartilham vários elementos comuns, especialmente a produtividade de redes mutáveis de conceitos, artefatos e pessoas, redes cuja coerência é construída. A identidade e o papel do que Deleuze e Guattari chamam de “máquina abstrata” também são intrigantes.

Uma lógica “não pode explicar o que já é”, dizem Alvesson, Hallett e Spicer (2019). É isso mesmo. A primeira pergunta é se ela é de fato. Estamos no ponto em que perguntamos se constelações significativas de prática podem ser identificadas empiricamente, e não o que as explica ou o que elas explicam. Sugerimos que os modelos relacionais, e não lineares, estão mais de acordo com nossa abordagem (Friedland *et al.*, no prelo).⁶ Trabalhar com modelos, aspiracionalmente com um mecanismo de vários níveis que constitui a prática, delimitar a endogeneidade e a exogeneidade se torna uma questão incômoda. Usamos a Análise de Correspondência Múltipla, a mesma técnica usada por Bourdieu ao longo de sua carreira, para demonstrar os poderes específicos do campo de diferentes tipos de capital, que ele identificou como o critério empírico para demarcar um campo (Bourdieu & Wacquant, 1992). Não há razão para não juntar isso a técnicas lineares mais tradicionais para descobrir, por exemplo, se o acesso individual a determinados recursos está empiricamente associado à posição de uma pessoa em um espaço prático-discursivo (o que já fizemos e, sim, às vezes está) ou se a maneira como os indivíduos ou as organizações se movem ou não por diferentes gramáticas (não só não temos os dados para fazer isso, como ainda não pensamos nisso). O que não foi feito não é um indicador determinante do que não pode ser feito. Concordamos com os críticos que afirmam que o institucional se tornou sinônimo de regularidade coletiva e que os artigos continuam a aparecer com um nome que não precisam. A maioria das regularidades práticas não segue uma lógica institucional, no sentido de que elas não compõem constelações interligadas de prática que dependem de bens não fenomenais.

As lógicas institucionais não são entidades, esferas ou ordens, nem estruturas de organizações e grupos em busca de poder. Elas se referem aos princípios pelos quais as constelações de práticas são formadas, uma morfogênese significativa por meio de relações co-constitutivas entre pessoas e objetos com base em uma substância institucional que proporciona uma função de produção para um determinado bem. Nem as pessoas, sejam as faculdades racionais do indivíduo de Kant ou os compromissos subjetivos que definem a racionalidade de valor do neokantiano Weber, nem as posições estruturais nas teorias de campo de Bourdieu e Levi Martin têm primazia. As práticas sim.

As lógicas institucionais constituem a gramática de práticas dependentes de bens e bens dependentes de práticas. Uma instituição não é uma entidade, como bancos ou governos; uma compreensão entitativa é uma reificação de constelações de práticas informadas e produtivas de bens específicos (Friedland *et al.*, no prelo). Friedland usa o termo “gramática” para denotar as regularidades e as regras pelas quais os atos e as falas de diferentes práticas se combinam para produzir, promulgar ou efetivar bens significativos. Esses bens são conceituados como teleontologias, uma fusão entre o bom e o real. As gramáticas descrevem modalidades de prática e como elas se combinam e se diferenciam para criar mundos inteligíveis e desejáveis (Friedland *et al.*, no prelo). A abordagem lógica institucional

⁶ A Análise de Correspondência Múltipla, por exemplo, é uma técnica relacional defendida por teóricos de campo que analisa e visualiza a semelhança e a diferença relativas entre práticas e pessoas usando eixos principais e a dispersão ao longo desses eixos em um espaço euclidiano. Ela revela dimensões latentes e estruturantes usando medidas espaciais.

está amplamente em consonância com os apelos por um institucionalismo orientado pela prática (Friedland, 2018; Friedland & Arjálès, 2021; Friedland & Schatzki, em preparação; Lounsbury, Anderson & Spee, 2021; Lounsbury *et al.*, 2021; Schatzki, 2016; Smets *et al.*, 2017).

Essas constelações de práticas materiais são baseadas em teleontologias, objetivos e objetividades co-constitutivos, valores e fatos. Nós as chamamos de substâncias institucionais, baseando-nos na conceituação posterior de Aristóteles em sua *Metafísica*, não nas *Categorias* (Aristóteles, 2004; Friedland, 2023), mas estendendo seu poder de sustentação às práticas. Para Aristóteles, uma substância é um “princípio” que sustenta um tipo de ser determinado ao longo do tempo, sem o qual não continuaria a existir, “aquilo em virtude do qual a matéria está no estado em que está” (Aristóteles, 2004, pp. 229, 1041b). Aristóteles identificou esse princípio como “a causa primária do ser” de uma coisa ou de um ser (Aristóteles, 2004, pp. 227, 1041a, 229, 1041b). As substâncias institucionais são bens reconhecidos coletivamente, nomeados e narrados, heterogêneos e incomensuráveis. Alguns bens, tais como o amor, o valor de mercado, o conhecimento científico, a informação, a natureza ou a soberania, são, ao mesmo tempo, ontológicos, um “ser” ou “isto”, e teleológicos, um bem para o qual a constelação de pessoas, práticas e objetos é orientada de forma produtiva, um tipo de “dever”.

Essas teleontologias não são fenomênicas; elas são, como a beleza ou Deus na filosofia de Kant, ideias transcendentais que nunca podem ser experimentadas nem adequadamente conhecidas. Tampouco são substitutos do *noumena* de Kant, a coisa em si, sua essência. Elas são, *a priori*, institucionais, por meio das quais as redes e trajetórias de práticas e os sujeitos e objetos por meio dos quais elas são executadas são informados, tornando-se visíveis, acionáveis e desejáveis (ou indesejáveis). A natureza, as propriedades e as capacidades dos objetos e sujeitos institucionais dependem de sua relação mutável com práticas linguísticas e não linguísticas. O ser humano é institucional e não pode ser reduzido a seres humanos, como Heidegger sempre nos advertiu. No entanto, ele estava operando com um entendimento de transcendência diferente do nosso (Heidegger, 1962). As substâncias institucionais não podem ser representadas, mas são a base da representação. Como os deuses, nós os conhecemos melhor pelo que fazem, não pelo que são. De fato, eles são apenas o que fazem.

A soberania democrática fornece um exemplo de ontologia e teleologia que orientou e animou a prática dos revolucionários americanos e do rei e do parlamento britânico. A Revolução Americana foi possível e teve como objetivo a transformação da soberania, considerada unitária pelo Rei George III, que não podia aceitar a proposta dos colonos americanos de permanecerem seus súditos leais, mas não mais sujeitos à soberania parlamentar e, durante e após a guerra pela independência, lutaram entre si sobre se essa soberania deveria estar localizada nos indivíduos, no povo, em que tipo de povo, nas legislaturas estaduais ou nos representantes eleitos do Estado-nação (Ellis, 2008). As disputas sobre o local e a natureza da soberania estavam ligadas às práticas por meio das quais a organização coletiva ocorria – a ocorrência de uma guerra, o fato e a natureza da mobilização, as táticas militares e a instituição de diferentes práticas de representação coletiva depois que a guerra foi vencida.

Essas teleontologias são conceituadas não como valores, mas como substâncias institucionais (Friedland, 2018). As substâncias institucionais são princípios conceituais materializados e materializáveis na prática (Friedland & Schatzki, em preparação). Quando unidas à prática, elas proferem à prática institucional uma simbolização, uma figuração que se deve muito a Cassirer (R. E. Meyer *et al.*, 2024; Vandenberghe, 2001). As substâncias institucionais operam menos como variáveis independentes que explicam a variação, e mais como heranças nos caminhos da prática que constituem a constelação, sua coerência, durabilidade e expansão. As substâncias institucionais são predicadas por práticas predicadas, que as carregam e as tornam tanto objetivas quanto subjetivas por meio de seus efeitos e afetos.

Embora a abordagem lógica institucional não tenha sido historicamente associada ao pragmatismo, ela está de acordo com a posição do filósofo americano fundador do pragmatismo, Charles Peirce, de que o significado de um conceito está localizado em seus efeitos sobre a conduta, com a ressalva de que a determinação é válida para ambos os lados (Pape, 2014, pp. 114-115). Ela também mostra semelhanças em seu desejo (recente) de ter efeitos produtivos no mundo, notadamente abordando os chamados grandes desafios (Gümüşay *et al.*, 2020). Kraatz também compartilhou essa abordagem em sua resposta aos críticos da teoria institucional. Ele explicou: “Dewey observou que ‘a filosofia se recupera quando deixa de ser um dispositivo para lidar com os problemas dos filósofos e se torna um método, cultivado por filósofos para lidar com os problemas dos homens’ (Dewey, 1917, p. 45). Se substituirmos “teoria institucional” por “filosofia” nessa citação bem conhecida, ela instancia a visão de Selznick para a pesquisa institucional (Kraatz, 2020, pp. 258-259).

Como uma base de prática não fenomenal, as substâncias institucionais são marcadas e criadas por linguagem, conceitos e categorias, modelos e teorias, práticas materiais que produzem o bem, afetos, identidades e todos os tipos de cognições que permitem a participação ou a presença no bem. Há uma fenomenologia cultural proporcionada pela prática material e que dualmente a proporciona. A relação entre a prática e a substância institucional é interior, não exterior; símbolo, não signo; performativa, não representativa; produção, não significação. Os nexos práticos centrais de uma lógica institucional simbolizam os bens não fenomenais dos quais dependem sua existência e seus efeitos (Friedland, 2023; Friedland e Schatzki, em preparação). As substâncias institucionais fornecem a energia e a direcionalidade da vida institucional. Elas não são a *illusio*, os investimentos em um jogo agonístico e seus pressupostos, que são sustentados e sustentam a luta entre os ocupantes de posições em um campo, como em Bourdieu (1990, 1996). As substâncias institucionais são, em vez disso, bens reconhecidos coletivamente, nomeados e narrados, heterogêneos e incomensuráveis. Tampouco são apenas princípios de avaliação que sustentam a ordem política legítima como nas cidades de valor de Boltanski e Thévenot, nas quais os bens comuns formam as bases cognitivas da avaliação legítima, principalmente de pessoas (Boltanski, 2012; Boltanski & Thévenot, 2006). Nos regimes subsequentes de engajamento de Thévenot, os bens – bens comuns, autonomia individual e agência de plano, e a facilidade de familiaridade – permanecem como bases de avaliação das quais depende

a coordenação (Thévenot, 2013). Uma substância institucional é, em vez disso, a base infundada e o resultado real das funções práticas de produção.

A gramática de uma lógica institucional tem quatro momentos de “valor”: instituição, a instituição de um bem, uma crença ou uma compreensão de sua bondade objetiva; produção, como o bem é produzido, quais práticas são presumidamente produtivas do bem; avaliação, quão bom é o bem, as práticas e os objetos por meio dos quais o valor em termos desse bem é determinado; e, territorialização, o domínio de referência do bem, a quais objetos, pessoas e práticas um bem pode e se refere em suas instanciações (Friedland, 2018; Friedland & Arjálès, 2021). Esses momentos – instituição, produção, avaliação e referência – fenomenizam o bem na prática; eles fundamentam a substância.

As formações práticas que se conformam a uma lógica institucional podem ser análogas às bases coerentes de argumentação na lógica proposicional. Isso, no entanto, é diferente do ponto central de nossa definição, pois as lógicas institucionais se referem primeiramente a modos de fazer, não de saber. O critério principal de sua validade não é a verdade, mas o efeito, não apenas epistemológico, mas ontológico, moral e prático. Não é que as declarações devam ser verdadeiras ou falsas, mas se as práticas funcionam ou falham, se elas fazem o que significam e significam o que fazem. A substância aqui substitui a categoria de valor subjetivo. Uma substância institucional não é um valor que se celebra independentemente de suas consequências, como na racionalidade de valor de Max Weber, mas uma eficácia, uma força prática que abre portas, forma famílias, alimenta e ensina crianças, equilibra os livros, impede ou pune o mal, defende uma fronteira em um mundo lógico institucional. A eficácia do significado prático, e não a verdade categórica das propriedades comuns, tem primazia. A verdade da teleontologia é validada por sua produtividade e poder de produzir um mundo que torna a teleontologia acionável e desejável. Isso não significa instrumentalizar o conhecimento, como tentaram alguns positivistas, pois os bens que são otimizados não são simplesmente dados pelos fatos universais da existência humana, mas são co-constituídos por sua relação com o que constitui a validade e seu vínculo não arbitrário com o que é considerado, *a priori*, como real e bom.⁷

A teoria das lógicas institucionais é uma *sociologia religiosa da prática*.⁸ As substâncias institucionais funcionam como deuses transcendententes

7 Sobre a especificidade prática da validade e a natureza simbólica da prática institucional, o trabalho de Ernst Cassirer nos aguarda, como foi fortemente apontado por Meyer *et al.* (2024).

8 Aconselhamos nossos colegas seculares a tomar fôlego diante de algo que, após décadas de treinamento e trabalho entre colegas sem Deus, pareça anacrônico, se não reacionário. Não temos a intenção de trazer um Deus teísta para o quadro teórico, mas sabemos que o pensamento religioso tem sido o entendimento dominante de nosso mundo há milhares de anos. Os pensadores mais sofisticados e bem-informados trabalharam com esses conceitos antropomórficos durante séculos; eles refletiram sobre eles. Argumentamos que, embora os personagens bíblicos e os eventos que supostamente testemunhamos ou suportamos devam ser explorados, as razões para essas histórias, a maneira como repetidamente buscamos ir além de nós mesmos, tanto em nossa natureza quanto em nossa duração, sugerem que essa dinâmica ainda está conosco. Hoje, em vez de extirpá-las da consideração contemporânea, pedimos apenas que avaliem a coerência dos argumentos e sua produtividade intelectual e social.

que são imanentes na prática, verbos tratados pelos participantes como substantivos, como se existissem em um lugar ou outro. No entanto, as substâncias institucionais não são entidades; elas não são os seres mais elevados. Elas são as bases não fundamentadas dos modos de ser institucionais. Os teóricos podem ser construcionistas sociais; as pessoas que estudamos não são. Elas são realistas. Uma substância institucional é como uma divindade não teísta, que, na teologia mística, é entendida não como uma causa, mas como uma causa além das causas, como uma base transcendente de imanência. Essa imanência nunca pode ser separada de seu criador, um criador cuja natureza nunca pode ser totalmente apreendida pelos sentidos. A lógica institucional depende, por um lado, da fé implícita e, por outro, da violência implícita, do crédito e do medo, do céu e do apocalipse, as duas faces do institucionalismo não realista. O fim da vida é costurado nas operações de uma lógica institucional – para e por qual vida se vive, e os temíveis poderes que podem acabar com ela.

Esse institucionalismo religioso será, para muitos, uma provocação irrelevante ou incômoda. Este é um momento anti-institucional em que os governantes procuram esmagar os tribunais e prender os inimigos; é um período de recuo para a apoteose do poder e da mesquinhez em oposição à lei e sua equidade; de reafirmação das divisões primordiais entre sexos, raças, nações; de acreditar que forças nefastas estão operando fora de vista. Não conseguimos ver o que estamos fazendo ou o que deveríamos fazer, pois a lógica institucional que tomamos como certa parece estar desmoronando, levando-nos ao desastre. Para muitos, nosso trabalho parecerá uma apropriação dos termos dos inimigos reacionários, um recuo das duras realidades para as mesmas formas místicas que acompanharam a ascensão do fascismo racializado nos anos entre guerras (Skidelsky, 2009). Em sua prática, sugerimos que esses inimigos geralmente entendem os poderes institucionais melhor do que nós. Eles conhecem a vulnerabilidade de nossas ficções reais de uma forma que nós não conhecemos.

Segunda crítica: tudo é institucional

Em seu discurso contra a teoria neoinstitucional, Alvesson e Spicer argumentam que o significado de instituição se tornou “vago” e que “raramente há qualquer indício claro do que se quer dizer com instituição”. Eles se queixam de que a pesquisa, identificando-se como institucional, “apresenta um quadro extenso. Parece ser um estudo de quase tudo – desde donas de casa japonesas (Leung *et al.*, 2014) até o Holocausto (Martí & Fernández, 2013)” (Alvesson & Spicer, 2019, p. 205).

Para colocar o institucional em seu devido lugar, Alvesson e Spicer chegam ao ponto de sugerir que nós, como eles declaram em negrito, “Proibamos a ‘instituição’” (uma “moratória” em Alvesson *et al.*, 2019; Alvesson & Spicer, 2019). Em 2022, a instituição tornou-se para eles um “*hembig*” – um acrônimo para conceito hegemônico, ambíguo e grande: “Ambiguidade refere-se à imprecisão e à incerteza associadas a múltiplos significados incoerentes atribuídos aos fenômenos em questão. Grande diz respeito à aplicação e ao uso amplo e inútil do conceito, simplesmente

abrangendo ‘demais’” (Alvesson & Blom, 2022, p. 59). A implicação é que os milhares de artigos que fazem referência ao institucional não disseram nada; o institucional é apenas um sinal de legitimação em busca de publicação, o mesmo tipo de argumentos institucionalistas iniciais que eles afirmam não acrescentar nada depois que os adotantes iniciais saíram de cena. Em outras palavras, eles não têm nada a dizer sobre nada, incluindo seu aparente ‘algo’.

Eles não fornecem evidências empíricas do ‘algo’ que outras teorias – behaviorismo, escolha racional, ecologia populacional, materialismo e dependência de recursos, teoria de campo, cognitivismo, economia neoclássica – acrescentaram ao nosso conhecimento, em relação ao qual a “novidade”, o critério sugerido por eles para permitir a publicação, seria avaliada. Por qual padrão poderíamos julgar? Variância explicada, validade intersubjetiva, parcimônia, consistência, mecanismo adequado? A instituição não tem roupas, ou são apenas roupas. Por baixo do palavreado não há nada lá. Colocar uma categoria como essa sobre os dados ou a história indica que você pertence a um grupo, que seu trabalho é legítimo, e que suas referências apontam para algo. O argumento deles é uma contradição performativa.

A cacofonia conceitual não é um sinal de degeneração. O institucional reabre um novo espaço discursivo, um nível diferente de realidade social. E assim, há um conflito contínuo e multifacetado sobre a ontologia e a arquitetura do institucional entre aqueles que o reconhecem como real. Nos entendimentos normativos e empíricos da história da ciência, as teorias morrem quando não nomeiam nada. Elas não funcionam quando os comitês de elites, as profissões ou as autoridades prussianas decidem, como fizeram com o trabalho posterior de Immanuel Kant sobre religião, por exemplo, que ele desviava as pessoas e que o que ele implicava sobre o desígnio e a presença divina era blasfemo e errado. Instituir “uma proibição do significante ‘instituição’, pelo menos por um período de tempo” para que os pesquisadores “não possam mais se esconder sob esse significante usado em excesso” funcionou bem na história da ciência. Talvez possamos fazer o mesmo com a racionalidade, o indivíduo, a utilidade, a classe, o interesse público, a preferência ou a exploração. Só por um tempo, veja bem. Sua proposta cavalheiresca de uso da força sugere que sua interpretação do mundo não pode contar com a persuasão e deve se basear em cacetetes. De acordo com seus críticos, a resistência dos acadêmicos contra a “proibição da instituição” se deve ao fato de que “os investimentos e os hábitos da carreira nos impedem de questionar a utilidade ou a relevância de um determinado conceito. A repetição do mesmo vocabulário carregado de simbolismo torna-se parte de quem somos” (Alvesson & Blom, 2022, pp. 72-73). Isso leva à “*amnésia social* intelectual, a inclinação para (coletivamente) esquecer ou negligenciar o trabalho anterior ou externo ao *hembig* com o qual se relaciona” (Alvesson & Blom, 2022, p. 74).

O institucional tem uma história longa e variada, desde o entendimento entitativo de entidades organizacionais, como a Igreja ou o Estado, até o extra-técnico, tomado como certo, como no relato fundamental de Selznick sobre o institucional como o que era valorizado por si mesmo, ou “infundido

com valor além dos requisitos técnicos da tarefa em questão” (Selznick, 1957, p. 57). As instituições eram identificadas com as formas e convenções assumidas, o que todo mundo sabe, que não precisam ou não podem ser derivadas da tarefa em questão. A instituição era um tipo de idealidade suplementar externa e extraorganizacional, flutuando de forma variável e livre de restrições ou interesses materiais. À medida que o neoinstitucionalismo evoluiu, as instituições passaram de valor agregado como racionalização ou legitimação do que se fazia, decorrente da conformidade com as expectativas normativas em um campo, para entendimentos conceituais, estruturas cognitivas e regras que constituíam a própria natureza do fazer, que era parte da função de produção da própria racionalidade (Fligstein, 2001; Meyer, 2008; Scott, 1995).

Portanto, os críticos estão corretos; a linhagem institucional tem um complexo novelo de filiações. O fracasso dos modelos realistas, mecânicos e materialistas do mundo social, o reconhecimento da heterologia contingente do social, a profusão de programas e dinâmicas políticas que a lógica do capital não conseguia explicar, o vazio analítico do poder, o apagamento das causas finais, a exaustão da seta progressiva do tempo, a ausência de valor nas redes de atores, o surgimento de técnicas relacionais na modelagem – tudo isso e muito mais apontava e proporcionava uma abertura para outro espaço por meio do qual poderíamos entender a ordenação e as contradições de nosso mundo. Justamente por ser indeterminado e marginal no cenário intelectual, o institucional apareceu como um possível portal alternativo para entrar no jogo de apostas altas da representação do mundo social. Atualmente, esse é um espaço cada vez mais lotado, mas, nesse aspecto, não é diferente do indivíduo reivindicado pelo idealismo transcendental, escolha racional, cognitivismo, fenomenologia, interacionismo simbólico e inúmeros outros. O domínio institucional refere-se a regularidades que não podem ser adequadamente explicadas por teorias abaixo ou acima desse nível de análise. Com a adoção da teoria da prática, as convenções de valor e a adaptação da teoria de campo, os requerentes desse domínio são múltiplos, e suas relações podem ser contenciosas.

As críticas podem ser potencialmente devastadoras, não apenas porque a pessoa pode estar errada, mas porque as realidades com as quais ela opera são incomensuráveis ou parecem não existir mais. Por exemplo, com sua ênfase em campos que geram seu *enjeu*, o teórico de campo John Levi Martin não argumenta que o conceito institucional seja ambíguo; ele afirma que precisa de um referente sociológico que valha a pena ser estudado (Martin, 2011). Ao criar uma estética social, Martin argumenta que as qualidades objetivas das posições que emergem das relações sociais em que os participantes estão alinhados uns com os outros, são experimentadas como uma exigência de ação, uma força vetorial de que “algo é necessário”, um dever (Martin, 2011, pp. 243, 277, 288, 304-307; Martin & Merriman, 2015). Na abordagem de Martin, valor e instituição são compreensões folclóricas derivativas, uma falsa consciência sociológica, mais racionalizações do que razões. Um valor é apenas uma “teoria popularizada” de nossa experiência desse dever, de nossa motivação, que atribuímos aos objetos (Martin, 2011, pp. 253, 308). Martin argumenta que uma instituição é uma “representação intersubjetivamente válida do padrão de conduta regularizada” (Martin, 2011,

p. 303). Se um valor é nossa resposta retrospectiva popularizada ao motivo pelo qual fazemos algo, invocar uma instituição tem a mesma função do que estamos fazendo.

Aceitamos contestações produtivas, batalhas disciplinadas sobre conceitos, lógica, modelos, ontologia, epistemologia e evidências, e não apelos excludentes, políticos ou dogmáticos. A discussão atual entre a teoria da prática e as lógicas institucionais, notadamente como as lógicas institucionais, pode ser mediada pela organização teleológica da prática, é um exemplo de tentativa de especificar os caminhos para uma acomodação (Friedland, 2018; Friedland & Schatzki, em preparação; Schatzki, 2019). Em contrapartida, as relações entre as convenções de valor, com seus bens metafísicos utilizados na justificação, e a teoria de campo, com suas posições estruturadas que organizam as disputas no espaço, de um lado, e as lógicas institucionais, de outro, com suas gramáticas de práticas dependentes de bens, são particularmente complicadas (Fligstein & McAdam, 2012; Friedland, 2018; Friedland & Arjaliès, 2021).⁹ Conceitos incomensuráveis em diferentes níveis de análise, baseados em diferentes mecanismos, sugerem que um dos lados ganhará as apostas de inteligibilidade porque sua teoria funciona melhor ou porque está apenas especificando outras realidades. Centrada nas relações de dominação, a teoria de campo, seguindo Bourdieu, opera – por *design* – com uma compreensão substancialmente tênue da ação social e das valências percebidas que a animam e direcionam – tipicamente homofilia e hierarquia, por exemplo (consulte Martin, 2011, p. 317). A brilhante reconstrução da teoria de campo de Martin se concentra na ação mediada pela disposição condicionada pela posição de alguém no campo. No entanto, as ações, o que as pessoas fazem – compram, cortejam, nascem, invadem, expropriam, prestam contas, rezam, votam, descobrem ou inventam, e o equipamento material por meio do qual elas são realizadas – são marginais na análise de Martin.

Outra crítica à abordagem das lógicas institucionais é sua incapacidade de envolver formulações teóricas alternativas. O domínio da união íntima de pares foi analisado por teóricos de campo e pela abordagem sociológica cultural do “kit de ferramentas” (Green, 2013; Swidler, 2001). Quando há lógicas institucionais, a organização da ação está menos nos potenciais de ação diferencial das posições do que nas lógicas diferenciais observáveis da prática. Por exemplo, Martin usa o namoro como um exemplo das qualidades das mulheres como objetos sociais que condensam a relação competitiva entre homens heterossexuais. Do ponto de vista das lógicas institucionais, isso parece diferente. Em um estudo sobre o campo da intimidade entre estudantes sexualmente ativos usando a técnica relacional que Martin endossa para a avaliação empírica da relação dual entre posições e objetos (Martin, 2011), Friedland, Mohr, Roose e Gardinali (2014) usam a Análise de Correspondência Múltipla (MCA) para analisar a dualidade de práticas e pessoas a partir da qual eles inferiram a presença de lógicas institucionais. Eles descobriram que as lógicas intersubjetivamente válidas do amor – de

⁹ A relação entre a teoria de campo bourdieusiana e as convenções de valor não é menos controversa.

Bourdieu escreve que a economia das convenções é “uma interseção vazia entre a economia e a sociologia”, “uma colcha de retalhos conceitual” e uma “invenção *ad hoc*” (Bourdieu, 2000, p. 197).

palavras, afetos e gestos físicos (Martin, 2011, p. 283) – organizam muito mais as ações do que as posições dos indivíduos com base em sua classe, capital sexual, gênero ou orientação sexual. Por exemplo, a gramática do amor não é relativamente afetada pela atratividade relativa de uma pessoa, normalmente considerada um índice de poder do mercado sexual.

O fato de os universitários amarem e como amam não se baseia muito na posição social nos relacionamentos competitivos em relação aos colegas. E a crença no amor, em uma ideia não-fenomenal, afeta significativamente a forma como se ama. Swidler argumentou que a cultura do amor romântico serve como um kit de ferramentas para facilitar a decisão de se casar e escolher um parceiro. Ela escreve: “A cultura do amor floresce na lacuna entre a expectativa de relacionamentos duradouros e a escolha livre e individual na qual se baseia o casamento” (Swidler, 2001, p. 156). Lizardo esclarece Swidler: “O mito do amor é descritivamente estéril, mas pragmaticamente útil” (Lizardo & Strand, 2010, p. 214).

Pelo contrário, o amor não é descritivamente estéril na organização da vida íntima dos alunos (Friedland *et al.*, 2014). Compromissos conscientes com valores não parecem ser apenas relações sociais mal reconhecidas. As lógicas institucionais estabelecem os mecanismos qualitativamente diferentes para as valências e a base das posições; elas não derivam delas. Em uma lógica institucional, as qualidades de determinadas relações sociais e objetos também são duais (nesse caso, pessoas físicas). Ainda assim, não são os operadores lógicos institucionalmente independentes, nem as localizações posicionais ou a formação de um grupo que têm primazia, mas a gramática das práticas dependentes de diferentes bens não fenomênicos; as relações que constituem os grupos não são apenas relações de poder, formais e transponíveis, mas relações de práticas intencionais, particulares e substantivas.

Se entendermos as lógicas institucionais como as gramáticas de práticas disponíveis para os profissionais, uma das tarefas empíricas é avaliar a autonomia relativa dessas gramáticas de prática em relação à determinação de posições nas relações sociais, seja em termos de dotação de capital, preferências individuais, redes, associações a grupos e estratégias organizacionais (Friedland *et al.*, no prelo). Esse trabalho deve ser feito; as especificações do modelo nem sempre são evidentes. O futuro está em nossas perguntas, não em nossas denúncias.

A questão para nós não é binária – o que está correto, mas quando e por que estão, e como podemos saber? Por exemplo, uma lógica institucional é um mecanismo de organização das valências em um campo que funciona melhor do que os possíveis retornos diferenciais para as posições (Martin, 2011, p. 279)? É mais uma forma de pensar sobre a natureza substancial das relações produtivas que constituem objetos sociais valorizados em um campo, em oposição às posições que especificam imperativos distributivos para ação e retornos esperados para posições diferenciais? A teoria de campo é melhor para estudar os esforços distributivos, enquanto a lógica institucional é mais compatível com o pensamento sobre modos heterogêneos de produção de diferentes tipos de bens?

No momento, as lógicas institucionais são mais uma abordagem, menos uma teoria. Ela identifica fenômenos relacionais, mas não explica sua variação. Não é um conjunto de proposições ou, como Reed e Burrell incrivelmente afirmam, “uma ciência unificada e geral baseada em uma ontologia social universal” (Reed & Burrell, 2019, p. 46). De fato, com base na grande variação daqueles que identificam seu trabalho com esse nome, ela não é nem de longe institucional, exceto como uma prática de análise social centrada na prática que recusa o indivíduo, o grupo e a organização como níveis primordiais de análise. Ela é material sem ser materialista, semiótica sem ser idealista, apenas um sistema de signos, um quadro ou uma ideia hegemônica. No entanto, ainda acreditamos que seja uma estrutura conceitual potencialmente útil para entender e agir sobre o mundo.

Terceira crítica: ausência de poder

Os críticos apontam corretamente para a ausência, ou marginalidade, do poder como constituinte dos significados institucionais, e esses significados institucionais e convenções práticas como instrumentos de poder, da desapropriação da agência, a conversão de seres humanos em instrumentos baratos de produção ou reprodução, como sofedores abafados sem escolha (Munir, 2015, 2019; Willmott, 2015). Nessa visão, a teoria institucional é tão ruim quanto a hipótese do mercado eficiente, em que assimetrias grotescas no bem-estar material são tratadas como fatos da natureza, e as hierarquias organizacionais associadas a elas não são questionadas (Willmott, 2015, p. 105). A teoria institucional, em suma, é cega em relação ao poder. Por exemplo, Willmott pontua os trabalhos de Meyer (2008) por negligenciarem o modo como as instituições são “meios de dominação”, repletas de assimetrias de poder, e são instituídas e institucionalizadas pela implantação de meios de dominação não examinados. “Seu foco está nos processos de institucionalização em si, e não nesses processos como meio e resultado de formas historicamente específicas de dominação, opressão e resistência” (Willmott, 2015, p. 109). As lógicas institucionais são acusadas como o “encantamento mais recente” do mesmo “pedigree conservador” (Willmott, 2015, p. 108; 2019, p. 350).

Depois de passar anos tentando especificar as diferentes formas de poder – situacional, estrutural e sistêmico – na sociologia política (Alford & Friedland, 1985), é um pouco desconcertante ser criticado por seu suposto apagamento na perspectiva das lógicas institucionais. A abordagem das lógicas institucionais foi projetada para especificar modalidades de poder sistêmico, não decisões, relações de grupo ou formas organizacionais (Hirsch & Lounsbury, 2015, p. 97). O modelo original de poder sistêmico em *Powers of Theory* baseava-se no entendimento de Marx sobre o modo de produção capitalista e a lógica contraditória da mercantilização e da acumulação de capital. A teoria marxista recebeu uma compra analítica privilegiada no nível do poder sistêmico. Marx ofereceu uma teoria que apontava para a co-constituição de valor e poder, significação e dominação. O poder é interior e exterior aos objetos institucionais, tais como a propriedade ou as mercadorias, essencial à sua constituição e também um efeito de sua

operação. A teoria postulava mecanismos interobjetivos de propriedade, classe e poder de trabalho, uma luta de classes animada pela contradição interna entre valor de uso e valor de troca, forças produtivas e relações de produção, florescimento humano e acumulação de capital. No entanto, ela era seriamente insuficiente como teoria da política democrática ou do estado burocrático, entre outros domínios.

O *Powers of Theory* pluralizou as constituições e contradições internas do capitalismo em suas co-constituições e contradições externas com a cultura política democrática e o Estado burocrático (Alford & Friedland, 1985). A abordagem da lógica institucional foi um resultado não materialista de uma compreensão pós-marxista do Estado capitalista. Seu objetivo era chegar ao conteúdo variável e ao mecanismo do poder, e não apagá-lo. Não há nada em uma perspectiva de lógica institucional que impeça o estudo das lógicas contraditórias do capitalismo, como as formas de luta de classes moldam essas condições, como os capitalistas e os trabalhadores utilizam diferentes lógicas que informam seu programa político, seu repertório tático e sua capacidade de desafiar politicamente a hegemonia da propriedade privada, a maximização do lucro, a financeirização e o modelo do mercado eficiente. De fato, a variedade de poderes sistêmicos e suas configurações localizam pontos e linguagens de alavancagem para desafiar a hegemonia do capital.

O fio vermelho se perdeu no desenvolvimento das lógicas institucionais, em parte devido à forma como foi apropriado, o que provavelmente tem algo a ver com o *locus* institucional de seus portadores, que buscam tornar o capitalismo mais eficiente e mais humano. Mas parte da oclusão do poder diz respeito ao próprio projeto das lógicas institucionais. Uma vez que o poder se torna institucionalmente constituído, assim como constitutivo, uma vez que o que é o poder e como o poder age está intrínseco à constituição de recursos legítimos em lutas distributivas e contestações produtivas, não apenas o valor, mas as qualidades do valor, então estamos em um círculo vexatório se quisermos desenvolver um institucionalismo mais político, particularmente um que busque explicar as mudanças nas configurações institucionais, incluindo a transformação do capitalismo. Se os economistas, depois de todos esses séculos, não conseguem explicar os limites mutáveis do mercado, exceto por meio das distorções da busca de renda e das acomodações às externalidades negativas, até os limites externos ou internos do mundo tautológico que ajudaram a construir, esperar uma teoria da lógica institucional com essas capacidades também não é particularmente realista.

Para explicar o resultado da guerra dos mundos, é preciso mais do que um inventário de armas e fogo de dragão. É menos provável que a teoria crítica especifique as condições da crítica, a cartografia de possíveis trajetórias institucionais e as condições de sua eficácia do que algo que possa se desenvolver a partir de uma posição lógica institucional. Willmott, por outro lado, argumenta que “o compromisso ético-político inscrito no ‘pedigree conservador’ da TI [teoria institucional]” é um “obstáculo assustador” para tornar a teoria institucional crítica (Willmott, 2019, p. 350). O mesmo poderia ser facilmente dito do pedigree marxista, cuja problemática é mais relevante do que nunca, mas cuja impotência teórica e política e seus efeitos perversos

não podem ser subestimados. Não é a ausência da política correta na teoria institucional, como sugere Wilmott, mas a falta de uma teoria adequada da política possível que está faltando hoje. O que é possível desejar e lutar não é aparente, nem quem lutará por isso. Agora, o campo da crítica parece pertencer aos politicamente piedosos. A coragem e o compromisso de buscar um mundo justo são essenciais; seus determinantes ainda são desconhecidos, mas dificilmente suficientes.

As formas condicionais pelas quais o poder opera em nível estrutural e decisório em situações, grupos e organizações, para não mencionar os campos em que diferentes lógicas institucionais e suas configurações estão operando, é um projeto de pesquisa valioso e potencialmente viável e também necessário, pois é um mecanismo de reprodução e transformação dessas lógicas. Lee e Lounsbury, por exemplo, descobriram que as empresas petrolíferas e petroquímicas americanas localizadas em comunidades caracterizadas por diferentes níveis de investimento na lógica do ambientalismo e do conservadorismo político, tinham taxas muito diferentes de internalização de benzeno e respondiam de forma diferente à variação no custo das emissões de resíduos tóxicos (Lee & Lounsbury, 2015). Greenwood *et al.* (2010) descobriram que, controlando o desempenho da empresa, as variações geográficas nas configurações institucionais na Espanha – a extensão da concentração regional das empresas, a existência de representação regional e a importância das empresas familiares, conforme indicado pela propriedade familiar – levaram a níveis mais baixos de *downsizing* de empresas na década de 1990. Eles interpretaram isso como um efeito da política regionalista e dos valores familiares baseados na Igreja. O poder institucional aqui é medido pelos efeitos líquidos dos indicadores de diferentes atores institucionais e comportamentos corporativos que divergem do que seria esperado com base em normas de maximização de lucros ou mimetismo de mercado.

A marginalização do poder também está relacionada à imaterialidade de grande parte do trabalho institucional (Friedland & Arjalès, 2021), objetos, aparatos, técnicas materiais, *layouts* e arquiteturas, instrumentos e artefatos proporcionam ou são proporcionados por diferentes significados (Biernacki, 1995). É provável que a ausência do poder também esteja parcialmente localizada no fato de ele colocar a prática como o principal nível de análise. Na maioria das tradições, os poderes políticos estão ligados a grupos ou organizações. A perspectiva da lógica institucional trata ambos como locais derivados; grupos e organizações derivam de relações de prática, e não o contrário. Essa também era a abordagem de Marx; começava-se com a relação prática do capital da qual os capitalistas e as corporações derivavam. Em muitas pesquisas políticas, o poder é registrado como um resultado distributivo – terra, status, dinheiro, saúde, voto e cargo, bens materiais e o próprio poder. Quem fica com o emprego, a renda, a doença, o cônjuge, o diploma, o horário nobre e a honra? Em uma visão de lógica institucional, esse não é o primeiro passo.

Em contraste com as convenções de valor de Boltanski e Thévenot, por exemplo, as distribuições hierárquicas e as disputas sobre avaliação às quais elas estão associadas são tratadas na perspectiva das lógicas institucionais

como secundárias à instituição e à produção dos bens que são distribuídas àqueles justificados como mais dignos (Boltanski & Thévenot, 2006; Friedland & Arjalès, 2021). Avaliar as diferentes consequências distributivas de diferentes lógicas institucionais e como essas distribuições: 1) são politizadas ou não em questões ou na formação de grupos; 2) podem ou não fazer parte das trajetórias dessas lógicas; 3) se contraem, expandem ou se transformam em novas lógicas à medida que são reproduzidas; 4) oferecem aberturas pelas quais grupos favorecidos ou desfavorecidos defendem ou desafiam seu próprio funcionamento; são itens de uma agenda de pesquisa potencialmente produtiva. Mas, ao concordarmos com a necessidade de tematizar o poder, não queremos seguir as teorias sociais pós-materialistas, nas quais o poder se tornou o meio preeminente pelo qual as relações e práticas sociais se tornam comensuráveis, pelo qual o conteúdo cultural das relações sociais é eliminado.

Bourdieu é exemplar nesse aspecto. Substituindo as explorações da classe pela dominação dos dominantes, Bourdieu postulou a cultura como um meio de poder, como uma tomada de posição que reflete o *habitus* de uma posição, como um gosto que legitima os grupos dominantes ou a base do acesso, muitas vezes certificado, a posições mais altas nas hierarquias mais poderosas – como o Estado, a universidade ou a corporação – ou a escolha de companheiros que estejam de acordo com a lógica da aliança e da reprodução de classe. Bourdieu homogeneizou todos os capitais em poderes, argumentando, de fato, que existe um meta-campo de poder onde são realizadas as disputas sobre os retornos relativos das diferentes formas de capital, “a determinação do valor relativo e da magnitude das diferentes formas de poder que podem ser exercidas nos diferentes campos, ou, se preferir, o poder sobre as diferentes formas de poder ou o capital que concede poder sobre o capital” (Bourdieu, 1996, p. 265). Bourdieu fez do poder a chave explicativa hermenêutica e mal reconhecida de todos os campos sociais.

Em sua crítica, Willmott mais do que repreende os institucionalistas por nossa negligência em relação a Foucault e ao papel constituído e constitutivo do poder em sua teoria. Ele escreve: “Uma leitura cuidadosa de Foucault, acredito, derrubaria quase todas as suposições e truísmos da teoria institucional” (Cooper *et al.*, 2008). No entanto, como o pensamento de Foucault se torna quase ininteligível quando colocado e lido dentro da estrutura da teoria institucional, “o risco de tal aventura equivocada é mínima” (Willmott, 2015, p. 107). Lok, que afirma as possibilidades críticas da teoria institucional, parece concordar com sua avaliação (Lok, 2017).

Não perderíamos essa aventura. De fato, não perdemos (Friedland & Alford, 1991). A gênese da abordagem da lógica institucional é um diálogo não marcado com Foucault. Foucault voltou-se para o tema da sexualidade, não como algo natural, mas como um fato sócio-histórico, um discurso como qualquer outro. Nos três volumes de sua *História da Sexualidade*, Foucault recusa o corpo natural com sua hidráulica psíquica, em que as variações na interdição da repressão são responsáveis pelas variações na sexualidade. Rejeitando o que ele chamou de “hipótese repressiva”, ele argumentou, em vez disso, que a psicanálise, por exemplo, fazia parte da invenção dessa substância universal chamada sexo, essa “unidade fictícia” “mais especulativa, mais ideal” (Foucault, 1980).

Para Foucault, o poder não é a vontade de um grupo dominante; ele é exercido pela instalação de práticas consonantes que formam sujeitos e disciplinam corpos, fundamentados e fundamentando ontologias e teleologias específicas visíveis nas linguagens coincidentes com sua implantação e operação. As pessoas falam sobre o que estão fazendo. Uma parte integral do que estão fazendo é o que falam sobre isso. O poder organiza de forma positiva e produtiva e, de fato, incita a sexualidade por meio do discurso. Por meio de seus estudos da Grécia clássica, Foucault desenvolveu um objeto teórico alternativo para estudar os códigos morais e o corpo erótico: as práticas éticas de autoformação. Ele diferencia historicamente as práticas dominantes de autoformação não pelos comportamentos que proíbem ou promovem, mas pelas substâncias ontológicas sobre as quais operam, “aquela parte de si mesmo que formará o objeto de sua prática moral” e pelos modos de subjetivação por meio dos quais essa operação ocorre. Para os homens gregos livres, a prática da austeridade sexual tinha como premissa uma determinada ontologia, ou o que Foucault chama de “substância ética”, “o material principal de sua conduta moral” (Foucault, 1990, p. 26). Essa substância é a *afrodisia*, uma força sequencial natural de desejo-ato-prazer, não o desejo diabólico enraizado na Queda do homem que domina a moralidade sexual cristã. Buscava-se governar ou dominar a força da *afrodisia*, não eliminar o desejo nem impedir atos sexuais específicos (Foucault, 1990, pp. 136-137).

A autorregulação do corpo erótico do homem grego não era organizada por meio da proibição universal de atos, mas por meio de uma estilização autodisciplinada do comportamento, um domínio e uma moderação necessários para viver uma existência bela e ser um cidadão ideal. A prática social, a formação do sujeito e a ontologia são fenômenos interdependentes. Como na análise de Bourdieu sobre a prática cultural, a estilização e a distância da necessidade animal manifestam distinção, naturalizam o privilégio, e o amor pela beleza são prerrogativas e capacidades distintivas do homem livre. Mas, diferentemente de Bourdieu, há um conteúdo cultural, uma substância ontológica, por meio da qual e sobre a qual a estilização opera. O poder tem uma base ou conteúdo cultural.

Foucault analisa um conjunto de práticas – dietéticas em relação ao corpo, econômicas em relação à esposa no lar, eróticas em relação aos homens jovens – por meio das quais essa ordem sexual operava isomorficamente nas instituições como uma ordem ética unitária, uma ordem de autogoverno. Foucault interpreta o significado da ascese sexual em torno do eixo da dominação legítima, da autoridade masculina, o governo das próprias forças naturais sendo o homólogo do governo de todas as outras forças – seja a esposa no lar, os escravos ou o povo sobre o qual se governava. Assim como o *demos*, o desejo não deveria ser extirpado, mas controlado, impedido de se rebelar e de se revoltar. A erótica era parte de uma ontologia do poder, uma organização da violência e a economia da força da vida. Somente o eu ético que controlava a violência de suas paixões poderia ser encarregado de controlar as forças sociais incapazes de controlar a si mesmas.

Foucault localiza a erótica não no relacionamento heterossexual entre marido e mulher, mas no laço homoerótico entre o cidadão maduro do sexo masculino e o jovem pubescente de barba por fazer, o homem-menino na fronteira da polis. Esse amor homoerótico, esse disciplinado erotizado, era a arena da paixão, o tipo mais elevado de amor, o meio pelo qual os homens livres eram produzidos e reproduzidos. A sexualidade, ao contrário do sexo, é organizada pelo discurso, o prazer pelas técnicas do eu, técnicas que só podem ser compreendidas por sua capacidade de produzir e reproduzir o poder masculino, um poder cuja fonte não está localizada no corpo do homem, mas nas instituições da esfera pública. Foucault não está escrevendo uma história da sexualidade; ele está escrevendo uma história das tecnologias de subjetivação nas quais a sexualidade é implantada.

Embora Foucault interprete a apropriação da sexualidade pelos gregos por meio do poder e do ideal do cidadão, ele recusa o Estado como o *locus* do poder. O impacto das proibições estatais sobre a prática sexual nunca foi a preocupação de Foucault. Consequentemente, Foucault negligencia como o conteúdo político mais prosaico do poder moldou a sexualidade grega. Foucault dá poder ao conteúdo cultural, mas não oferece uma política da cultura. Não se trata apenas do fato de Foucault tomar a ideologia como realidade, não analisando as práticas corporais gregas em si; ele é seletivo ao usar os textos que servem como evidência do discurso grego. A homossexualidade era um assunto de considerável controvérsia política. Aprendemos com o mesmo Platão, que domina o texto de Foucault, que enquanto algumas cidades-estados endossavam sua prática, outras se opunham a ela. De fato, o próprio Platão, no último período de sua vida, passou a ver a homoerótica como uma “relação sexual não natural” na qual “a raça humana é deliberadamente assassinada”. A oposição de Platão à homossexualidade parece, de acordo com a leitura de Foucault da erótica por meio do poder, ter tudo a ver com o que ele via como suas implicações erosivas para o poder do Estado. Como Foucault nos dá o poder sem a política, não podemos relacionar a política que constitui o poder do Estado com aquela que constitui a sexualidade. E pelo fato de ele nos dar uma sexualidade discursivamente constituída sem sexo, não poderemos compreender o reinado autônomo do sexo nem entender por que sua semiótica tem tanta constância ao longo do tempo e das civilizações.

É provável que seja por causa da maneira como ele pensa – ou não pensa – sobre a família, o Estado, o parlamento e a religião, e os tipos de poder que cada um deles pode proporcionar, que Foucault celebrou a revolução islâmica de Khomeini antes que ela alcançasse o poder e permaneceu, em sua maior parte, em silêncio depois que eles implantaram o terror, a tortura e a morte para silenciar mulheres, homossexuais, amantes, secularistas, socialistas e democratas (Afary & Anderson, 2010).

A perspectiva da lógica institucional procurou colocar, no centro da análise, significados heterogêneos e incomensuráveis contidos em padrões duradouros de prática material. Não é que a abordagem não falasse de poder; ela não sabia como dizer seu nome. Uma lógica institucional é uma organização material e culturalmente específica de poder sistêmico. O poder está em seu interior, não em seu exterior. Não é, como diz Willmott, que as instituições estejam “inseridas em relações de dominação e opressão e

sejam reprodutoras delas” (Willmott, 2015, p. 109). As lógicas institucionais, como argumenta Foucault, são elas próprias poderes. A visão da lógica institucional é, de fato, tudo sobre poder, não como decisão ou estrutura, mas como uma gramática sistêmica da prática. Conseqüentemente, ela apresenta problemas incômodos sobre como conceituar e medir o poder.

Quarta crítica: a teoria da lógica institucional não é crítica

A teoria institucional, alega-se, agora pretende ter soberania intelectual como a “ciência normal dos estudos organizacionais” (Reed & Burrell, 2019, p. 45). Ela alega oferecer uma “catedral” de uma “ciência geral unificada, fundamentada em uma ontologia social universal e uma rejeição dos vieses ideológicos que têm atormentado o campo desde seu início” (Reed & Burrell, 2019, p. 46). Munir (2019, p. 1) explica que a maioria dos estudos institucionais “privilegia o poder autêntico em detrimento do hegemônico” e “ignora estruturas maiores de dominação”, tornando os teóricos institucionais “cúmplices” na “reificação e legitimação” dessas estruturas. Escolhendo o método em vez da metateoria, a teoria institucional, de acordo com seus críticos, não assumiu, não quer assumir ou não pode assumir o manto de uma teoria crítica, motivada e orientada para a crítica de como nossas sociedades não apenas impõem sofrimento desnecessário, mas bloqueiam a possibilidade de arquiteturas alternativas que proporcionariam nosso florescimento. A teoria institucional é identificada como parte de uma ordem hegemônica cientificista que desvia ou absorve o projeto crítico da teoria crítica, afastando as vozes polifônicas, sangrando os poderes potencialmente transformadores da imaginação que podem nos mover e os mecanismos que podem nos mostrar o caminho para outro tipo de mundo.¹⁰ Se continuarmos a nos apegar ao caminho institucional, nosso futuro será apocalíptico, “ruína e colapso” (Reed & Burrell, 2019, p. 49). O fogo do inferno aguarda os institucionalistas; nós seremos punidos. Esmagados por nossos edifícios, presumimos.

De acordo com Willmott, o principal indicador, e o defeito fatal da teoria institucional, é a sedutora postura de neutralidade e objetividade de valores. Munir (2019, p. 5) continua: “Não há bússola moral nela. Ela é evitada em favor de uma postura “científica” e “objetiva” que, de bom grado, se não deliberadamente, ignora várias dimensões da opressão, mantendo seu foco em questões que não se referem à opressão, mas que, no entanto, são

¹⁰ A crítica dos teóricos críticos ao institucionalismo reflete os marxistas dos anos entre guerras de pensadores neokantianos, tal como Ernst Cassirer, que desenvolveram um relato centrado em símbolos das múltiplas bases de validade na ciência, na literatura, na ética e no Estado. Ao escrever sobre o ataque de Walter Benjamin, o historiador intelectual Edward Skidelsky relatou sua posição: “A fraqueza do neokantianismo está em sua não reconhecida “cumplicidade com o positivismo”. Ao se vincular às ciências exatas, ele foi arrastado para o conluio com a exploração capitalista” (Skidelsky, 2009, pp. 43-44). De fato, o trabalho de Cassirer sobre a especificidade prática da validade nos aguarda como um recurso em potencial, algo recentemente destacado por Renate Meyer e seus coautores sobre a relevância de Cassirer para a teoria institucional.

interessantes de outras maneiras”. Essa postura sinaliza “o status defeituoso, contaminado pelo valor de formas alternativas e heterodoxas de análise”. Willmott escreve: “Defino a análise crítica por referência a seus interesses e efeitos emancipatórios, e não por suas pressuposições ontológicas ou epistemológicas. Acredito, no entanto, que os compromissos ético-políticos são fundamentais, porque são eles, e não a Realidade ou o Método, que informam e justificam essas suposições sobre a realidade e o conhecimento que sustentam e garantem as formas de análise” (Willmott, 2019, p. 352).

Willmott cita o feminismo radical como o exemplo de uma teoria crítica. Uma rápida olhada no renomado livro de Judith Butler, *Bodies That Matter (Corpos Que Importam)*, sugere que a crítica e os compromissos de valor são insuficientes para desenvolver uma teoria de transformação institucional (Butler, 2003). Para Butler, as posições sexuadas são práticas citacionais. Reimaginar nossas morfologias depende da quebra da lógica citacional da lei patriarcal, o processo coercitivo e performativo pelo qual os sujeitos são sexuados à medida que são nomeados. Depois de cortar o referente encolhido, ela reproduz sua tirania afirmando o falo lésbico como uma espada revolucionária para acabar com a morfologia heterossexista. Seria de se esperar que, depois de desconstruir a natureza sexuada da materialidade, alguém quisesse desfalcizar a autoridade, mas não, Butler quer mudar seu signo. Em vez de sair do gênero, especificamente da cena familiar primordial, para sair do sexismo, em vez de dessexualizar a autoridade, Butler trabalha com o binário sexual.

Ao contrário da maioria dos teóricos desconstrutivos, Butler tem uma concepção sociológica do poder. Mas, infelizmente, a citacionalidade é simplesmente uma prática institucionalizada, uma convenção e uma nomeação performativa reiterada. A relação de poder não só não é sexuada, como também é essencializada e exógena à sexuação. Se Lacan deslocou o *locus* do pênis para o falo, Butler o deslocou do falo para o poder. Dada essa abordagem do poder, quando combinada com o fato de que quase nenhuma prática citacional real e suas variações são observadas, não é de se admirar que Butler não nos forneça uma análise das condições sob as quais a atuação pode ser reiterada, onde a renomeação e a resignificação podem ser materializadas. Precisamos envolver a relação co-constitutiva entre significado e poder para permitir que a teoria seja efetivamente crítica. Precisamos desesperadamente de uma teoria institucional politizada, não uma que se sustente em seus compromissos éticos, mas uma que se sustente em uma teoria adequada da política de transformação institucional.

Devemos pensar cuidadosamente sobre quais significados buscamos espaço e mecanismos para capacitar (Drori, 2019). Quais são as condições de possibilidade de “engajamento emancipatório” e quais “capacidades humanas” podem ser promovidas (Willmott, 2015, p. 106)? Estamos vivendo um momento institucional extremamente complexo, um momento traumático e temeroso, em que as práticas institucionais estão sendo atacadas e corroídas, sejam elas a lei, o cargo e a representação do Estado liberal, os suportes materiais da social-democracia, as afiliações universais desracializadas da nação, o status processualmente assegurado dos fatos

da ciência, a ordem competitiva dos mercados capitalistas e os Estados seculares desvinculados das leis reveladas da religião monoteísta e da agência benéfica da própria Terra.

A teoria crítica sempre buscou o longo jogo de desafiar a desumanização, o sofrimento e as desigualdades que eles espiavam nas operações do capitalismo. As críticas devem se basear em locais, práticas e linguagens institucionais para serem eficazes (Drori, 2019). Então, de qual crítica estamos falando? Qual é a sua posição? Que crítica deve, ou pode, ter primazia nos desafios políticos ao capitalismo: os requisitos de reprodução ou o cuidado das famílias, as igualdades e as relações fiduciárias dos cidadãos de uma república democrática, as eficiências das administrações burocráticas, os poderes geopolíticos coercitivos do Estado-nação, a lógica ecológica e generativa da terra, a beleza e os prazeres representacionais da arte, a salvação e a caridade da religião revelada? A teoria crítica não nos diz nada sobre qual crítica e como as críticas se unem e não se unem. A teoria crítica não nos diz nada sobre qual crítica e como as críticas são ou não coerentes. Nossas políticas mais essenciais são institucionais. No entanto, a teoria crítica nos diz pouco sobre o que deve ser feito, como Lenin colocou. Nesse sentido, as lógicas institucionais também deixam muito a desejar.

Afastar-se do nível institucional é a última coisa que a teoria crítica deveria fazer. De fato, se a genealogia da crítica nos mostra alguma coisa, é para onde os teóricos críticos vão quando os materialismos tradicionais falham e quando os bens metafísicos não podem prescindir do poder. Boltanski, por exemplo, em sua tentativa de recuperar a posição crítica sobre a dominação que estava faltando na ênfase coordenada sobre a justificação nas convenções da abordagem do valor, notoriamente exposta com Laurent Thévenot em *On Justification* (Boltanski & Thévenot, 2006, *A Justificação*, em português), postulou a instituição como um “ser sem corpo” que permite que os grupos dominem por meio de seus poderes semânticos e coercitivos que especificam e protegem o que é, e sustentam formatos de teste que constroem assimetrias distributivas em sua operação (Boltanski, 2011, p. 75). Ele não foi o primeiro a fazer um movimento institucional. Mais de uma década antes, a muito celebrada análise pós-marxista de Laclau e Mouffe sobre as perspectivas do projeto socialista emancipatório também se voltou para a cartografia e a homologia institucionais (Laclau & Mouffe, 1985).

Laclau e Mouffe procuraram explicar o fracasso da classe em organizar as equivalências de subordinação e localizar as fontes institucionais de sua possibilidade (Laclau & Mouffe, 1985; ver também Lok, 2017). Eles fundamentam sua realidade não na lógica substantiva do capital, mas, lembrando Bourdieu antes deles, nas equivalências de dominação. Eles empregaram seu pós-estruturalismo para pulverizar as contradições culturalmente específicas de classe, substituindo-as pelos universais linguísticos da diferença associada ao poder. Na visão deles, a democracia permite a articulação de lutas contra a subordinação. “Nossa tese é que é somente a partir do momento em que o discurso democrático se torna disponível para articular as diferentes formas de resistência à subordinação que existirão as condições para tornar possível a luta contra os diferentes

tipos de igualdade” (Laclau & Mouffe, 1985, p. 154). As diferentes formas de desigualdade agora podem aparecer como equivalentes, como tantas formas de opressão, como subordinação deslegitimada. A democracia é a linguagem libertadora da equivalência, o “ponto nodal”, a “formação discursiva” que se torna o novo “modo de instituição do social”, que “forneceria as condições discursivas que tornariam possível propor as diferentes formas de desigualdade como ilegítimas e naturais e, assim, torná-las equivalentes como formas de opressão” (Laclau & Mouffe, 1985, pp. 154-155, 182).

Bruno Latour não segue o caminho da homogeneização e da homologação. Ele despreza aqueles para quem é “muito tentador usar o poder em vez de explicá-lo”. Para Latour, esse poder invisível é um “fantasma arcaico e mágico” (Latour, 2005, pp. 85-86). De acordo com Latour, um dos principais teóricos críticos, é necessário se registrar novamente como terrestres, e não como humanos modernos que vivem dentro e fora de um mundo natural externo, progressistas que conduzem uma modernização emancipatória do globo e por meio dele. Na nova era geológica do Antropoceno, quando é indiscutível que a atividade humana está remodelando a terra, a natureza e a cultura, os objetos conhecidos e os sujeitos conhecedores são finalmente vistos como internos uns aos outros; não há fora (Latour, 2013, p. 92). Com relação à Zona Crítica, ou Gaia, o biofilme terrestre e fino, Latour é um agente político. “O eixo local-global do espaço que, por muito tempo, constituiu a política temporal da modernização, a base do imaginário direita-esquerda em que a política de classe estava vinculada ao horizonte global, está se desfazendo (Latour, 2018, pp. 82-83, 87-88). Latour estabelece uma nova contradição, uma linha de frente política, entre a produção global que usa recursos para produzir bens para os seres humanos e o engendramento terrestre (Latour, 2018, pp. 82-83, 87-88). O terrestre não é uma instituição, mas ele gostaria que fosse.

Em seu choque com a crescente descrença nos fatos científicos combinada com a crescente insustentabilidade da Terra, Latour também deu uma guinada institucional. Ele percebeu que era “infinitamente mais seguro confiar na instituição da ciência do que na certeza indiscutível” (Latour, 2013, p. 4). Em seus primeiros trabalhos que propunham uma democracia das coisas, uma intersubjetividade entrelaçada com a interobjetividade, Latour (1987, 1992, 2005) estava interessado nos vínculos e nos instrumentos de mediação que os atores poderiam usar para remontar o social, em instituir, não no institucional. O foco estava nos nós das redes onde a tradução ocorria – os momentos de transformação. Não havia interesse em estudar a persistência, muito menos as instituições, nem a crença de que elas poderiam afetar os resultados gerais. Latour explicou: “Portanto, a rede era uma novidade que poderia ajudar a criar um contraste com ‘Sociedade’, ‘instituição’, ‘cultura’, ‘campos’, etc., que eram geralmente concebidos como superfícies, fluxos de transferências causais e questões reais de fato. Mas hoje em dia, as redes se tornaram a regra e as superfícies, a exceção” (Latour, 2005, p. 132).

Usando o termo de Spinoza sobre os modos de existência de uma substância, Deus no caso de Spinoza, Latour, em seu *Modos de Existência*, faz um movimento radical em direção às instituições, que, segundo ele,

“abrigam” valores, valores que “emanam” de situações que fazem parte de sua “essência”, que circulam em uma rede da qual não podem ser derivados e devem complementar a rede de seres que as compõem (Latour, 2013). O texto ressoa fortemente com os mundos de valor de Boltanski e Thévenot, que Latour tem aplaudido com frequência (Latour, 1993, pp. 43-46, 2005). Para Latour, a relação variável entre as instituições e os valores que elas abrigam está agora no centro da análise (Latour, 2013). As instituições de Latour são modos de existência autorreferenciais, modos de “[m]anter alguém em existência”, organizados em torno de valores particulares, uma teleologia ligada a uma ontologia e práticas específicas de verificação – uma “ordem de prática” por meio da qual a verdade é alcançada (Latour, 2013, pp. 56-60). Não se trata de domínios ou esferas puras, mas de redes de práticas híbridas e heterogêneas (Latour, 2013). As consonâncias com uma posição de lógica institucional são múltiplas. A avaliação da lógica institucional e seu potencial crítico, principalmente por meio de sua pluralidade de valores, também foi proposta recentemente por acadêmicos institucionais e críticos (Gümüşay *et al.*, 2020; Kraatz, 2020; Kraatz *et al.*, 2020; Lounsbury *et al.*, 2021).

Latour, o prolífico polímata, está ciente do aspecto político de sua mudança. Latour reconhece que sua teoria ator-rede em terra plana foi não muito diferente dos *bots* do *Anonymous*, parte da derrubada antiinstitucional, criando caos intelectual, bem como progresso intelectual sério (O’Mahony, 2019). Ele corajosamente pede perdão por seus atos analíticos, por seu desdém em relação ao hábito e pelo prazer que obteve com sua redução antiinstitucional ao conjunto de redes de atores.

A defesa das instituições se tornou a nova palavra de ordem. Latour escreve sobre “negociações delicadas” e pede “diplomacia” com base em sua “metafísica” que, segundo ele, “permitirá que cada modo entre em ressonância com todos os outros” (Latour, 2013, p. 480, 2018, p. 51). No entanto, sua atribuição do interesse capitalista e dos “super-ricos” em promover o antiterrestrialismo, porque eles entenderam bem antes do resto de nós que os benefícios da modernização não podem ser compartilhados em escala planetária, não só é desmentida pelo fracasso total de Trump em angariar apoio de Wall Street, como também estabelece uma luta anticapitalista que lembra o ultraesquerdismo de Trotsky e uma batalha que Gaia, provavelmente, perderá (Latour, 2018, pp. 21-22).

Mesmo que alguns de nós estejamos dispostos a morrer por Gaia, certamente queremos evitar o massacre em massa no caminho para sua defesa. Nesse plano de fundo muito mais irênico para o federalismo institucional, não há nenhuma consideração sobre a política real das fronteiras institucionais, dos fundamentalismos religiosos e da financeirização capitalista, das articulações ou dos acordos pelos quais as ontologias e os valores de sapos, deuses, ancestrais, fatos científicos e preços eficientes vão se manter sem mais do que insultos, incluindo prisão, tortura, expulsão, fome, guerra e morte. Como nas fotografias da arquitetura modernista, não há pessoas no relato de Latour, nem gente comum nem os super-ricos em condomínios fechados. Não há evidência de como tudo isso significa para eles.¹¹ Latour escreve como se a pluralidade de valores e o “pluralismo

11 Isso é estranho, dado seu endosso a Dewey e a lacuna entre a experiência e os relatos oficiais através dos quais essa experiência é explicada ou traduzida.

ontológico” fossem o melhor conjunto de opções para superar nossa “anemia ontológica”, necessária para um novo respeito e relacionamento com as culturas não ocidentais e indígenas e para a sobrevivência de nossa espécie (Latour, 2013, pp. 21, 163). Latour tem razão quando diz que é hora de trabalhar em direção a uma teoria da trégua, um multiculturalismo institucional, uma Westfália institucional e uma soberania dividida. Para isso, devemos repensar o poder, o valor e a instituição para além das gramáticas comparativas, dos valores e dos testes de verdade, para as formas políticas que eles formam, deformam e reformam como constelações habitáveis. Ao mesmo tempo, devemos pensar em conduzir guerras institucionais, talvez nos baseando em Gramsci, que procurou teorizar uma guerra de manobra e posição (Anderson, 1976).

Estes são tempos sombrios. Portanto, damos a Latour a última palavra. As bases institucionais de nossa antropologia moderna estão tremendo. “Enquanto esperamos por Gaia, não é o senso do absurdo que nos ameaça agora, mas sim nossa falta de preparação adequada para a civilização que está por vir. Nossa investigação busca elogiar a civilização antecipadamente, para afastar o pior” (Latour, 2013, p. 486).

Para nos prepararmos, devemos buscar a paz e estarmos habilitados para a guerra. Esse é um projeto institucional. Não estamos prontos. E os dragões não estão necessariamente do nosso lado.

Referências

- Afary, J., & Anderson, K. B. (2010). *Foucault and the Iranian revolution: gender and the seductions of Islamism*. University of Chicago Press.
- Alford, R. R., & Friedland, R. (1985). *Powers of theory: capitalism, the state, and democracy*. Cambridge University Press.
- Alvesson, M., & Blom, M. (2022). The hegemonic ambiguity of big concepts in organization studies. *Human Relations*, 75(1), 58–86.
- Alvesson, M., Hallett, T., & Spicer, A. (2019). Uninhibited institutionalisms. *Journal of Management Inquiry*, 28(2), 119-127.
- Alvesson, M., & Jonsson, A. (2022). Organizational dischronization: on meaning and meaninglessness, sensemaking and nonsensemaking. *Journal of Management Studies*, 59(3), 724-754.
- Alvesson, M., & Spicer, A. (2019). Neo-institutional theory and organization studies: a mid-life crisis? *Organization Studies*, 40(2), 199–218.
- Anderson, P. (1976). The antinomies of Antonio Gramsci. *New Left Review*, 100, 5-65.
- Aristóteles (2004). *The Metaphysics* (H. Lawson-Tancred, Trans.). London: Penguin.
- Arjaliès, D. L., & Banerjee, S. B. (2023). “Let’s go to the land instead:” Indigenous perspectives on biodiversity and the possibilities of regenerative capital. *Unpublished Working Paper*.
- Arjaliès, D.-L., & Bansal, P. T. (2018). Beyond numbers: how investment managers accommodate societal issues in financial decisions. *Organization Studies*, 39, 695-725.

- Arjalès, D-Laure, & Gibassier, D. (2023). Can financialization save nature? The case of endangered species. *Contemporary Accounting Research*, 40(1), 488-525.
- Bento da Silva, J., Quattrone., P., & Llewellyn, N. (2022). Turning to mystery in institutional theory: the Jesuit spiritual exercises. *Organization Studies*, 43(9), 1379-1400.
- Biernacki, R. (1995). *The fabrication of labor: Germany and Britain, 1640-1914*, 22. Univ of California Press.
- Boltanski, L. (2011). *On critique: a sociology of emancipation*. Polity.
- Boltanski, L. (2012). *Love and justice as competences*. Polity.
- Boltanski, L., & Thévenot, L. (2006). *On justification: economies of worth*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Bourdieu, P. (1990). *The logic of practice*. Stanford university press.
- Bourdieu, P. (1996). The state nobility: elite schools in the field of power, trans. LC Clough. *Cambridge: Polity*.
- Bourdieu, P. (2000). *Pascalian Meditations* (R. Nice, Trans.). Princeton University Press.
- Bourdieu, P., & Wacquant, L. JD. (1992). *An invitation to reflexive sociology*. University of Chicago press.
- Breiger, R L, & Mohr, J. W. (2004). Institutional logics from the aggregation of organizational networks: operational procedures for the analysis of counted data. *Computational & Mathematical Organization Theory*, 10(1), 17-43.
- Butler, J. (2003). *Bodies that matter: on the discursive limits of sex*. Routledge.
- Carton, G. (2020). How assemblages change when theories become performative: the case of the Blue Ocean strategy. *Organization Studies*, 41(10), 1417-1439.
- Cooper, D. J, Ezzamel, Mahmoud, & Willmott, H. (2008). Examining "institutionalization": A critical theoretic perspective. *The Sage Handbook of Organizational Institutionalism*, 673, 701.
- DeLanda, M. (2013). *Intensive science and virtual philosophy*. Bloomsbury Publishing.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1980). *A thousand plateaus*. Paris, France: Les Editions de Minuit.
- Dewey, J. (1917). The need for a recovery of philosophy. In *Middle Works, 1916-1917*. Carbondale, IL: Southern Illinois University Press.
- Drori, G. S. (2019). Hasn't institutional theory always been critical?! *Organization Theory*, 1(1), 2631787719887982.
- Ellis, J. J. (2008). *American creation: triumphs and tragedies in the founding of the Republic*. Vintage.
- Fligstein, N. (2001). *The architecture of markets*. NJ: Princeton University Press.
- Fligstein, N., & McAdam, D. (2012). *A theory of fields*. Oxford University Press.
- Foucault, M. (1980). *Power/knowledge: selected interviews and other writings, 1972-1977*. Vintage.
- Foucault, M. (1990). *The history of sexuality: an introduction*, 1. New York: Vintage.

- Freeman, L. (2010). Metontology, moral particularism, and the “art of existing”: a dialogue between Heidegger, Aristotle, and Bernard Williams. *Continental Philosophy Review*, 43, 545-568.
- Friedland, R. (2018). Moving institutional logics forward: emotion and meaningful material practice. *Organization Studies*, 39(4), 515-542.
- Friedland, R. (2021). Toward a religious institutionalism: ontologies, teleologies and the godding of institution. In *On practice and institution: Theorizing the interface*, 29–118. Emerald Publishing Limited.
- Friedland, R. (2023). Relinquishing value. In Anne K. Krueger & Hilmar Schaefer (Eds.), *Routledge International Handbook of Valuation and Society*. London: Routledge.
- Friedland, R., & Alford, R. R. (1991). Bringing society back in: Symbols, practices and institutional contradictions. In Walter W. Powell & Paul J. DiMaggio (Eds.), *The New Institutionalism in Organizational Analysis*, 232–263. Chicago: University of Chicago Press.
- Friedland, R., & Arjaliès, D.-L. (2021). Putting things in place: institutional objects and institutional logics. *Research in the Sociology of Organizations*, 71, 45-86.
- Friedland, R., & Hecht, R. (1996). *To Rule Jerusalem*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Friedland, R., & Hecht, R. D. (2006). The powers of place. *Religion, Violence, Memory, and Place*, 17-35.
- Friedland, R., Roose, H., & Mohr, J W. (Forthcoming). The institutional logics of love: The order of passion in an intimate field. *American Journal of Cultural Sociology*.
- Friedland, R., Roose, H., Mohr, J. W., & Gardinali, P. (2014). The institutional logics of love: Measuring intimate life. *Theory and Society*, 43(3-4), 333-370.
- Friedland, R., & Schatzki, T. (In preparation). *Practice counts: a practice institutionalism of programs, platforms, blockchains and cryptocurrencies*.
- Garud, R., Jain, S., & Tuertscher, P. (2008). Incomplete by design and designing for incompleteness. *Organization Studies*, 29(3), 351-371.
- Green, A. I. (2013). *Sexual fields: toward a sociology of collective sexual life*. Chicago: University of Chicago Press.
- Greenwood, R., Diaz, A. M., Li, S. X., & Lorente, J. C. (2010). The multiplicity of institutional logics and the heterogeneity of organizational responses. *Organization Science*, 21, 521-539.
- Gümüşay, A. A., Claus, L., & Amis, J. (2020). Engaging with grand challenges: an institutional logics perspective. *Organization Theory*, 1(3), 2631787720960487.
- Heidegger, M. (1962). *Being and Time* (J. Macquarrie & E. Robinson, Trans.). New York: Harper and Row.
- Heidegger, M. (1984). *The metaphysical foundations of logic* (M. Heim, Trans.). Indiana University Press.
- Hirsch, P., & Lounsbury, M. (2015). Toward a more critical and “powerful” institutionalism. *Journal of Management Inquiry*, 24(1), 96-99.
- Kraatz, M. S. (2020). Boundaries, bridges and brands: a comment on Alvesson, Hallett, and Spicer’s “uninhibited institutionalisms”. *Journal of Management Inquiry*, 29(3), 254-261.

- Kraatz, M. S., Flores, R., & Chandler, D. (2020). The value of values for institutional analysis. *Academy of Management Annals*, 14(2), 474-512.
- Laclau, E., & Mouffe, C. (1985). *Hegemony and socialist strategy: towards a radical democratic politics*. New York: Verso.
- Latour, B. (1987). *Science in action: how to follow scientists and engineers through society*. Milton Keynes, UK: Open University Press.
- Latour, B. (1992). *Aramis ou l'amour des techniques*. La Découverte.
- Latour, B. (1993). *We Have Never Been Modern*. Harvard University Press.
- Latour, B. (2005). *Reassembling the social: an introduction to actor-network-theory*. Oxford University Press.
- Latour, B. (2013). *An inquiry into modes of existence: an anthropology of the moderns*. Cambridge, MA: Harvard Business Press.
- Latour, B. (2018). *Down to earth: politics in the new climatic regime*. John Wiley & Sons.
- Lee, Min-Dong P., & Lounsbury, M. (2015). Filtering institutional logics: community logic variation and differential responses to the institutional complexity of toxic waste. *Organization Science*, 26(3), 847-866.
- Leung, A., Zietsma, C., & Peredo, A. M. (2014). Emergent identity work and institutional change: The 'quiet' revolution of Japanese middle-class housewives. *Organization Studies*, 35(3), 423-450.
- Liska, A. E. (1969). Uses and misuses of tautologies in social psychology. *Sociometry*, 444-457.
- Lizardo, O., & Strand, M. (2010). Skills, toolkits, contexts and institutions: clarifying the relationship between different approaches to cognition in cultural sociology. *Poetics*, 38, 205-228.
- Lok, J. (2017). Why (and how) institutional theory can be critical: addressing the challenge to institutional theory's critical turn. *Journal of Management Inquiry*, 1-15.
- Lounsbury, M., Anderson, D. A., & Spee, P. (2021). On practice and institution. In *On Practice and Institution: New Empirical Directions*, 71, 1-28). Emerald Publishing Limited.
- Lounsbury, M., Steele, C. WJ, Wang, M. S., & Toubiana, M. (2021). New directions in the study of institutional logics: From tools to phenomena. *Annual Review of Sociology*, 47, 261-280.
- Martí, I., & Fernández, P. (2013). The institutional work of oppression and resistance: Learning from the Holocaust. *Organization Studies*, 34(8), 1195-1223.
- Martin, J. L. (2011). *The explanation of social action*. New York: Oxford University Press.
- Martin, J. L., & Merriman, B. (2015). A social aesthetics as a general cultural sociology? In *Routledge international handbook of the sociology of art and culture*, 152-210. Routledge.
- Meyer, J. W. (2008). Reflections on institutional theories of organizations. *The Sage Handbook of Organizational Institutionalism*, 790-811.
- Meyer, R. E., Kornberger, S., J., D., & Hollerer, M. (2024). Counterpoint: Ernst Cassirer and the symbolic foundations of institution. *Journal of Management Studies*. <https://doi.org/10.1111/joms.13038>

- Mohr, J. W., & Duquenne, V. (1997). The duality of culture and practice: poverty relief in New York City, 1888--1917. *Theory and Society*, 26(2-3), 305-356.
- Munir, K. A. (2015). A loss of power in institutional theory. *Journal of Management Inquiry*, 24(1), 90-92.
- Munir, K. A. (2019). Challenging institutional theory's critical credentials. *Organization Theory*, 1(1), 2631787719887975.
- Nail, T. (2017). What is an Assemblage? *SubStance*, 46(1), 21-37.
- Ocasio, W., & Gai, S. L. (2020). Institutions: everywhere but not everything. *Journal of Management Inquiry*, 29(3), 262-271.
- O'Mahony, S. (2019, June). *Explaining the escalation of activism through repertoire reconfiguration [Dean's Lecture]*. Technology Management Program, UC Santa Barbara, California, USA.
- Pape, H. (2014). Cornelis de Waal: Peirce: a guide for the perplexed. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 50(1), 162-167.
- Quattrone, P. (2015). Governing social orders, unfolding rationality, and Jesuit accounting practices: a procedural approach to institutional logics. *Administrative Science Quarterly*, 60(3), 411-445.
- Reed, M., & Burrell, G. (2019). Theory and organization studies: the need for contestation. *Organization Studies*, 40(1), 39-54.
- Schatzki, T. (2016). Practice theory as flat ontology. In Gert Spaargaren, Don Weenink, & Machiel Lamers (Eds.), *Practice Theory and Research: Exploring the dynamics of social life* (pp. 44-58). Routledge.
- Schatzki, T. (2019). *Social change in a material world*. Routledge.
- Scott, W R. (1995). *Institutions and organizations*, 2. Sage Thousand Oaks, CA.
- Selznick, P. (1957). *Leadership in administration: a sociological interpretation*. Berkeley: University of California Press.
- Skidelsky, E. (2009). *Ernst Cassirer: the last philosopher of culture*. Princeton University Press.
- Smets, M., Aristidou, A., & Whittington, R. (2017). Towards a practice-driven institutionalism. *The Sage Handbook of Organizational Institutionalism*, 365.
- Swidler, A. (2001). *Talk of love: how culture matters*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Thévenot, L. (2013). The human being invested in social forms: Four extensions of the notion of engagement. *Engaging with the World. Agency, Institutions, Historical Formations*. London and New York: Routledge, 162-180.
- Vandenberghe, F. (2001). From structuralism to culturalism: Ernst Cassirer's philosophy of symbolic forms. *European Journal of Social Theory*, 4(4), 479-497.
- Willmott, H. (2015). Why institutional theory cannot be critical. *Journal of Management Inquiry*, 24(1), 105-111.
- Willmott, H. (2019). Can It? On expanding institutional theory by disarming critique. *Journal of Management Inquiry*, 28(3), 350-353.
- Wolfson, E R. (2018). *The duplicity of philosophy's shadow: Heidegger, Nazism, and the Jewish Other*. Columbia University Press.