IX CONGRESSO BRASILEIRO DE ESTUDOS ORGANIZACIONAIS

"FÉ" INSTITUCIONAL, COLAPSO NORMATIVO E A MEDIAÇÃO DO SUJEITO CRÍTICO

GUILLERMO CRUZ[1]

[1]*Instituto Rubén Darío – guillermo.cruz@gmail.com*

Resumo

As instituições produzem e sustentam uma forma de crença racionalizada, aqui denominada crença institucional, funcionalmente análoga à fé religiosa em sua capacidade de orientar a cognição, naturalizar hierarquias e conferir sentido à ação coletiva, mas distinta dela por seu caráter imanente e por sua vinculação à reprodução da ordem social existente. Partindo criticamente da tradição institucionalista, especialmente de Scott, Meyer e Rowan, Douglas e Thornton e colaboradores, este ensaio reconstrói a genealogia dessa crença, analisa sua função histórica de integração e dominação e diagnostica sua crise contemporânea. O problema central não é o simples enfraquecimento da crença institucional, mas a dissociação entre sua perda de ancoragem racional e a permanência de sua força afetiva e disciplinadora. O resultado é a proliferação de instituições simbolicamente robustas e normativamente fragilizadas. Diante desse quadro, este ensaio teórico propõe a mediação do sujeito crítico, em diálogo com Touraine, Dewey e James, como alternativa tanto ao ceticismo anômico quanto ao reformismo ingênuo. Trata-se de um sujeito capaz de habitar as instituições com distância reflexiva, distinguindo a crença que elas produzem da fé genuína que sustenta compromissos éticos e formas de sentido que as excedem.

Palavras-chave: crença institucional; fé laica; sujeito crítico; colapso normativo; institucionalismo.

Introdução

Toda instituição repousa, em seu núcleo mais profundo, sobre uma crença. Não necessariamente a crença declarada em seus estatutos ou expressa nos discursos de seus dirigentes, mas uma crença anterior e mais persistente: a de que aquela forma de organizar o mundo é legítima, necessária ou mesmo inevitável. Essa crença não se apresenta como tal. Ela se oferece pela via racional, como procedimento, como técnica, e é precisamente nessa apresentação que reside sua eficácia. Pois quando uma instituição precisa invocar sua legitimidade de forma explícita, algo já começou a falhar.

A tradição sociológica reconheceu esse fenômeno por caminhos distintos. Durkheim (1996) identificou na crença coletiva o fundamento de toda vida social organizada; Weber (2012) mostrou como a dominação legítima depende menos da força do que da adesão subjetiva a ordens que se percebem como válidas; Berger e Luckmann (1966) demonstraram que o que as instituições apresentam como "realidade objetiva" é, em sua origem, construção coletiva que o tempo e a repetição converteram em dado inquestionável. O que esses autores descreveram, cada um a seu modo, é o que este ensaio propõe nomear diretamente: a *crença institucional,* ou, em sua formulação mais precisa, uma "fé" laica, racionalizada, imanente, desprovida de transcendência, mas que propõe funcionalmente análoga à fé religiosa em sua capacidade de orientar cognição, justificar hierarquias e conferir sentido à ação coletiva.

Antes de avançar, é preciso tornar explícita a distinção conceitual que estrutura este texto, pois é sobre ela que repousam os argumentos que virão. A chamada crença institucional, ao longo do texto referida como "fé" entre aspas, fé laica ou fé racionalizada, não se confunde com a fé em sentido pleno. A primeira se define pela adesão a mitos racionalizados e pela internalização de lógicas institucionais que se apresentam como naturais, desempenhando, entre outras funções, a estabilização de relações de poder (Meyer; Rowan, 1977; Thornton; Ocasio; Lounsbury, 2012). A segunda, mais próxima do que Dewey (2013) chamou de *common faith* e James (2012) de *will to believe*, remete a uma disposição prática de compromisso com valores que excedem o cálculo, à capacidade de conferir transcendência ao imanente e de sustentar o sentido quando a evidência se esgota e a certeza não é possível. Nesse segundo registro, a fé não se reduz à ilusão nem à resignação, sendo antes condição de possibilidade da ação em um mundo desprovido de garantias. A confusão entre essas duas acepções e a substituição histórica reiterada da segunda pela primeira operam como um dos mecanismos centrais pelos quais instituições capturam e direcionam a energia moral dos sujeitos em seu próprio benefício.

Essa captura se inscreve em contextos históricos e geográficos específicos. No Brasil, a construção do Estado desenvolvimentista ao longo do século XX constitui um exemplo paradigmático, no qual uma crença institucional de tonalidade quase messiânica, expressa na ideia do Estado como motor do progresso nacional e da industrialização como destino manifesto, mobilizou energias coletivas genuínas ao mesmo tempo em que encobriu, sob o manto da racionalidade técnica e do interesse nacional, relações de dominação, exclusão regional e concentração de poder que a própria retórica do desenvolvimento tornava invisíveis ou provisórias. Nesse tipo de configuração, a crença institucional funciona simultaneamente como veículo de integração legítima e como mecanismo de naturalização de assimetrias.

O institucionalismo, enquanto tradição teórica, descreveu esse mecanismo com considerável precisão, embora apresente uma limitação que este ensaio procura tornar explícita. Ao tratar a crença institucional como condição funcional das organizações, seja no pilar cultural-cognitivo de Scott (2014), nos mitos racionalizados de Meyer e Rowan (1977) ou no pensamento coletivo de Douglas (1986), essa literatura tende a subestimar a dimensão de poder que atravessa tanto a produção quanto a manutenção dessas crenças. E quando reconhece a possibilidade de mudança, essa literatura frequentemente a deposita na figura do empreendedor institucional, denominação que não é inocente e que carrega consigo o vocabulário e a disposição do mercado, isto é, um sujeito que navega lógicas como se fossem portfólios, que trata contradições como oportunidades e que transforma sem necessariamente interrogar os próprios fundamentos do que transforma (Cruz, 2018). A crítica que este texto opera não é contra o institucionalismo, mas para além dele, na medida em que mobiliza suas ferramentas analíticas justamente em direção aos pontos onde sua própria sensibilidade tende a não avançar.

O momento contemporâneo torna esse percurso urgente. A crença institucional passa por um colapso parcial que, em sua forma atual, apresenta características inéditas. Não é a descrença iluminista que substitui o mito pela razão, nem a crítica marxista que desmascara a ideologia pela análise estrutural. É algo mais perturbador: a dissolução do ancoramento racional da crença institucional sem qualquer correspondente enfraquecimento de sua força afetiva. O que Mercier e Sperber (2017) identificaram como tendência evolutiva da razão humana é sua vocação para a argumentação social e para o reforço de posições previamente sustentadas, mais do que para a busca desinteressada da verdade. Essa dinâmica encontra hoje uma infraestrutura técnica à sua medida. As redes sociais, e em particular o uso do *WhatsApp* como vetor de circulação de desinformação eleitoral no Brasil em 2018, por meio de

dinâmicas de *astroturfing* e de propaganda computacional amplamente descritas na literatura recente (Mello, 2020; Chagas, 2022), não criaram a irracionalidade política contemporânea. Elas revelaram e amplificaram uma irracionalidade que sempre esteve presente na crença institucional. O resultado, amplamente discutido na literatura contemporânea sobre democracia e mudança cultural (Mair, 2013; Norris; Inglehart, 2019), é um processo de enfraquecimento da confiança institucional em suas dimensões normativas, acompanhado pela intensificação de formas identitárias de adesão política. A instituição perde centralidade como princípio de mediação legítima da vida coletiva e ganha força como forma simbólica de pertencimento, e o totem, como já indicava Durkheim, não depende de verdade factual para produzir eficácia social.

Diante desse quadro, o ensaio percorre cinco movimentos. O primeiro examina o mecanismo pelo qual as instituições produzem crença, o que pode-se chamar de sua função como de máquina de crença. O segundo reconstrói a genealogia da fé laica institucional, mostrando como a secularização moderna não eliminou a estrutura da fé, mas deslocou seu objeto para formas imanentes de organização coletiva. O terceiro revela a dimensão política dessa crença – sua função histórica e estrutural na naturalização do *status quo* – sem negar suas contribuições legítimas à integração social. O quarto diagnostica o colapso contemporâneo, momento em que a crença institucional perde seu ancoramento racional sem perder sua força afetiva, produzindo instituições robustas no símbolo e frágeis na substância.
O quinto propõe uma saída que não se confunde nem com a recusa das instituições nem com a dissolução da crença, mas com a mediação crítica do sujeito (Touraine, 1994; 1998). Um indivíduo capaz de reconhecer a "fé" institucional como construção histórica e politicamente interessada, de habitá-la com distância reflexiva e de mobilizar, para além dela, uma fé em sentido genuíno. Isto é, uma disposição que confere transcendência ao imanente, sustenta o compromisso com o que não está garantido e reconhece na ação coletiva uma forma de significado que as instituições, isoladamente, já não conseguem oferecer.

A instituição como máquina de crença

Há uma pergunta que o pensamento institucional raramente formula com a radicalidade que merece: por que as pessoas obedecem? Não no sentido imediato da sanção, da norma ou da coerção legalmente constituída, mas em um sentido mais profundo, relativo ao modo como ordens institucionais são percebidas como legítimas antes mesmo de serem avaliadas. Por que a maioria dos indivíduos, na maior parte das situações, não experimenta as exigências institucionais como constrangimento externo, mas como expressão natural de como as coisas devem ser?

A resposta mais honesta é também a mais incômoda, porque as instituições não apenas regulam o comportamento, elas produzem crença. Produzem uma crença de tipo particular, aquela que se torna invisível por ser partilhada e que se apresenta como descrição do real quando é, em sua origem, uma entre outras construções possíveis do real.

Scott (2014) oferece o mapa conceitual mais sistemático desse processo ao propor que as instituições repousam sobre três pilares interdependentes: o regulativo, composto por regras, leis e sanções; o normativo, formado por valores, normas e obrigações; e o cultural-cognitivo, constituído por esquemas interpretativos compartilhados que definem o que é concebível, o que é natural, o que sequer precisa ser justificado. É nesse terceiro pilar que reside o mecanismo mais profundo e mais opaco da crença institucional. O pilar regulativo opera pela ameaça e o normativo pela obrigação moral, enquanto o cultural-cognitivo opera pela evidência, tornando certas práticas "impensáveis de outro modo", para usar a formulação do próprio Scott. A instituição não precisa convencer quem já não consegue imaginar

uma alternativa.

Douglas (1986) havia chegado à mesma conclusão por um caminho distinto. Para ela, as instituições produzem "pensamento coletivo" por meio de mecanismos de classificação, memória institucional e sanção social, nem sempre explícita, que estruturam o campo do pensável antes que qualquer indivíduo pense. A instituição não apenas organiza a ação, ela organiza a percepção. Absorve contradições como ruído, converte anomalias em exceções e estabiliza sua própria versão da realidade com uma eficácia que nenhum argumento isolado consegue igualar, precisamente porque não opera no registro do argumento, mas no da obviedade.

Berger e Luckmann (1966) fundamentaram esse processo em sua teoria da construção social da realidade. Pela objetivação, quando produções humanas adquirem caráter de coisa, pela internalização, quando essas produções são reapropriadas subjetivamente como realidade, e pela legitimação, quando se constroem os edifícios de significado que justificam e explicam a ordem institucional, o que é uma construção coletiva historicamente datada converte-se em dado natural e inquestionável. O mecanismo é elegante em sua crueldade. Quanto mais bem-sucedida uma instituição na produção de crença, menos ela precisa recorrer à justificação explícita. A forma mais eficaz de legitimação é aquela que torna desnecessária a própria pergunta pela legitimidade.

É nesse ponto que Meyer e Rowan (1977) introduzem uma contribuição que o institucionalismo subsequente nunca assimilou em toda a sua radicalidade crítica. Ao demonstrar que as estruturas formais das organizações modernas frequentemente refletem "mitos racionalizados" do ambiente institucional e não demandas técnicas verificáveis, os autores deslocam o problema da eficácia para o da crença. As organizações adotam determinadas formas não porque funcionam melhor, mas porque são socialmente reconhecidas como legítimas. A conformidade com o mito precede e frequentemente dispensa a comprovação de resultados.

Quando a prática real diverge da estrutura formal, o que Meyer e Rowan nomeiam como *decoupling*, a instituição mantém a aparência de racionalidade enquanto opera por outros mecanismos, protegendo-se da avaliação por meio do distanciamento entre o que declara e o que faz. O *decoupling* não é anomalia, é recurso. Sua naturalização revela algo sobre a função da crença institucional que a literatura tende a suavizar.

Agências internacionais de certificação de qualidade, como sistemas ISO, agências de *rating* financeiro e rankings universitários globais, são exemplos contemporâneos desse mecanismo. A crença em sua objetividade e neutralidade técnica é condição de seu funcionamento, independentemente de sua correspondência com a realidade que pretendem avaliar. A crise financeira de 2008, na qual agências de classificação de risco atribuíram graus máximos de segurança a instrumentos que se revelaram estruturalmente insolventes, não destruiu a crença no sistema de certificação. Ao contrário, evidenciou sua resiliência como mito racionalizado. A crença sobreviveu ao colapso de sua justificação empírica.

É aqui que se encontra a limitação central que este ensaio identifica no institucionalismo como tradição teórica. Ao descrever com precisão o mecanismo da crença institucional, seja no pilar cultural-cognitivo, nos mitos racionalizados ou no pensamento coletivo, essa literatura tende a tratá-lo como um dado funcional, isto é, como condição de possibilidade das organizações, sem interrogar com a devida radicalidade a quem essa crença serve e quais alternativas ela sistematicamente suprime (Cruz, 2018). Scott (2014) reconhece que o pilar cultural-cognitivo molda identidades e constrange possibilidades, mas a análise permanece predominantemente descritiva onde a situação exigiria ser crítica. Meyer e Rowan (1977) identificam o *decoupling* como problema de coordenação organizacional, não como

sintoma de uma relação estrutural entre crença institucional e poder.

A pergunta que o institucionalismo formula – como as instituições produzem e mantêm crença – é indispensável. Mas ela precisa ser acompanhada de outra, que a tradição tende a adiar ou a responder de forma insuficiente: a serviço de quê e de quem opera essa crença? A máquina existe. O que ela produz, para quem produz e a que custo são questões que exigem ir além do manual de instruções que o institucionalismo oferece.

Uma fé mal deslocada

A secularização não eliminou a estrutura da fé, apenas deslocou seu objeto. Essa é uma das teses mais inquietantes legadas pela sociologia clássica ao pensamento contemporâneo, e sua força reside justamente no fato de contrariar a narrativa que a modernidade construiu sobre si mesma. O projeto iluminista supunha que o avanço da razão corresponderia ao recuo progressivo da crença, que a explicação substituiria o mito, o procedimento substituiria o ritual e a evidência substituiria a fé. A história, porém, mostrou algo mais complexo. A razão não ocupou o espaço deixado pelo sagrado, ela própria se tornou portadora de formas de sacralização.

Weber (2004) identificou o movimento inaugural desse processo com uma precisão ainda difícil de superar. Ao reconstruir a genealogia do espírito capitalista, mostrou como o ascetismo protestante – fundado na ideia de vocação como chamado divino, na disciplina do trabalho como sinal de eleição e na acumulação como prova da graça – foi gradualmente esvaziado de seu conteúdo teológico sem perder sua eficácia normativa. O *ethos* permaneceu mesmo depois do desaparecimento de sua fundamentação religiosa. Consolidou-se, assim, um sistema de crenças e práticas que opera com a intensidade típica da fé religiosa: dedicação incondicional, autovigilância permanente e culpa diante da ociosidade, embora já desvinculado da transcendência que lhe deu origem. Ele descreve o desfecho desse processo por meio de uma das imagens mais conhecidas da sociologia moderna, a da "jaula de ferro", entendida como um sistema burocrático e econômico que exige dos indivíduos adesão total a fins que já não carregam um sentido humano reconhecível. A crença sobreviveu ao deus que antes a justificava, mesmo quando a divindade já não habitava a prática cotidiana, agora racionalizada.

urkheim (1996) chegou a uma conclusão estruturalmente semelhante por um caminho diferente. Para ele, a distinção entre sagrado e profano não constitui uma propriedade intrínseca dos objetos ou das práticas, mas o resultado de um processo social de classificação. O sagrado corresponde àquilo que a coletividade separa, protege e investe de autoridade moral. Toda sociedade necessita, portanto, de alguma forma de sagrado, não como resquício de primitividade, mas como mecanismo de integração e produção de sentido coletivo. O que se transforma historicamente é o objeto da reverência, não a estrutura que a sustenta. Nas sociedades modernas, o Estado, a nação, a ciência, o mercado e o progresso ocuparam, em diferentes momentos e configurações, a posição estrutural do sagrado, ainda que seus adeptos raramente reconheçam esse deslocamento em termos religiosos. A efervescência coletiva descrita por Durkheim nas cerimônias totêmicas australianas reaparece, sob outras formas, em comícios políticos, cerimônias de formatura e rituais de abertura dos mercados financeiros.

Luckmann (2023) avançou nessa direção ao formular o conceito de "religião invisível". Nas sociedades modernas, os sistemas de significado que desempenham a função social da religião não desaparecem com a secularização; privatizam-se, fragmentam-se, desprendem-se das instituições religiosas tradicionais e reaparecem como orientações de sentido pessoal disseminadas pela cultura. Aqui, a crença já não depende da filiação institucional para operar. Davie (1994) documentou empiricamente esse paradoxo no contexto

britânico por meio da fórmula que se tornou referência nos estudos da secularização: *believing without belonging*. A crença persiste como adesão subjetiva mesmo quando a participação institucional entra em declínio sistemático. Ela sobrevive ao abandono da instituição que originalmente lhe conferia forma.

Guerreiro Ramos (1981) leva esse diagnóstico a uma consequência ainda mais radical ao afirmar que o homem moderno se torna portador de uma "fé mal deslocada". A secularização não eliminou a necessidade de crença; apenas transferiu seus fundamentos do plano meta-histórico para a dinâmica imanente da própria sociedade. Privado de referências transcendentes capazes de conferir estabilidade à experiência, o indivíduo moderno passa a depositar sua confiança no movimento incessante dos processos sociais, na adaptação contínua e na mudança permanente. A crença já não se orienta por uma ordem substantiva do ser, mas pela própria transitoriedade. O resultado é uma subjetividade sem "piso firme", compelida a responder continuamente a estímulos externos e progressivamente incapaz de orientar a ação por fins éticos intrínsecos.

O que esses autores descrevem, em conjunto, é a estrutura da fé laica aqui analisada: um sistema de adesão que opera com a intensidade e a impermeabilidade à evidência características da crença religiosa, embora dirigido a objetos inteiramente imanentes, como a nação, o progresso, o procedimento democrático, a eficiência de mercado, a meritocracia ou o desenvolvimento técnico-científico convertido em horizonte de redenção coletiva. Uma crença que, em muitos momentos, se distancia de sua natureza imaterial e subjetiva, se aproximando de uma descrição do real, como racionalidade, como evidência. É precisamente nessa invisibilidade que reside sua eficácia política, mas também seu perigo.

Torna-se necessário, então, estabelecer a distinção conceitual que organiza este ensaio. A crença institucional, isto é, a fé laica ou racionalizada, não se confunde com a fé em sentido genuíno, e a indistinção entre ambas está longe de ser inocente. Dewey (2013) foi talvez quem formulou essa separação com maior rigor. Em *A Common Faith*, ele distingue religião, entendida como forma institucionalizada e historicamente condicionada de organizar a experiência espiritual, do religioso, concebido como qualidade de experiência capaz de atravessar qualquer relação autêntica com valores que excedem o interesse imediato. Para Dewey (2013, p. 25), o religioso designa "qualquer atividade perseguida em nome de um ideal e contra obstáculos", por amor a ela e não por recompensa extrínseca, definição que deliberadamente ultrapassa qualquer conteúdo confessional.

James (2012), em direção semelhante, concebe a fé como *will to believe*: não credulidade ou assentimento acrítico, mas disposição prática de engajamento com aquilo que ainda não pode ser plenamente demonstrado. A fé aparece, assim, como condição de possibilidade da ação em um mundo que não oferece garantias antecipadas.

A distinção, portanto, não é metafísica, mas ética e política. A crença institucional opera pela internalização de mitos que se apresentam como razão, pela adesão a lógicas que naturalizam hierarquias e pela conformidade a formas que dissociam procedimento e sentido. A fé em sentido genuíno, ao contrário, expressa compromisso com valores que excedem o cálculo e a conveniência; envolve a capacidade de sustentar significado onde a evidência não alcança e de agir sem garantia de resultado. A primeira captura a energia moral dos sujeitos em favor das instituições. A segunda constitui precisamente aquilo que os sujeitos podem mobilizar contra essa captura.

No Brasil, essa distinção encontra uma expressão histórica particularmente densa no desenvolvimentismo do século XX. A crença no Estado como motor do progresso nacional, formulada do getulismo aos grandes projetos da ditadura militar e passando pelo nacional-desenvolvimentismo dos anos 1950, operou simultaneamente em dois planos que a retórica

oficial jamais separou de maneira clara. Em um deles, tratava-se de crença institucional: um mito racionalizado que apresentava a industrialização acelerada, a integração nacional e o crescimento econômico como destino histórico necessário, naturalizando, em nome do interesse nacional, a concentração de poder, a supressão dos conflitos distributivos e a exclusão de amplos setores da população dos benefícios do processo. Em outro plano, porém, mobilizava algo que excedia a própria institucionalidade, na visão de um compromisso genuíno com um país ainda inexistente, sustentado por sujeitos de diferentes posições sociais. Havia aí uma forma de fé, no sentido de James e Dewey, dirigida a uma possibilidade que a realidade presente ainda não autorizava.

Essa ambivalência não é acidental. Ela pertence à própria lógica da crença institucional, cuja eficácia depende da capacidade de apresentar-se como fé genuína. O desenvolvimentismo brasileiro não operou apenas por coerção ou propaganda. Tornou-se historicamente eficaz porque mobilizou uma aspiração coletiva real, anterior e mais ampla que as formas institucionais que procuraram canalizá-la. É esse mecanismo de captura que uma genealogia da fé laica precisa descrever. É também ele que a crítica das instituições precisa aprender a reconhecer, para distinguir aquilo que merece compromisso genuíno daquilo que exige distância reflexiva.

O percurso percorrido até aqui revela, assim, que a fé laica não constitui um fenômeno residual da modernidade, mas um de seus produtos mais característicos. Ela corresponde à forma assumida pela necessidade humana de sentido, integração e transcendência quando as instituições religiosas tradicionais deixam de monopolizar sua administração simbólica. Compreendê-la nesses termos, como necessidade capturada e não como simples ilusão a ser dissipada, é condição para o argumento desenvolvido adiante. A saber, que a resposta à crença institucional não está no ceticismo anômico, mas na recuperação, pelo sujeito crítico, da capacidade de fé que a instituição sequestrou.

A crença institucional a serviço do poder

Se a fé laica revela o deslocamento moderno do sagrado para formas imanentes de crença, compreender sua função histórica exige um passo adicional, e também mais incômodo. A crença institucional não atua apenas como mecanismo de integração social ou de produção de sentido coletivo. Ela constitui igualmente, de maneira que boa parte da literatura institucionalista tende a atenuar, um instrumento de poder por meio do qual relações de dominação são naturalizadas, contradições estruturais tornam-se invisíveis e alternativas deixam de parecer concebíveis antes mesmo de serem formuladas (Cruz, 2018).

Isso não significa que a crença institucional seja apenas isso. A ambivalência é constitutiva e precisa ser sustentada analiticamente: as mesmas crenças que naturalizam hierarquias também produzem ordem, previsibilidade e atenuação da ansiedade existencial própria de sociedades altamente complexas. No entanto, reconhecer essa função não pode operar como álibi para aquilo que essas crenças encobrem, e frequentemente são mobilizadas para encobrir. A tarefa analítica consiste justamente em manter essas duas dimensões em tensão, sem que uma elimine a outra.

Weber (2012) já havia identificado essa ambivalência na teoria da dominação legítima. Ele demonstra que toda forma estável de dominação depende de uma crença compartilhada em sua legitimidade, e não da força bruta, que é custosa, instável e incapaz de sustentar cooperação continuada. A dominação racional-legal, típica das instituições modernas, baseia-se na crença na validade de estatutos estabelecidos e do direito positivo. Os indivíduos obedecem não à pessoa do governante, mas à ordem impessoal que ele encarna. Essa crença sustenta o funcionamento do sistema ao mesmo tempo em que dificulta sua

contestação, pois questionar uma ordem percebida como técnica, neutra e racional exige um esforço de desnaturalização que a própria institucionalidade torna cognitivamente custoso.

Thornton, Ocasio e Lounsbury (2012) oferecem uma formulação contemporânea desse problema ao descrever como lógicas institucionais, entendidas como sistemas de crenças, valores e práticas que estruturam campos sociais, operam também como mecanismos de exclusão do pensável. A hegemonia de uma lógica não depende apenas da eliminação direta de alternativas, mas sobretudo de sua "invisibilização", pela qual certas perguntas deixam de ser formuladas e certos problemas deixam de ser reconhecidos como tais. A crença na lógica dominante, seja ela de mercado, Estado, ciência ou profissão, tende a obscurecer as contradições que produz e a deslocar seus custos para aqueles que menos se beneficiam dela.

O limite crítico dessa abordagem aparece, contudo, na figura do "empreendedor institucional". Ao identificar a mudança com o ator capaz de explorar contradições entre lógicas e introduzir inovações no campo, a teoria desloca a transformação para um sujeito que, significativamente, já é definido pelo vocabulário da própria racionalidade de mercado. O empreendedor circula entre lógicas como se fossem recursos disponíveis em um portfólio, mas não as interroga enquanto estruturas de poder. A mudança que promove permanece, assim, interna ao jogo institucional, reorganizando suas peças sem colocar em questão suas regras fundamentais.

É Wacquant (2011) quem torna mais visível aquilo que essa perspectiva não alcança. Ao analisar a expansão do Estado penal nos Estados Unidos e sua difusão global como modelo de gestão da pobreza urbana, o autor mostra como as instituições punitivas modernas produzem e difundem crenças estigmatizantes que transformam problemas estruturais, como desemprego, segregação racial e desigualdade de renda, em questões individuais de ordem moral e comportamental. A crença na legitimidade do aparato penal opera, assim, como mecanismo de neutralização da crítica. Ao apresentar a punição como resposta técnica e neutra à criminalidade individual, ela obscurece sua função de gestão de populações excedentes produzidas pelo capitalismo desregulado. No Brasil, a população carcerária alcançou 727.301 pessoas em 2025 (SENAPPEN, 2026), essa crença institucional tem rosto, cor e endereço precisos, sendo majoritariamente jovem, negra e periférica. Não por acidente, mas como resultado de escolhas institucionais reiteradas que a crença na neutralidade do sistema jurídico-penal torna sistematicamente difíceis de reconhecer como escolhas.

Han (2017) desloca o argumento para o interior das instituições contemporâneas e identifica uma forma de crença institucional ainda mais sofisticada em sua eficácia, precisamente porque dispensa a coerção externa. A sociedade do desempenho, que substitui progressivamente a sociedade disciplinar descrita por Foucault, já não opera pela proibição, mas pela exortação; não pelo "você deve", mas pelo "você pode"; não pela obediência, mas pela realização. A crença na auto-otimização, na performance, na transparência e na produtividade como valores em si, continuamente cultivada pelas instituições contemporâneas, produz sujeitos que passam a se explorar voluntariamente. As exigências sistêmicas são internalizadas como projetos pessoais, e o esgotamento daí decorrente deixa de ser interpretado como efeito estrutural, sendo vivido como falha individual. Han chama isso de "positividade tóxica", isto é, uma forma de violência que não se apresenta como tal justamente porque emerge de dentro do próprio sujeito, que a exerce sobre si mesmo em nome de uma crença que incorporou como sua. A instituição mais eficiente é aquela que consegue fazer com que suas demandas apareçam como desejos do próprio indivíduo.

Esse mecanismo, no qual a crença institucional se converte em forma de autoexploração consentida, encontra sua expressão mais difundida na ideologia contemporânea do mérito e do empreendedorismo de si. A ideia de que o sucesso decorre

exclusivamente do esforço individual, enquanto o fracasso resulta de insuficiência pessoal, não opera apenas como descrição distorcida da realidade social, mas como dispositivo de legitimação institucional com função política precisa. Ao deslocar a responsabilidade por condições estruturais para o indivíduo, essa crença produz conformidade sem coerção e resignação sem conflito explícito. Ela também institui uma forma particular de crueldade simbólica, expressa na autoculpabilização daqueles que o próprio sistema sistematicamente desfavorece.

Sandel (2020) analisa esse processo ao descrever a "tirania do mérito", isto é, a crença de que os bem-sucedidos merecem plenamente o que têm e os demais merecem o que lhes falta. Essa lógica corrói os vínculos de solidariedade que sustentam as democracias contemporâneas, ao substituir a responsabilidade coletiva por uma gramática de competição individual legitimada como justiça.

Touraine (1994) articula a dimensão mais ampla desse processo ao descrever como a racionalização instrumental, quando se torna hegemônica na vida social, corrói a capacidade dos sujeitos de atribuir significado à própria existência. O risco que nomeia como "modernidade sem sujeito" não é abstrato: trata-se da condição de sistemas institucionais que operam com eficiência crescente para fins que não foram coletivamente escolhidos, que produzem resultados que ninguém reivindica como próprios e que reproduzem sua lógica precisamente porque a crença em sua racionalidade torna difícil imaginar formas alternativas de organização social. Levada ao limite, a racionalização produz o paradoxo já intuído por Weber: um mundo perfeitamente administrado e, ao mesmo tempo, esvaziado de sentido.

Friedland e Alford (1991) oferecem, nesse contexto, uma contribuição que o institucionalismo raramente explora em seu alcance crítico mais pleno. Ao demonstrar que as instituições são atravessadas por contradições internas estruturais, como aquelas entre eficiência e legitimidade, universalismo e particularismo, ou entre as lógicas de mercado e as lógicas democráticas, os autores permitem uma análise que evita tratar a crença institucional como um bloco homogêneo. Essas contradições existem de fato, mas a questão decisiva é sua distribuição social: quem as experimenta como custo e quem as mobiliza como recurso. Em geral, aqueles que suportam os efeitos dessas tensões institucionais são justamente os que têm menos acesso aos mecanismos de produção e validação da própria crença institucional, e por isso são os mais expostos a experimentar como falha pessoal o que é, em sua origem, contradição estrutural.

O argumento deste movimento não sustenta que a crença institucional seja simplesmente falsa, nem que as instituições se reduzam a instrumentos de dominação. Trata-se de uma tese mais precisa e, por isso, mais difícil de contornar: a crença institucional é estruturalmente ambivalente. Ela integra e exclui pelo mesmo movimento, confere sentido e bloqueia alternativas pela mesma operação, reduz ansiedade existencial e naturaliza formas de dominação por meio do mesmo dispositivo. Reconhecer essa ambivalência não constitui relativismo, mas condição de possibilidade de uma crítica capaz de operar desde dentro das instituições, distinguindo nelas o que demanda compromisso genuíno do que exige contestação.

É também essa ambivalência que permite compreender por que o enfraquecimento contemporâneo da crença institucional não produz automaticamente esclarecimento. Quando a crença se dissolve sem elaboração crítica de suas funções ambivalentes, o que emerge com frequência não é lucidez, mas ressentimento; não análise, mas fechamento identitário; não uma fé mais consciente, mas sua caricatura autoritária.

O colapso contemporâneo: pós-verdade, tribalismo e a instituição oca

Há uma diferença fundamental entre desconfiar de uma instituição e deixar de acreditar nela. A desconfiança é uma postura cognitiva: mantém o objeto sob exame, interroga suas práticas e exige justificação onde antes havia deferência automática. Em alguma medida, corresponde ao gesto crítico clássico diante do poder institucionalizado. A descrença, por sua vez, não é necessariamente mais lúcida do que a crença que substitui. Pode constituir sua inversão especular, igualmente impermeável à evidência e refratária ao argumento.

O traço decisivo do momento contemporâneo não é, portanto, a expansão da desconfiança crítica sobre a crença institucional, o que seria em princípio um desenvolvimento salutar. O que se observa é um processo mais complexo e analiticamente mais perturbador: a dissociação interna da crença institucional em registros que deixam de se articular de maneira coerente.

De um lado, ela perde progressivamente seu ancoramento racional, isto é, sua capacidade de se justificar por referência a procedimentos, evidências ou valores compartilhados. De outro, intensifica-se como forma de adesão afetiva e tribal, tornando-se mais rígida justamente porque já não precisa, e frequentemente recusa, o crivo da justificação. A instituição que emerge desse processo é a que aqui se denomina como oca. Ela preserva força simbólica e capacidade de mobilização, mas perde densidade normativa e cognitiva. Sustenta lealdades intensas ao mesmo tempo em que se mostra cada vez menos capaz de produzir os bens que historicamente legitimavam essas lealdades, como ordem, justiça, sentido e previsibilidade.

Esse processo não diz respeito apenas a uma crise de confiança, mas a uma reconfiguração mais profunda da própria função das instituições na vida democrática contemporânea. Mair (2013) descreve esse movimento como um esvaziamento progressivo da democracia ocidental, no qual as instituições preservam sua forma organizacional, mas perdem capacidade de estruturar adesão normativa substantiva. Norris e Inglehart (2019), por sua vez, interpretam essa transformação como parte de uma reação cultural mais ampla às mudanças da modernidade avançada, na qual a erosão da confiança institucional se articula ao fortalecimento de clivagens identitárias. A legitimidade institucional deixa, assim, de depender de critérios compartilhados de avaliação e passa a ser mediada por pertencimentos culturais e morais. A instituição, nesse contexto, perde centralidade como forma de mediação da vida coletiva e ganha densidade como marcador simbólico de identidade, aproximando-se da lógica do totem durkheimiano, cuja eficácia não depende de verdade factual, mas da produção de pertencimento.

Mercier e Sperber (2017) oferecem uma chave teórica particularmente útil para compreender por que esse colapso assume essa forma e por que a resposta ao declínio da crença institucional raramente se traduz em esclarecimento crítico. Sua tese central, segundo a qual a razão humana evoluiu primordialmente para a argumentação social e não para a busca desinteressada da verdade, inverte a narrativa iluminista com implicações que o debate público ainda não assimilou plenamente. Se a razão opera, antes de tudo, como instrumento de justificação de posições já assumidas e de avaliação crítica dos argumentos alheios, e não dos próprios, então a racionalidade das instituições sempre foi, em alguma medida, performativa. Isto é, uma encenação de deliberação na qual a adesão não resulta do argumento, mas o antecede.

O que se torna visível no presente não é, portanto, a irracionalidade das instituições, mas a exposição crescente de sua racionalidade parcial em um ambiente informacional no qual as decisões, as contradições entre discurso e prática e o *decoupling* descrito por Meyer e Rowan (1977) tornam-se permanentemente acessíveis e estrategicamente exploráveis.

É nesse contexto que a desinformação sistemática encontra seu substrato institucional mais fértil. O fenômeno não é apenas tecnológico, embora a tecnologia opere como amplificador decisivo. O uso do WhatsApp como vetor de desinformação eleitoral no Brasil em 2018 e 2022 (Mello, 2020; Chagas, 2022), não criou a desconfiança institucional que explorou. Encontrou-a previamente constituída, como ressentimento difuso já disponível, ao qual ofereceu forma narrativa, coerência e comunidade de confirmação mútua. A desinformação não é eficaz porque substitui a verdade por versões mais convincentes, mas porque ressoa com crenças prévias, explorando o que Mercier e Sperber (2017) denominam *myside bias*, o viés de confirmação que torna avaliações assimétricas entre posições já assumidas e posições divergentes.

O resultado é a formação de "câmaras de eco" institucionais. Não apenas o fenômeno individual de buscar informações compatíveis com crenças existentes, mas o processo pelo qual instituições como partidos, igrejas, corporações, forças armadas e movimentos sociais produzem ambientes informacionais relativamente fechados, que reforçam a coesão interna ao mesmo tempo em que reduzem a permeabilidade à perspectiva externa. Elias e Scotson (1994) já haviam mostrado como grupos estabelecidos tendem a consolidar fronteiras simbólicas por meio da valorização interna e da desqualificação do exterior, preservando identidade e posições de poder. A câmara de eco contemporânea aparece, nesse sentido, como a intensificação tecnológica de mecanismos clássicos de fechamento grupal.

Boltanski (2011) acrescenta uma dimensão decisiva ao diagnóstico. As instituições, em sua análise, buscam estabilizar definições do real, enquanto a crítica opera no registro do que escapa a essa estabilização. O momento contemporâneo revela, porém, que muitas instituições perderam sua capacidade de absorver e neutralizar a crítica, mecanismo que historicamente lhes permitia se reproduzir por incorporação da contestação. Quando essa capacidade se enfraquece, a instituição não desaparece: frequentemente se endurece. Torna-se mais defensiva, menos porosa e cada vez menos capaz de distinguir entre crítica e hostilidade, entre contestação e destruição. O fechamento institucional é, ao mesmo tempo, sintoma e aceleração do próprio colapso.

O paradoxo central desse processo é que o enfraquecimento da crença institucional não produz sujeitos mais autônomos ou mais críticos. Produz, com frequência, o movimento inverso, de indivíduo que, diante da perda de âncoras institucionais, buscam novas formas de pertencimento, novas comunidades de crença e novos totens, muitas vezes mais rígidos, mais excludentes e mais exigentes do que aqueles que substituem. Han (2017) interpreta esse cenário a partir da noção de esgotamento como condição afetiva dominante, na qual indivíduos exauridos pela sociedade do desempenho, que internalizaram a lógica da auto-otimização até o limite do *burnout*, tornam-se também menos capazes de sustentar ambiguidade, complexidade e deliberação prolongada. A polarização não decorre apenas de estratégias políticas, mas também de uma fadiga cognitiva e afetiva que torna o fechamento identitário mais provável.

Em outras palavras, pode-se dizer que o vínculo simbólico, paradoxalmente, se fortalece à medida que o conteúdo normativo se esvanece. A bandeira permanece quando o significado se dissolve. Uma instituição reduzida a totem, isto é, a marcador de pertencimento desprovido de densidade normativa, não é apenas uma instituição enfraquecida, mas uma instituição que perdeu a capacidade de justificar a energia que os sujeitos nela investem. A questão que se coloca, portanto, não é como restaurar a crença institucional. É outra, o que os sujeitos podem fazer com as instituições, e as instituições com os sujeitos, quando a crença já não é suficiente para sustentar nem legitimidade nem sentido? É a essa pergunta que o movimento final deste ensaio se dirige.

O sujeito como lócus da mediação institucional

O diagnóstico dos movimentos anteriores poderia conduzir, por uma lógica aparentemente natural, a duas conclusões, ambas equivocadas. A primeira delas é o ceticismo anômico, que parte da ideia de que, se as instituições produzem crença a serviço do poder e se essa crença entra em colapso sem produzir libertação, mas apenas novas formas de captura, então a única saída consistiria no desengajamento. Nesse registro, a recusa das instituições como espaço de investimento genuíno, a ironia como postura permanente e a distância como forma de integridade aparecem como respostas possíveis. A segunda conclusão é o reformismo ingênuo, que deposita confiança na capacidade de autorregulação dos sistemas e identifica nas contradições institucionais as sementes de sua própria transformação, frequentemente encarnadas na figura dos empreendedores institucionais. Nenhuma dessas posições parece, contudo, estar à altura do problema.

O ceticismo anômico confunde distância crítica com abandono e ignora que as instituições, apesar de seus mecanismos de captura e naturalização, continuam sendo o espaço em que a vida coletiva se organiza, os direitos se concretizam e as disputas por transformação social se desenrolam. Entregá-las ao cinismo significa deixá-las à mercê de quem as ocupa sem qualquer exigência reflexiva. O reformismo ingênuo, por sua vez, subestima a profundidade do problema ao tratar a crença institucional como um desvio corrigível no interior do sistema, sem interrogar os fundamentos que fazem dessa crença não um acidente contingente, mas uma exigência estrutural da própria forma institucional historicamente constituída.

A saída proposta por este ensaio exige um conceito de sujeito que escapa tanto ao institucionalismo quanto ao ceticismo liberal. Em Touraine, o sujeito não se confunde nem com o indivíduo atomizado da tradição liberal nem com o simples portador de papéis sociais e lógicas institucionais. Trata-se do indivíduo que se transforma em ator social ao adquirir a capacidade de se distanciar criticamente das formas de identificação que lhe são impostas e recusar ser inteiramente definido pela ordem institucional existente. Quando Touraine (1994, p. 246) define o sujeito como "a vontade de um indivíduo de agir e ser reconhecido como agente", o que está em jogo é um processo de subjetivação marcado pela resistência às formas de conformação institucional. O sujeito emerge precisamente na tensão entre participação e distanciamento, entre pertencimento e crítica, preservando sua alteridade diante de instituições que frequentemente subordinam a subjetivação à adaptação funcional.

Essa formulação tem uma consequência importante. O sujeito crítico de que este ensaio trata não está fora das instituições, mas se relaciona com elas de outra maneira. Não se define pela marginalidade nem pela deserção, e sim pela capacidade de habitar o institucional sem aderir inteiramente às formas de crença que ele produz. Reconhece a crença institucional como construção histórica e politicamente interessada sem, por isso, recusar o que as instituições podem oferecer de valioso, como coordenação coletiva, acumulação de experiência e proteção contra a arbitrariedade. A distância reflexiva, nesse sentido, não é indiferença, mas a condição de um engajamento que não se converte em submissão.

Nesse ponto, o institucionalismo oferece ferramentas úteis, mas insuficientes. Scott (2014), retomando DiMaggio, descreve atores capazes de mobilizar recursos simbólicos e materiais para transformar instituições por meio do que chama de empreendedorismo institucional. Essa figura, contudo, carrega uma limitação conceitual importante. O empreendedor institucional transforma porque identifica oportunidades de ação no interior de uma lógica existente, não necessariamente porque interroga seus fundamentos. Sua relação com a instituição permanece predominantemente estratégica. O sujeito de que este ensaio trata

é outro. Não se define pela habilidade de navegar lógicas institucionais, mas pela capacidade de perguntar por que elas existem, a quem servem e o que silenciam, sustentando essa interrogação mesmo quando ela contraria a conveniência estratégica.

Boltanski (2011) aproxima-se mais desse sujeito ao descrever a capacidade crítica socialmente distribuída de identificar injustiças, formular denúncias e exigir justificação das instituições. Para ele, essa capacidade não é propriedade de intelectuais ou especialistas, mas constitui uma disposição prática mobilizada cotidianamente pelos sujeitos, ainda que de modo fragmentário e frequentemente neutralizado pelas próprias instituições, que a absorvem como recurso de legitimação. O que o momento contemporâneo exige, porém, é a transformação dessa crítica dispersa em uma postura reflexiva sustentada. Não apenas o protesto episódico, mas uma forma de atenção crítica que resista à captura pela crença institucional, sobretudo quando ela se apresenta sob a aparência da racionalidade.

É aqui que a distinção conceitual estabelecida no segundo movimento retorna com maior clareza. A mediação do sujeito crítico não é apenas cognitiva ou estratégica. Ela envolve também uma questão de fé, no sentido genuíno que este ensaio distinguiu da crença institucional. Em James (2012), a fé como *will to believe* não se confunde com credulidade ou assentimento acrítico, mas designa a disposição de agir em direção a um valor ou possibilidade cuja realização permanece incerta. Trata-se de um compromisso que a evidência disponível não garante e que pode inclusive fracassar. Ainda assim, essa disposição não é irracional. Ela constitui a condição de possibilidade de toda ação efetivamente transformadora, já que nenhuma transformação significativa espera que sua viabilidade esteja plenamente demonstrada antes de começar.

Dewey (2013) radicaliza essa intuição ao sustentar que a fé genuína, aquilo que chama de *common faith*, não depende de transcendência metafísica para possuir força prática e densidade existencial. O compromisso com valores humanos partilhados, como democracia, dignidade, justiça ou solidariedade, pode mobilizar os sujeitos com intensidade comparável à da fé religiosa sem exigir a sanção de entidades sobrenaturais ou a garantia de uma ordem cósmica reconciliadora. O religioso, nesse sentido, designa uma qualidade da experiência associada à capacidade de agir em nome de um ideal apesar da incerteza, dos obstáculos e da ausência de garantias. Essa fé não é ingênua. Ela constitui justamente o oposto da crença institucional, porque não precisa de mitos racionais para se sustentar, não depende de ilusões para motivar a ação e não colapsa quando a evidência a contraria, pois jamais pretendeu oferecer certeza empírica.

A distinção entre fé genuína e crença institucional possui, nesse ponto, uma implicação que ultrapassa o plano epistemológico. Ela corresponde a modos distintos de habitar as instituições e de se relacionar com o que elas produzem. O sujeito capturado pela crença institucional deposita nela a energia própria da fé, convertendo a instituição em objeto de compromisso incondicional, lealdade acrítica e identificação impermeável ao questionamento. O sujeito crítico, por outro lado, preserva a fé como recurso próprio e não delegável. Sua atuação institucional se orienta por compromisso com os valores que a instituição deveria realizar, sem confundir esses valores com as formas históricas e sempre contestáveis pelas quais elas procuram encarná-los.

Essa distinção não é abstrata. O Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra no Brasil oferece um exemplo historicamente significativo de sujeitos coletivos que aprenderam a sustentar, na prática, uma relação tensa e reflexiva com as instituições. O MST reivindica o Estado ao exigir o cumprimento da função social da propriedade prevista na Constituição, demandar políticas públicas e negociar com órgãos governamentais. Ao mesmo tempo, denuncia a captura dessas mesmas instituições por interesses incompatíveis com os valores

que deveriam realizar. Não abandona o campo institucional, mas tampouco se identifica integralmente com ele. A reforma agrária, nesse contexto, não aparece como crença institucional, e sim como compromisso com uma possibilidade de justiça que as instituições existentes reiteradamente frustram. É precisamente essa distância entre valor e realidade institucional que sustenta a continuidade da ação coletiva mesmo diante da evidência persistente de bloqueios e derrotas.

Stich (1990) oferece, nesse contexto, uma formulação epistemológica capaz de sustentar filosoficamente a postura do sujeito crítico. Em sua perspectiva pragmática e naturalizada, crenças não são avaliadas por sua correspondência a verdades transcendentes, mas por sua capacidade de orientar a ação em relação a fins escolhidos pelos próprios sujeitos. Com isso, Stich legitima uma relação com a crença que evita tanto o dogmatismo quanto o niilismo. O sujeito crítico não necessita de certezas metafísicas para agir. Necessita, antes, de valores suficientemente consistentes para orientar a ação e de uma postura epistêmica aberta à revisão das próprias crenças diante da experiência. É justamente essa combinação entre compromisso valorativo e abertura crítica que distingue a fé genuína da crença institucional. A primeira se fortalece na interrogação; a segunda a teme.

Resta, por fim, uma dimensão que este ensaio não pode ignorar sem empobrecer o problema que examina. A mediação do sujeito crítico não diz respeito apenas à cognição ou à estratégia política, mas também à questão do sentido, da transcendência e do que Touraine (1998) descrevia como uma possível reconciliação entre universalismo e particularismo. Trata-se de uma forma de habitar a incerteza sem buscar refúgio em garantias institucionais absolutas, sustentando compromissos mesmo quando a realidade não oferece confirmação suficiente para eles. Luckmann (1967) já havia mostrado que a necessidade humana de sistemas de significado que transcendam a experiência imediata não desaparece com a secularização. Ela se desloca, se fragmenta e procura novas formas de expressão. O enfraquecimento da crença institucional, nesse sentido, não produz apenas uma crise política ou epistêmica, mas também uma crise de significado para a qual respostas exclusivamente institucionais ou puramente racionais permanecem insuficientes

O sujeito crítico proposto por este ensaio não se define apenas pela capacidade de interrogar as instituições. Define-se também pela capacidade de encontrar, para além delas e sem depender inteiramente delas, fontes de sentido capazes de sustentar a existência e orientar a ação (Cruz, 2018). Essas fontes podem assumir formas distintas, como a fé religiosa em sentido pleno, o compromisso laico com valores humanos partilhados à maneira de Dewey (2013), a experiência estética, a solidariedade, o amor ou o cuidado. Essa pluralidade não enfraquece o argumento. Ao contrário, expressa o reconhecimento de que não existe uma única forma legítima de atribuir sentido à experiência em um mundo desprovido de garantias últimas. O que este ensaio sustenta é a necessidade de que essas fontes permaneçam vinculadas aos próprios sujeitos, sem serem delegadas às instituições ou confundidas com a crença que elas produzem para assegurar sua própria reprodução.

As instituições precisam de sujeitos que as habitem com fé genuína, e não com a “fé” que elas próprias fabricam. Essa é, ao mesmo tempo, a condição para que as instituições não se tornem inteiramente ocas e para que os sujeitos não se convertam inteiramente em seus prisioneiros. A mediação proposta por este ensaio não constitui uma solução final, mas uma postura permanente, um trabalho contínuo de distinção entre aquilo que merece compromisso e aquilo que exige contestação, entre a crença institucional que captura e a fé que liberta. Em um mundo cada vez mais saturado de certezas fabricadas e cada vez menos capaz de oferecer fundamentos sólidos, essa distinção talvez seja, ela própria, uma forma de transcendência.

Considerações finais

Este ensaio partiu da hipótese de que as instituições modernas produzem uma forma específica de crença. Uma "fé" laica, racionalizada e imanente que, ao mesmo tempo em que tornou possível a coordenação da vida coletiva, também operou como mecanismo de conformação, naturalização e captura moral. O problema contemporâneo não reside simplesmente no enfraquecimento dessa crença, mas no fato de que ela perde capacidade de produzir sentido sem perder sua força afetiva e disciplinadora. O resultado não é emancipação automática, mas uma combinação instável de cinismo, polarização, desinformação e busca fragmentária por pertencimento.

Diante disso, este ensaio sustentou que a alternativa não está nem na restauração acrítica da crença institucional nem em sua recusa cética, mas na formação de sujeitos capazes de habitar as instituições sem se dissolver inteiramente nelas. A distinção entre crença institucional e fé genuína constitui o núcleo dessa mediação. Enquanto a primeira depende da naturalização de formas históricas de autoridade, a segunda se relaciona com compromissos que excedem o cálculo instrumental e permanecem vivos mesmo sem garantias definitivas. O problema surge quando as instituições passam a exigir para si a energia moral que deveria permanecer vinculada aos próprios sujeitos.

Essa questão ultrapassa o plano estritamente político ou epistemológico. O colapso parcial da crença institucional também produz uma crise de significado. A necessidade humana de sentido, pertencimento e transcendência não desaparece com a secularização ou com o enfraquecimento das instituições tradicionais. Apenas se desloca, frequentemente de maneira precária e contraditória. Por isso, o sujeito crítico proposto neste ensaio não é apenas aquele que interroga instituições, mas aquele que encontra, para além delas, fontes de sentido capazes de sustentar o compromisso sem convertê-lo em submissão.

Resta reconhecer, contudo, que essa postura não emerge em condições historicamente neutras. A capacidade de sustentar distância reflexiva, preservar autonomia crítica e não delegar inteiramente às instituições a produção de sentido depende de condições materiais, culturais e simbólicas desigualmente distribuídas. A mediação do sujeito crítico não pode, portanto, ser reduzida a virtude individual. Ela envolve também a construção coletiva das condições que tornem possível uma relação menos capturada com as instituições e com as formas de crença que elas produzem.

Talvez seja esse o desafio central de um mundo saturado de certezas fabricadas e cada vez menos capaz de oferecer fundamentos compartilhados. Não eliminar as instituições nem retornar ingenuamente à crença que elas exigem, mas sustentar, dentro delas e contra elas quando necessário, a distinção entre a "fé" que nos captura e a fé que nos torna capazes de agir.

Referências

BERGER, P.; LUCKMANN, T. **The social construction of reality: a treatise in the sociology of knowledge**. Garden City: Anchor Books, 1966.

BOLTANSKI, L. **On critique: a sociology of emancipation**. Tradução de Gregory Elliott. Cambridge: Polity Press, 2011.

CHAGAS, V. WhatsApp and digital astroturfing: a social network analysis of Brazilian political discussion groups of Bolsonaro's supporters. **International Journal of Communication**, v. 16, p. 2431–2455, 2022.

CRUZ, G. **Para além da via institucional: prelúdio para uma sociedade de sujeitos**. 161 p. Tese (Doutorado em Administração). Programa de Pós Graduação em Administração, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2018.

DAVIE, G. **Religion in Britain since 1945: believing without belonging**. Oxford: Blackwell, 1994.

DEWEY, J. **A common faith**. 2nd. ed. New Haven: Yale University Press, 2013 [1934].

DOUGLAS, M. **How institutions think**. Syracuse: Syracuse University Press, 1986.

DURKHEIM, É. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELIAS, N.; SCOTSON, J. L. **The Established and the Outsiders**. London: Sage Publications, 1994.

FRIEDLAND, R.; ALFORD, R. Bringing society back in: symbols, practices, and institutional contradictions. In: POWELL, W. W.; DIMAGGIO, P. (org.). **The new institutionalism in organizational analysis**. Chicago: University of Chicago Press, 1991. p. 232-263.

GUERREIRO RAMOS, A. **A nova ciência das organizações**: uma reconceituação da riqueza das nações. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1981.

HAN, B-C. **A sociedade do cansaço**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2017.

JAMES, W. **As variedades da experiência religiosa**: um estudo na natureza humana. São Paulo: Cultrix, 2012.

LLOYD, V. W.; RATZMAN, E. A. (org.). **Secular faith**. Eugene: Cascade Books, 2011.

LUCKMANN, T. **The invisible religion**: the problem of religion in modern society. New York: Routhledge, 2023 [1963].

MAIR, P. **Ruling the void**: the hollowing of Western democracy. London; New York: Verso, 2013.

MELLO, P. C. **A máquina do ódio**: notas de uma repórter sobre *fake news* e violência digital. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

MERCIER, H.; SPERBER, D. **The enigma of reason**. Cambridge: Harvard University Press, 2017.

MEYER, J. W.; ROWAN, B. Institutionalized organizations: formal structure as myth and ceremony. **American Journal of Sociology**, Chicago, v. 83, n. 2, p. 340-363, 1977.

MOSER, P. K.; MULDER, D.; TROUT, J. **The theory of knowledge**: a thematic introduction. New York: Oxford University Press, 1998.

NORRIS, P.; INGLEHART, R. **Cultural backlash**: Trump, Brexit, and authoritarian populism. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

SANDEL, M. J. **A tirania do mérito**: o que aconteceu com o bem comum? Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

SCOTT, W. R. **Institutions and organizations**: ideas, interests, and identities. 4. ed. Thousand Oaks: Sage, 2014.

SECRETARIA NACIONAL DE POLÍTICAS PENAIS – SENAPPEN. **Relatório de Informações Penais: Levantamento de Informações Penitenciárias**. Brasília, DF: Ministério da Justiça e Segurança Pública, 2026. Online. Acessado em: 20 maio 2026. Disponível em: https://www.gov.br/senappen/pt-br/servicos/sisdepen/relatorios.

STICH, S. **The fragmentation of reason**: preface to a pragmatic theory of cognitive evaluation. Cambridge: MIT Press, 1990.

THORNTON, P. H.; OCASIO, W.; LOUNSBURY, M. **The institutional logics perspective**: a new approach to culture, structure, and process. Oxford: Oxford University Press, 2012.

TOURAINE, A. **Crítica da modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1994.

TOURAINE, A. **Poderemos viver juntos?** Iguais e diferentes. Petrópolis: Vozes, 1998.

WACQUANT, L. **As prisões da miséria**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

WEBER, M. **A ética protestante e o "espírito" do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEBER, M. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2012. 2 v.