

Esquerda e instituições: Marx, Foucault e Mangabeira Unger

Left and institutions: Marx, Foucault and Mangabeira Unger

CARLOS SÁVIO TEIXEIRA

TIAGO MEDEIROS

RESUMO

Este artigo examina e critica as bases intelectuais que sustentam a compreensão da esquerda sobre instituições. Defende que a tradição dominante neste campo exprime concepção negativista acerca do fenômeno institucional. Toma a obra de Karl Marx como o paradigma principal dessa perspectiva, que sustenta um entendimento unidimensional acerca das instituições como tradução dos interesses das classes dominantes (seção I). Analisa a atualização dessa abordagem nas concepções de Michel Foucault, marcadas pela tese de que toda institucionalização da modernidade é pautada a partir do modelo disciplinar das prisões (seção II). Conclui, a partir daí, que ambas as posições, a de Marx e a de Foucault, compartilham a falta de realismo e são desprovidas de imaginação, embora reconhecendo no pensador alemão uma orientação macro e no intelectual francês uma visão micro. Argumenta, por fim, que há outra perspectiva, que toma as instituições como instrumentos promissores de inovação, casando realismo analítico com imaginação programática de alternativas, ideia apresentada de forma exemplar na teoria social do filósofo brasileiro Mangabeira Unger. Nela estão combinados os planos macro e micro de organização e funcionamento das instituições (seção III).

Palavras-chave: Esquerda, Instituições, Marx-Foucault-Unger

ABSTRACT

This article examines and criticizes the intellectual foundations that support the left's understanding of institutions. It argues that the dominant tradition in this field expresses a negative conception of the institutional phenomenon. It takes Karl Marx's work as the main paradigm of this perspective, which supports a one-dimensional understanding of institutions as the expression of the interests of the ruling classes (section I). It observes an update of this approach in the analyses of Michel Foucault, characterized by the thesis that all institutionalization in modernity is based on the disciplinary model of prisons (section II). It suggests that both Marx's and Foucault's positions lack realism and imagination, although recognizing in the German thinker a macro orientation and in the French intellectual a micro vision. It argues that there is another perspective that views institutions as promising instruments of innovation, combining analytical realism with programmatic imagination of alternatives. It exemplifies this perspective in the social theory of the Brazilian philosopher Mangabeira Unger. This theory combines the perception of the macro and micro levels of organization and functioning of institutions (section III).

Keywords: Left, Institution, Marx-Foucault-Unger

INTRODUÇÃO

O pensamento filosófico dedicado às instituições do mundo moderno tem a sua formulação inicial mais consistente no *Leviatã*, de Thomas Hobbes. O pensador inglês produziu uma filosofia política sensível à questão da legitimidade do soberano, a qual sofisticou com um tipo de antropologia filosófica em que a essência passional e apetitiva do homem figura como a condená-lo a um estado de guerra. O poder do soberano seria racionalmente firmado em um pacto para atenuar o mal potencial da natureza humana manifestada em cada indivíduo singular. Por aí, a função das instituições seria materializar aquele poder e firmar a estabilidade da coexistência humana.

Em certo sentido, o modelo especulativo que essa filosofia social e política cristalizou adquiriu várias expressões e incontáveis matizes na história do pensamento hodierno. Quase sempre, contudo, o interesse dos pensadores ocupados em conceber as raízes da institucionalidade era assegurar a imperturbabilidade da ordem social. Os teóricos sociais conservadores, como Emile Durkheim, herdeiros desse mesmo movimento hobbesiano de encaminhar a questão das instituições, tendem a associá-las irrevogavelmente à conquista da estabilidade. Esse modelo pode ser chamado de *institucionalismo imanentista*. O que está em jogo nele é atribuir à institucionalidade o escudo contra as ameaças e desafios aos vínculos fundantes da sociedade. Desde que as instituições sejam estáveis, poderão prover estabilidade ao conjunto das interações humanas que elas

articulam. Logo, a tarefa do pensamento institucional desde então é encontrar a proteção da sociedade contra a desinstitucionalização.

Quando o pensamento de esquerda e progressista começou a amadurecer, no início do século XIX, a questão de como lidar com as instituições eclodiu sob outro diapasão. Afinal, aquele hegemônico anseio por estabilidade amarrava as teses sobre a institucionalidade ao compromisso com as formas institucionais vigentes – elas próprias eventuais cúmplices da miséria, do sofrimento e das humilhações pulverizadas nas sociedades modernas. O legado progressista mais influente e celebrado, o informado por Karl Marx, tratou de dar à visão emancipadora e anticonservadora uma plataforma anti-institucional. Como se sabe, foi Marx quem melhor verbalizou que a prosperidade aparente da Europa moderna havia sido conquistada às custas de uma exploração fundante cuja consagração devia-se sobremaneira ao aparato de instituições correntes.

Essa sensibilidade anti-institucional do progressismo marxista constrangeu intelectuais e políticos de esquerda do século XX ao fatalismo de aceitar a configuração institucional de suas realidades nacionais, com uma espécie de descontento glamourizado na forma da atitude crítica. Assim, criticar as estruturas e formas de vida da sociedade, da economia e da política, insuflando as pessoas ao sonho revolucionário ou amargando-as com um pessimismo apocalíptico, porém letrado e charmoso, passou a ser a única agenda real do pensamento e do temperamento ditos de esquerda.

Nesse texto, tratamos de oferecer uma compreensão a respeito da malograda história da relação entre as esquerdas e as instituições, tendo como objetivo principal oferecer uma alternativa aos desvios e erros do esquerdismo convencional. A meta é reabilitar o pensamento institucionalmente comprometido, ligando-o a uma agenda transformadora, sem fazer qualquer concessão ao neoconservadorismo institucional.

Para atingirmos nossos objetivos, cumprimos um itinerário que parte da investigação sobre os motivos que levaram Karl Marx, o mais influente pensador de esquerda da história, a prover um paradigma anti-institucional de pensamento político e social (seção I). Na sequência, tratamos de pontos da figura mais frequentada pelas esquerdas contemporâneas, especialmente as sediadas nos espaços confortáveis das universidades, Michel Foucault, que representa a apoteose da fúria anti-institucional (seção II). Por fim, examinamos os desdobramentos da teoria social e política de Roberto Mangabeira Unger, o pensador contemporâneo mais preocupado em promover a emancipação humana através da reconstrução e inovação das instituições (seção III).

I - AS PREMISSAS ANTI-INSTITUCIONAIS DO PENSAMENTO DE ESQUERDA: O VEXAME DO PROGRESSISMO SEM INSTITUIÇÕES, DE MARX

Muitos foram os filósofos, desde os tempos de Thomas Hobbes, que, refletindo sobre a natureza da sociedade ou sobre a legitimidade do poder do soberano, ofereceram respostas à questão: quais as categorias gerais que organizam o nosso entendimento comum sobre a natureza (*o que são*) e o propósito (*para que servem*) das instituições? As gerações de pensadores políticos europeus dos séculos XVII e XVIII detiveram-se em *uma* instituição “fundamental”, aquela cuja justificação racionalmente exigida revelasse as bases antropológicas a respaldar a existência da sociedade como um todo. Assim, descrever o processo de justificação do Estado, do mercado, das leis, do contrato e da propriedade seria refazer o percurso das instituições às suas raízes. Mas a consumação do pensamento moderno, no trato sobre as instituições, coube mesmo a Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

Hegel engajou-se em recompor o lugar das instituições que vigoravam na Europa de seu tempo: a família monogâmica, a propriedade privada, as corporações de ofício, a sociedade civil-burguesa, o direito positivo, o Estado-nação, entendendo-as como objetivação do espírito – a *efetividade* conseguida pelos modos de ação convencionados, os quais lhe pareciam *necessários* ao indivíduo singular pelo *costume* (HEGEL, 2010, p. 171-172). O que Hegel realizou foi a elevação de uma experiência nacional ao patamar de universalidade, oferecendo à humanidade como um todo o que se lhe afigurava próspero na Prússia do início do século XIX.

No parágrafo 447 da *Fenomenologia do Espírito* (1807), o filósofo escreveu: “Como *substância efetiva*, o espírito é *um povo*; como *consciência efetiva*, é *cidadão do povo*” (HEGEL, 1992, p.11), reconhecendo no povo, portanto, o corpo histórico com que o espírito se materializa em ações e práticas socialmente compartilhadas. A essência da consciência de cidadão reside no momento do espírito simples, individual, singular, mas adquire certeza de si e verdade, imediatamente, no “povo inteiro”: a sua efetividade. Isso quer dizer que o espírito não faz sujeito e não se completa enquanto não é considerado por sua manifestação coletiva, existente e factível. Assim: “Esse espírito pode chamar-se a lei humana, por ser essencialmente na forma da *efetividade consciente* dela mesma. Na forma da universalidade, é a lei *conhecida* e o costume corrente” (HEGEL, 1992, p. 11).

Esse caráter de uma totalidade em movimento engendra uma ideia de institucionalidade em consonância com a multiplicidade expressiva do volume de ações de um povo cristalizadas no que lhe é corrente e ordinário. Tem-se assim o abandono do projeto setecentista e oitocentista de derivar as múltiplas formas de vida institucional de uma única matriz e a adoção de uma *abordagem ontológica* da institucionalidade como uma coisa fluida e ativa, espontânea e anônima, e sobretudo plural. Desde Hegel, o que passa a ter importância é a construção da *experiência institucional*, que entrelaça as dimensões histórica, política, psíquica, econômica e jurídica da condição humana moderna em uma mesma trama.

Mas o universalismo sofisticado de Hegel foi fundamento para o que o jovem Marx denunciou como os traços mais conservadores da filosofia alemã moderna, cujo sumo era a identidade entre o real e o racional (ENGELS, 2012). O mais sonoro dessa denúncia foi a acusação de que Hegel deu azo à ideia de que a política e a história reafirmam e justificam o presente em sua manifestação conjuntural. Prevaleceria a tese de que as raízes da institucionalidade estão na estabilização dos conflitos, na configuração com que o real se dá ao presente e no esplendor do qual as instituições ostentam a sua validade. A *Filosofia do Direito* seria uma *apologia* das instituições vigentes.

Comentando a crítica de Marx a Hegel, Jürgen Habermas escreveu: “Marx trata de inquirir a *Filosofia do Direito* de Hegel, a fim de mostrar que aspecto deveria ter a superação da sociedade burguesa, caso ela correspondesse à própria ideia hegeliana de totalidade ética” (HABERMAS, 2002, p. 88). Para Marx, o movimento que coroa a família e a sociedade civil no Estado, isto é, a identidade dos interesses particulares no interesse geral, seria um equívoco, pois “o Estado cumpre simplesmente os imperativos funcionais dessa sociedade, e ele próprio é uma expressão da eticidade dilacerada” (HABERMAS, 2002, p. 88). Dilacerada, sim, porque a sociedade, em Marx, é ontologicamente conflitiva. O Estado não seria, como aparentava pensar Hegel, uma consumação, mas um arrefecimento da luta na forma jurídica da divisão de poderes.

A filosofia hegeliana do direito e do Estado, para Marx, era a sistematização racional, teórica e ideal de uma institucionalidade não lastreada na vontade e nas “necessidades reais” do povo. Não seria uma filosofia transplantada de outras nações para a Alemanha, mas um exercício sem resultado: altamente sofisticado em pensamento e oco em prática. Afinal, “em política, os alemães *pensaram* o que as outras nações *fizeram*” (MARX, 2013, p. 157). No terreno da filosofia, a Alemanha chegara, em pleno século XIX,

à elaboração mais primorosa e densa – sob os auspícios, justamente, da obra de Hegel –, em comparação com o mesmo na Inglaterra e na França. Mas estas produziram em economia e em política o que a Alemanha permanecia aquém de alcançar. Marx não conseguiu nada mais criativo do que sugerir que esse quadro se devia à vocação exacerbada dos alemães à teorização¹. E moveu-se por uma atitude intelectual crítica, que, denunciando a incapacidade do Estado alemão de expressar a vontade de seu povo, orientasse o povo a rebelar-se contra a sua institucionalidade.

É preciso retratar cada esfera da sociedade alemã como a *partie honteuse* da sociedade alemã, forçar essas relações petrificadas a dançar, entoando elas a sua própria melodia! É preciso ensinar o povo a se aterrorizar diante de si mesmo, a fim de nele inculcar coragem. Assim satisfaz-se uma necessidade do povo alemão, e as necessidades dos povos são propriamente suas causas finais de satisfação (MARX, 2013, p. 154).

Certamente, Marx nota as tensões do sistema hegeliano no tocante à integração entre a esfera privada e a esfera pública do espírito objetivo. Nas anotações em que ele analisa a filosofia do direito de Hegel, o Estado, a instituição do direito público, aparece em relação às instituições da família e da sociedade civil-burguesa (direito privado) de modo dúbio, tanto como “fim imanente”, quanto como “necessidade externa”. Para Marx, isso injeta na filosofia política uma “antinomia sem solução” (MARX, 2013, p. 35). A denúncia aqui se dirige à tomada da *ideia* como sujeito da *história* e ao desprezo ao “homem efetivo” enquanto seu real agente. O problema pode ser lido como a redução da vida institucional do povo à sua expressão nos dispositivos jurídicos do Estado como manifestação de uma vontade anônima e silenciosa, porém reivindicada por Hegel como sendo mais real do que a própria massa de carne e osso².

É na condição de *ideia* que o Estado é constituído pelo interesse universal, pois que o “assunto universal” o é apenas na forma, e, nesse sentido, apenas em sua aparência (MARX, 2013, p. 89). Contra essa filosofia do Estado, Marx dedica uma crítica de

1 Marx pensava que a origem remota dessa falta de vocação à prática combinada com excessiva maturidade teórica existe desde a Revolução de Lutero: “Sem dúvida, Lutero venceu a servidão por *devoção* porque pôs no seu lugar a servidão por *conivência*. Quebrou a fé na autoridade porque restaurou a autoridade da fé” (MARX, 2013, p. 158).

2 Norberto Bobbio discorda desta leitura realizada por Marx: “Diga-se de uma vez para sempre que a identificação entre sociedade civil e instância das relações econômicas, ou -- o que é o mesmo -- a distinção entre sociedade civil e Estado como distinção entre sociedade econômica e sociedade política, é obra de Marx e não de Hegel: referida, como sucede frequentemente, a Hegel, é pura e simplesmente uma deformação de seu pensamento” (BOBBIO, 1991, p. 197).

motivação e desdobramento prático. O problema do sistema de instituições moderno pintado por Hegel seria o da *construção ideal da instituição do Estado que, sob o pretexto de ser fundado no interesse universal, mantém-se recrudescido, inviolável e alheio à sua real causa: o povo a que serve.*

Esse movimento intelectual como que simboliza uma outra face dos desenvolvimentos da modernidade no que tange à natureza das instituições, movimento consumado na afirmação que o autor fizera com Engels no *Manifesto do Partido Comunista*³. Trata-se do corolário suplementar ao que estava na cabeça de Marx quando esboçou a sua crítica ao materialismo de Ludwig Feuerbach, pensador que, para Marx, teria esboçado uma refutação incompleta ao idealismo de Hegel – a celebração filosófica da religião cristã. A seu ver, Feuerbach denunciaria a duplicação da realidade em mundana e sagrada, operada pela religião, para dissolver o religioso no mundano, enquanto verdadeira origem e fundamento dos valores religiosos. Contudo, a ideia de fundamento mundano de Feuerbach seria uma reificação do mundo humano, uma nova hipostasia, porque omissa quanto à atividade humana e complacente para com a relação humana passiva com o real. Ao reconhecer a falsificação do mundo pela autoalienação religiosa, o empreendimento teórico e prático deve ser, para Marx, o de assumir a contingência do próprio mundo humano em sua condição de realidade contraditória, facultando-se à *práxis revolucionária* a dissolução das formas de vida pela atividade humana deliberada – passo que Feuerbach, definitivamente, não deu.

A substituição feuerbachiana do mundo religioso pelo mundo secular requereu, segundo Marx, a composição de uma entidade igualmente abstrata no gênero, do qual cada indivíduo singular participaria. Mas a generalidade feuerbachiana seria interna, não objetiva. Seria, no limite, psicológica e moral, mas não social. A dissolução da essência religiosa na essência humana operada por Feuerbach tomaria a essência humana como uma “abstração inerente ao indivíduo singular”, quando essa essência, para Marx, é o “conjunto de relações sociais”. Assim, Feuerbach pressuporia um indivíduo humano abstrato, em relação ao qual a religião figuraria como uma índole supra-histórica. E compreenderia a essência apenas na condição de “gênero, de coletividade interna”, na qual os indivíduos estariam unidos de maneira natural (MARX, 2012, p. 165).

³ Trata-se da conhecida frase de efeito segundo a qual tudo o que é sólido se desmancha no ar -- frase que exploraremos, de alguma forma, adiante. Ver sobre isso as implicações levantadas por Jürgen Habermas em seu livro *O discurso filosófico da modernidade* (HABERMAS, 2002, p. 86-88).

O triunfo do materialismo prático e sensível que Marx acreditava lograr estava em reconhecer que a índole religiosa e a própria categoria “indivíduo” são ambos produtos de determinadas formas de sociedade. O materialismo de Feuerbach seria incapaz de vislumbrar algo diferente da sociedade civil, pois que, sem conceber a sensibilidade como atividade prática, ele alcança apenas a intuição dos indivíduos particulares, singulares, unidos naturalmente (pela via comunitária e pela experiência da sensibilidade imediata). Seria um materialismo que vaticina a modernidade ao que ela já é, substituindo Deus pelo Homem. O novo materialismo, o de Marx, teria por ponto de vista a sociedade humana, não meramente a sociedade civil-burguesa, como um conjunto de *relações*, essas invisíveis pela intuição, mas transparentes nas atividades e emancipadas da exploração endógena pela direção da práxis.

Assim, a práxis revolucionária desvendada por Marx seria a solução definitiva contra o arbítrio do Estado idealista e contra a ingenuidade da comunidade materialista feuerbachiana, significando a emancipação humana contra a alienação religiosa e política. “A tarefa imediata da filosofia, que está a serviço da história, é, depois de desmascarada a forma sagrada da autoalienação humana, desmascarar a autoalienação nas suas formas não sagradas.” (MARX, 2013, p. 152). A expressão dessa autoalienação – agora, voltando à sua crítica a Hegel – é vivaz no conjunto de instituições jurídicas que são tentáculos do Estado. Marx se rebela assim contra a autonomização das instituições no Estado, *mas não propõe um conjunto concreto de instituições a substituir o regime jurídico do direito positivo*, antes o contrário. O filósofo mais importante para a história do pensamento progressista simplesmente não acredita ser possível desenhar essas instituições⁴. A práxis revolucionária emancipadora é a libertação humana do arbítrio das instituições de Estado justamente e perplexamente por ser *anti-institucional*. Eis a gênese filosófica do desconforto das esquerdas com as instituições⁵.

4 “O legado do pensamento institucional no marxismo clássico foi, portanto, sempre muito frágil, com terríveis consequências para o processo efetivo de institucionalização na Rússia bolchevique. A tradição pós-clássica do marxismo ocidental nada fez para remediar tais deficiências. [...] No entanto, continua sendo verdade que pouco ou nada desse trabalho abordou a realização de um futuro socialista tangível. O terreno institucional continua sendo tipicamente negligenciado. Mas é muito claro que, sem uma séria investigação e mapeamento dele, qualquer avanço político para além de um capitalismo parlamentar continuará bloqueado” (ANDERSON, 2004, p. 231-232).

5 A nossa tese refere-se aos aspectos mais absorvidos da teoria de Marx em relação ao Estado. Sabe-se que a fonte dos problemas é a identificação do interesse de Estado com interesse de classe. E é a herança dessa confusão que fornece as bases do pensamento esquerdista vindouro. Uma tese que contraria a nossa ideia do anti-institucionalismo de Marx, tentando reconhecer uma teoria do Estado a

A principal virtude de Marx e de seus epígonos está em apostar na *contingência* radical dos arranjos e práticas institucionais das sociedades enquanto coisas históricas. Mas eles cometeram dois grandes erros que enodoam o destino do pensamento progressista. O primeiro erro reside na *armadura cientificista* com que Marx ornou a sua filosofia, dotando-a de bases viciadas de tipo funcionalista, necessitarista, determinista e fatalista. O segundo, e aqui o erro fatal, é a *atitude anti-institucional* que anima a ideia de práxis revolucionária. O exercício da práxis não passa pela construção e reconstrução institucional, senão – ou predominantemente – pela destituição do poder institucional congelado no poder estatal e traduzido em seu aparato jurídico⁶.

II - OS DESDOBRAMENTOS ANTI-INSTITUCIONAIS DO PENSAMENTO DE ESQUERDA: O ARDIL DA DISCIPLINA, EM FOUCAULT

Tendo se tornado vocabulário corrente das filosofias da práxis, a obra de Marx, através de seus continuadores, pareceu, ao esplendor do século XX, anunciar os horizontes históricos das sociedades contemporâneas. Mas, ao menos em um plano, o pensamento de Marx não conseguia penetrar com fluidez e ajuste nos corações e mentes da era em que os costumes adquiriam *status* de tema político para uma militância anticonservadora. As gerações do pós-Guerra fizeram dos costumes assunto de interesse emancipatório universal. Os conflitos de classe pareceram engessados a essas gerações, em uma mecânica pouco sensível às angústias de uma juventude ávida por outras coisas, como abrir canais de conduta e comportamento alternativos. A geração de 1968 protagonizou uma série de atos políticos, plantando uma mensagem duradoura de radical mudança na cultura e na sociedade. Influenciada por movimentos artísticos de vanguarda, pela liberação sexual, pela exigência de mudança na relação com o meio ambiente, na rejeição aos valores cristãos, os ativistas deram voz e vigor a tudo o que pusesse abaixo o *establishment*, inclusive o

partir de seu funcionamento em obras históricas do autor alemão, foi bem defendida no artigo de Codato e Perissinotto (2001). Esse registro, contudo, não altera em nada o que toca os propósitos de nosso texto, a saber: o legado do marxismo.

6 Essa performance intelectual verifica-se tanto na sua ácida *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1843), quanto no empolgado testemunho do escrito sobre a *Comuna de Paris* (1871); tanto na romantização modernista do *Manifesto* (1848) quanto na maturidade d'O *Capital* (1867). Mas é certo que preocupações com o detalhe das instituições pela reanálise do papel do Estado em sua relação com a sociedade civil foram, também por Marx, sensivelmente expostas e desenvolvidas em sua *Crítica do Programa de Gota* (1875) – ainda que de forma incipiente e superficial.

paradigma teórico então bastante influente graças a figuras como Lévi-Strauss: o estruturalismo.

A semente das revoluções que eclodiram nos séculos anteriores e que constituíram o fantasma que rondava a Europa, trazendo a mobilidade social e o antagonismo aos instrumentos de exploração capitalista às mesas da teoria social e da militância política, mostrou-se incapaz de germinar no terreno de 1968. Mas os eventos rebeldes, ali, consagraram um novo horizonte de interesses e expectativas, aparentemente incorporando uma relação estreita entre as instituições e a imaginação presididas pela juventude. Doravante, a emancipação passaria pela imaginação de instituições alternativas e pela eliminação da violência propagada por meios institucionais.

O eclipse parcial do marxismo, proveniente dessa “virada” em que novos agentes e agendas embasaram outra utopia social e pautaram outra rebeldia revolucionária, *ressignificou* as coisas: a práxis revolucionária já não seria consenso entre os rebeldes, a crítica filosófica já não seria o principal instrumento intelectual. e a dissolução das instituições vigentes não precisaria ser adiada. Dessa era de êxito dos intelectuais franceses nascidos nos anos vinte – e que poderíamos chamar de desconstrucionista –, a figura que mais reluziu entre as esquerdas foi Michel Foucault.

No quesito instituições, foi o projeto de Foucault, especialmente o dos trabalhos dos anos 1970, que fez a cabeça das gerações posteriores a 1968⁷. É sabido que a obra de Foucault sofreu transformações radicais através dos anos, razão pela qual não proporemos uma tese sobre as instituições *em* Foucault, mas um exame sobre o lugar das ideias foucaultianas na continuidade do anti-institucionalismo presente em Marx. Na realidade, mais do que uma continuidade, trata-se de uma radicalização. Se Marx comete o vexame de propor mudanças sem recorrer às instituições, por vê-las cercadas pelo interesse da classe dominante, Foucault é um anti-institucionalista muito mais lúcido e ferrenho. Na lição de 14 de novembro de 1973 do curso sobre o poder psiquiátrico ministrado no Collège de France, ele proferiu: “*Soyons très anti-institutionnaliste. Ce que je me propose cette année, c'est de faire*

7 Convém registrar que duas referências sobre a relação entre Foucault e o Maio de 1968 são particularmente interessantes, sendo contrárias em suas respectivas teses. Didier Eribon defende que foi Foucault o influenciado pelas manifestações do Maio, tendo ele mudado, graças a elas, da fase arqueológica, voltada aos saberes, para a genealógica, voltada ao poder e às instituições (ERIBON, 1995, p. 107-110). Por outro lado, Luc Ferry e Alain Renaut sustentam que Foucault e outros pensadores francófonos, como Derrida e Lacan, são os pais do movimento, portanto, mais do que influenciadores (FERRY & RENAUT, 1988, p. 129-195).

*apparaître la microphysique du pouvoir, avant même l'analyse de l'institution*⁸(FOUCAULT, 2003, p. 34). Trata-se de um pensamento meticulosamente dirigido a aprofundar o abismo entre o pensamento progressista e a reconstrução institucional, começando por reformular a ideia de poder.

De há muito, *poder* já não era uma categoria estritamente associada à ideia do soberano, ao Estado e sua legitimidade, ao escopo jurídico que o constitui e às funções de despacho de leis, concessões e confiscos que o sagram. O poder concebido do temário dos movimentos sociais, das revoluções, das ideologias, amplamente burilado nos livros e eventos históricos dos séculos XIX e XX, e que consentia formulações muito mais diversificadas do que aquela da relação estéril entre Estado e cidadão, estava sob relativo desgaste, especialmente em face das desilusões com o stalinismo⁹. Foi aí que a inovação foucaultiana da ideia de poder pôde prosperar.

Seria preciso reconhecer no poder o solo em que se funda a sociedade moderna e o ar que ela respira. Ainda que não seja visto, ele exerce sua função sobre todos os indivíduos: impor-lhes um controle pela *disciplina*. Em todos os cantos do mundo moderno, a disciplina, reivindicada e aplicada para estabelecer a generalização da *normalidade*, teria corroborado o poder como o tecido constituinte das ações, relacionamentos e instituições possíveis e pensáveis. O poder passou a ser onipresente, e sua presença, onipotente.

Está claro que o sentido negativo de poder corrobora um sentido negativo de instituições caso se tome uma instituição como dispositivos do poder. A tese de Foucault é que houve uma *institucionalização negativa* (termo nosso, não de Foucault) no mundo moderno¹⁰. Ela proviria do modelo institucional adotado pelas demais instituições ou

8 Pela força da expressão oral, optamos por manter em francês a citação. Para o leitor não familiarizado com o idioma, segue nossa tradução livre: “Sejamos muito anti-institucionalistas. É o que me proponho este ano: trazer à tona a microfísica do poder, antes mesmo da análise da instituição.”

9 “Ao longo do amadurecimento da dupla crise referida acima, grande parte dos autores e correntes de inspiração marxista convergiu para uma utilização algo indiscriminada do conceito de *stalinismo* nas suas referências aos antigos regimes e sociedades do Leste... A lógica (consciente ou inconsciente) que presidiu esta convergência foi a tentativa de resgatar a legitimidade da perspectiva socialista diante de uma apreciação cada vez mais negativa das experiências do *socialismo real* por amplas parcelas da opinião pública mundial” (FERNANDES, 2000, p. 147).

10 Em outro artigo, explicamos o sentido teórico de fundo desta visão, compartilhada por Foucault com Rousseau e Marx. Na ocasião, classificamos essa orientação de “criticismo negacionista”. Nele, “cinco teses mais ou menos explícitas compõem o seu repertório de ideias básicas: 1) a desigualdade social é uma criatura social, não natural; 2) a desigualdade tem origens, causas ou fatores objetivos redutíveis a eventos emblemáticos; 3) a tarefa do pensamento político e social é identificar e denunciar as origens ou

replicados nelas. Segundo Foucault, trata-se do modelo prisional.

Sustenta essa tese a eloquente narrativa do processo que levou à punição via castigo corporal, com a espetacularização das sanções em torturas e esarteamentos, para afirmação do poder do soberano monarca, no século XVIII, e que culmina no Código Penal humanizador que cerceia a liberdade do criminoso para reeducá-lo e discipliná-lo (FOUCAULT, 1975). A disciplina pretendida com o encarceramento teria se propagado em instituições como escolas, hospitais, asilos, fábricas, manicômios, quartéis etc., dadas as semelhanças operacionais nelas inscritas e as funções sociais a que elas servem. A disciplina se baseava no expediente da vigilância. Cumprimento de horários, realização de tarefas, prestação de serviços seriam exemplos da vigilância constante sobre os corpos na institucionalidade dedicada a torná-los dóceis. Seriam engrenagens pelo disciplinamento fornecidas pelo modelo humanizador do sistema prisional à sociedade como um todo. Na ironia de Merquior, comentador e crítico de Foucault: “o carcereiro transcende o cárcere” (MERQUIOR, 1985, p. 165).

Mas essa imagem foucaultiana do mundo moderno põe a carapuça de *sujeito*, de senhor da circunstância, nos dispositivos, nas engrenagens e relações em que o poder se faz manifesto, desmerecendo totalmente os indivíduos, os cidadãos, os agentes, os atores propriamente ditos da política, o papel de criação daqueles dispositivos, engrenagens e relações¹¹. E, em sendo essa carapuça de todo maligna, o mundo moderno estaria condenado a sofrer os reveses inscritos na gênese de suas instituições. O exercício de pensamento político com que a contribuição de Foucault presenteia o projeto anti-institucional, por assim dizer, é “apolítico”. E o diagnóstico provido em nossos dias pelas

causas da desigualdade; 4) o mundo moderno é visceralmente desigual; 5) sendo a igualdade incompatível com o mundo moderno, ou ela é projetável ao passado ou ao futuro, ou é simplesmente inviável. Da articulação dessas teses, e sob a influência particular da última, a tradição genealógico-criticista, ou o criticismo negacionista, termina por aderir a agendas utópicas ou distópicas. Entendemos que, diante das limitações criadas pelas exigências dessa tradição e pela presença do liberalismo como sua alternativa, o pensamento político contemporâneo, particularmente de meados do século XX para cá, tornou-se marcado pela perplexidade ou pela timidez em face do fenômeno da desigualdade social e econômica. Tais marcas aparecem entre pensadores e *scholars* na forma de respostas meramente compensatórias ao problema e na forma de um cinismo omissivo e reticente que sequer o encara” (TEIXEIRA E MEDEIROS, 2022, p. 212).

¹¹ Aqui transparece uma das grandes diferenças entre perspectivas que enfatizam o caráter construído da vida social: enquanto que para Foucault o indivíduo é um artefato do poder institucional, para Mangabeira Unger a condição artefactual é a oportunidade de elevar a capacidade humana de controle sobre as condições de existência. O filósofo Richard Rorty percebeu as implicações deste contraste, afirmando que a posição do brasileiro é a de quem “não dá a última palavra para o tempo no qual ele vive” (RORTY, 1999, p. 243).

vanguardas de pensamento e militância autoproclamados de esquerda com sua cosmovisão identitária¹², ultrasensível à situação das minorias, aponta para as instituições como o tecido cancerígeno da vida social.

III - UM PROGRESSISMO INSTITUCIONAL DE ESQUERDA: A TEORIA SOCIAL DA RECONSTRUÇÃO, DE MANGABEIRA UNGER

Observando o esgotamento das alternativas institucionais, expresso na vigorosa “ditadura da falta de alternativas” contemporânea (UNGER, 2023, p. 19-25), e os paradigmas de pensamento que os suportam e os articulam, quer no modelo soviético, de um lado, quer no atlântico-nortista, de outro, o filósofo brasileiro Roberto Mangabeira Unger explora o caráter fetichista dessa polarização – da alternativa liberal capitalista e da marxista comunista. Considere as palavras do autor:

O fetichismo institucional é a falha em compreender que concepções institucionais abstratas, como “democracia representativa” ou “economia de mercado”, carecem de qualquer expressão singular, natural ou necessária em um conjunto de regras, práticas e instituições. O fetichismo estrutural – a ordem elevada equivalente do fetichismo institucional – é a falha em reconhecer que podemos mudar a qualidade tanto quanto o conteúdo das ordens institucionais e ideológicas em que nos movemos: sua relação com o poder pelo qual as desafiamos e as mudamos, e assim o sentido que confere a elas lugar, entrincheiradas e impostas a nós como fatos naturais. (UNGER, 1987, p. cxxii – cxxiii, tradução nossa).

Enquanto o fetichismo estrutural prospera no pensamento teórico como uma espécie de metafísica do social, capaz de revelar uma qualidade permanente e imutável à relação entre o indivíduo e as ordens institucionais e ideológicas de que ele participa, o fetichismo institucional predomina no pensamento prático, dos ideólogos e dos homens e

12 Os movimentos identitários operam pela *primazia do conflito* sobre os demais processos sociais. Toda a sociedade funcionaria como um circuito de processos que delimitam, orientam, induzem e cerceiam a ação humana. Na retórica identitária, o conflito adquire envergadura ontológica de fundação do circuito social. Sob a primazia do conflito e do esvaziamento da identidade individual nos laços sociais em que está amarrada, a subjetividade é uma arena de batalha constante, em que a cooperação é meramente um intervalo entre dois conflitos. É, portanto, impossível que dessa concepção saia qualquer ação política reconstrutora. Daí ser a negatividade (no sentido de “ser contra”, sob pretexto de ser crítico) o leitmotiv tanto dos intelectuais como dos políticos identitários.

das mulheres de Estado, na percepção estreita que associa um repertório já conhecido de instituições ao acesso felicitante dos mais altos valores e princípios da vida social.

O fetichismo restringe o conteúdo de uma instituição a um rótulo que ele anuncia de maneira irrevogável. O problema comum ao fetichismo estrutural e ao institucional é inviabilizar o debate a respeito da reorganização e da oferta de novos termos relativos ao pensamento e às práticas institucionais. Tomando qualquer instituição pelo que abrevia o seu invólucro histórico, a capacidade de fazer dela resultado da vontade e da autonomia humana reduz-se drasticamente.

Em termos práticos, o fetichismo é uma performance acadêmica e governamental comum no século XX, que naturaliza as formas de instituição em um conjunto pequeno de enunciados e regras, de arranjos produtivos e associativos, apequenando a experiência coletiva e as alternativas de organização social por meio de instrumentos ideológicos e jurídicos limitados e limitantes – mas camuflando essa limitação com ares de virtude. Isso implica naturalizar a realidade social no que é um mero arranjo de práticas e crenças e etiquetá-lo com rótulos que apelam às noções de necessidade e de inevitabilidade. O fetichismo é um dos maiores problemas do pensamento social e da política contemporânea por engessar as instituições em falsas necessidades.

A obra de maior alcance institucional do filósofo brasileiro tem por título *False Necessity: Anti-Necessitarian Social Theory in the Service of Radical Democracy*. Trata-se de uma teoria social orientada por uma agenda programática da política. Pensar as instituições é, aqui, organizar um esquema conceitual e uma narrativa intelectual que realizem o valor politicamente expressivo da democracia radicalizada. O fetichismo institucional apela a uma ideia de necessidade falsa, embora goze de prestígio tanto nos discursos liberais quanto nos marxistas:

O fetichismo institucional vicia as ideias liberais e esquerdistas mais familiares. O liberal clássico identifica erroneamente um grupo particular de compromissos improvisados na organização das democracias representativas e das economias de mercado com a real natureza de uma ordem democrática e de mercado livre. O marxismo ortodoxo subordina esses arranjos institucionais singulares a um tipo geral de organização social que supostamente representa um estágio bem definido da história mundial. Ele então se poupa da necessidade de descrever em detalhe o que vem depois, o estágio socialista da evolução social (UNGER, 1987b, p. 12, tradução nossa).

Unger enquadra os clássicos da teoria social, entre os quais Marx e o marxismo, numa espécie de posição guarda-chuva, marcada pela posse de um conhecimento referente

à estrutura ou lógica profunda das sociedades, no exame das quais reconhece a fonte dos problemas em que incorreu a profecia do autor de *Das Kapital*. Existem três elementos que qualificam uma teoria social de estrutura ou lógica profunda, a saber: i) a distinção entre uma estrutura e as atividades de rotina que ela ajuda a reproduzir; ii) o tratamento de estruturas particulares como tipos gerais; iii) a descrição dos movimentos de tipos gerais como leis imanentes à dinâmica do real.

O primeiro elemento sustenta que os contextos, estruturas, esquemas ou esqueletos formadores das atividades e crenças que repousam sobre o resíduo permanente das organizações sociais diferem das rotinas, as quais consagram aquelas atividades e crenças na superfície ou periferia de um contexto, consistindo elas em práticas sociais reprodutoras do tecido mais visível e familiar de relações, nas quais os movimentos de convergência e de conflito são quase sempre previsíveis na qualidade de reformas cíclicas. O que há de mais influente nas rotinas são as práticas de conflito e compromisso repetidas que criam o futuro de dentro do presente social (UNGER, 1987b, p. 88).

O segundo elemento afirma que um contexto, identificado em circunstância histórica e social particulares, é exemplo de um “tipo repetível e indivisível de organização social, um “tipo geral” (UNGER, 1987b, p. 90). Quer seja adotando uma perspectiva evolucionista, da explicação centrada na necessidade de sequência substitutiva de tipos, quer seja adotando uma visão não evolucionista, que abdica da necessidade de sequência, repetição e indivisibilidade são características cruciais de um contexto: repetição indica que nas circunstâncias certas alguma forma de organização social pode ressurgir; indivisibilidade acrescenta que um contexto formador se mantém ou desmorona de vez, como um todo. Essa característica dupla dos contextos, que, para fins explicativos, os classifica como tipos gerais, conduz o teórico de estrutura profunda a conceber uma lista fechada de estruturas possíveis, as quais podem seguir ou não uma coerência de sucessão ao longo da história.

O terceiro ponto que caracteriza uma teoria social de estrutura profunda reside no apelo a restrições que podem gerar listas fechadas ou sequências compulsivas dos esquemas indivisíveis na forma de leis de desenvolvimento histórico. Seriam as leis que geram a lista fechada de estruturas repetíveis e indivisíveis. Essas restrições são ocultas e dão forma aos contextos porque lhes impõe limites. Excluindo-se muitas formas combinadas e carimbando outras, determina-se a composição de uma lista. Segundo Unger, “essas

restrições podem ser econômicas, organizacionais e até mesmo psicológicas”, variando de autor para autor¹³.

As leis e restrições exigidas por essa teoria social determinista e funcionalista terminam por enfraquecer a ideia de que a imaginação humana pode refazer o mundo social e a nossa relação com ele¹⁴. O caráter objetivo da lógica imanente às sociedades escamoteia a imprevisibilidade da imaginação humana e, portanto, desconsidera o próprio agente como independente, potente e determinante. E com isso se fixa um enorme paradoxo: de um lado, reconhece-se a contingência radical dos arranjos e práticas institucionais das sociedades, como um produto histórico e artefactual e, de outro, estabelece-se a suposição de que na história há uma estrutura permanente, cujas leis são perfeitamente identificáveis pela ciência.

O marxismo enquadra-se em uma teoria social evolutiva de estruturas profundas por carregar satisfatoriamente aqueles três componentes. O primeiro elemento da teoria de estrutura profunda aparece no marxismo exatamente no contraste entre o modo de produção, entendido como “disposições que governam os regimes de trabalho e capital, e,

13 Ao analista de estrutura profunda, considerando tal requisito, cabe apenas “implantar explicações à guisa de lei que gerem uma sequência particular de esquemas particulares. O propósito da explicação deve ser apresentar o que na verdade ocorreu como uma procissão obscura e inacabada de arranjos particulares da vida social e creditar essa procissão a uma lógica desenvolvimentista de desdobramento de capacidades e intuições ou de influências causais cumulativas”. (UNGER, 1987b, p. 91-92).

14 Tanto os elementos críticos quanto a dimensão afirmativa da perspectiva teórica desenvolvida por Mangabeira Unger partem de uma visão sobre o ser humano que se origina numa antropologia filosófica que tem como tema principal a seguinte questão: como construir uma vida significativa, individual e coletivamente? A resposta veio, inicialmente, ainda na década de 1980, numa obra que talvez seja a que mais exprima o cerne do pensamento desse filósofo iconoclasta: *Paixão – Um Ensaio sobre a personalidade*. Para dar sentido à nossa experiência, devemos enfrentar o problema da solidariedade – precisamos uns dos outros, mas também de autonomia. Para atender a essas demandas conflitantes de autoafirmação, o autor de *A Religião do Futuro* oferece a atualização modernista da imagem cristã romântica do homem, um ideal que confere o lugar mais alto ao amor e à esperança, combinado por uma apreciação socializada de vitalidade e engrandecimento. Nela, se sobressai a ideia da personalidade que se vem desdobrando no Ocidente nos últimos dois mil anos com um itinerário que inicia o seu aprofundamento através do cristianismo (com a afirmação da precedência do pessoal sobre o impessoal) e a partir da renascença caminha por uma radicalização da subjetividade que ajudou a inspirar mais diretamente uma vertente dessa cultura que culminou por meio do romantismo no modernismo. E com isso se separou das ideias históricas e institucionais encarnadas no pensamento de esquerda. O projeto intelectual de Mangabeira Unger é reuni-las para que ambas essas vertentes – modernismo e esquerdismo – possam ser radicalizadas e avançar a uma nova etapa. Para uma visada sintética acerca dessa faceta da obra de Mangabeira Unger, ver Carvalho Júnior (2021).

mais especificamente, a relação de cada classe com os recursos produtivos da sociedade” (UNGER, 1987b, p. 97), e as rotinas que ocorrem como práticas estruturais, das quais as mais significativas são “as formas diárias de produção e troca”. Um modo de produção é o contexto formador. Sendo o feudalismo, tem como um exemplo de rotina o exercício da suserania e da vassalagem; sendo o capitalismo, tem como uma rotina arraigada os sistemas de troca da economia de mercado, com o trabalho assalariado e a acumulação de capital. A rotina pode sofrer, no escopo da explicação marxista, transformações (com os fenômenos de globalização, de ampliação da capacidade de consumo e produção, por exemplo), sem, contudo, alterar seu contexto formador.

O segundo elemento, referente à repetição e indivisibilidade dos tipos gerais, aparece no modo como os marxistas articulam sua teoria da história: os modos de produção se sucedem de acordo com ajustes entre conjuntos de disposições institucionais e níveis de desenvolvimento das forças produtivas da sociedade. Assim, o capitalismo, como modo de produção, se repete em países diferentes, como um tipo geral, e não se dissolve senão inteiramente para adesão de um modo de produção sequente na evolução da história. Aí reside a ideia de que um modo de produção pode aparecer em momentos diferentes no desenvolvimento histórico de nações distintas. No coração dessa abordagem pulsa a crença de que existem as atividades revisoras e as atividades rotineiras em um contexto, e, com ela, de que existem certos tipos de orientação prática que podem reformar ou revolucionar suas relações sociais básicas, remodelando-o ou o desmoronando – a remodelação, obviamente, não poderia provocar a substituição de um modo por outro.

O terceiro elemento também está ligado à teoria da história. Ele reside no relato que o marxismo oferece sobre a sucessão necessária dos modos de produção que ocuparam posição hegemônica em cada época do desenvolvimento histórico de uma sociedade como coextensivo à composição das listas fechadas de estruturas. Assim, há uma lógica que conduz as sociedades do estágio do comunismo primitivo ao comunismo pós-capitalista – uma lógica que não poderia ser desafiada pelo homem (UNGER, 1987b, p. 93). Essa perspectiva impõe ao evolucionismo marxista uma chaga determinista, amplamente denunciada e criticada, que bloqueia a concretização do próprio objetivo de Marx: transformar as sociedades.

Na visão ungeriana, entre as ciências sociais positivas e as teorias deterministas diluídas, de um lado, e os discursos superficiais do pensamento social contemporâneo, de outro, há um enorme espaço para uma construção intelectual alternativa em todo o campo

de estudo social e histórico. Esse espaço não precisa ser formulado na forma de uma teoria específica. Ele pode ser apresentado na forma de algumas premissas que, embora um pouco abstratas, deixam de fora muita coisa. Representam como que uma “prototeoria”, uma agenda de possíveis projetos intelectuais.

Mangabeira Unger descreve alguns elementos dessa família de alternativas que manteriam a ideia da estrutura e da descontinuidade estrutural, desvinculando-as das premissas deterministas. Resumida e esquematicamente, têm-se quatro pontos: primeiro, na dimensão da explicação da sociedade e da história, seria necessário afirmar a importância em cada circunstância histórica de um conjunto básico de instituições e de ideias associadas a essas instituições – os contextos ou estruturas formadoras das rotinas e dos conflitos.

Segundo, seria preciso afirmar que essas estruturas são divisíveis e que mudam por um processo de renovação fragmentária e cumulativa, isto é, pela prática daquilo que ele chama de “reformismo radical e revolucionário”. *Esse movimento promove a quebra do clássico antagonismo entre reforma e revolução, já que o experimentalismo institucional proposto pode ser radical, a ponto de transformar as estruturas fundamentais da sociedade. Por isso seu caráter revolucionário. Mas fazê-lo, operando com uma parte dessa estrutura de cada vez. Daí seu caráter reformista.* E por isso mesmo não podem ser instâncias ou exemplos de tipos recorríveis de organização social.

Em terceiro lugar, seria preciso admitir que a sequência dessas estruturas contingentes no sentido específico de que, embora possa haver limitações funcionais, algumas estruturas permitem, por exemplo, mais eficiência econômica do que outras. Essa “seleção funcional” opera com os elementos práticos e ideológicos formados por um grande conjunto solto e aberto de trajetórias e conflitos: não seleciona opções de um cardápio fechado de alternativas de organização social. Para Unger,

as estruturas institucionais da sociedade contemporânea são o resultado de muitas sequências frouxamente interligadas de conflito social e ideológico, e não imperativos funcionais insuperáveis e determinados, que dirigem uma sucessão de sistemas institucionais indivisíveis (UNGER, 1999, p. 26).

E no quarto ponto, dentro desse conjunto de práticas de explicação social, seria preciso admitir que as instituições tornam diferentes os conjuntos institucionais, não apenas no seu conteúdo específico, mas também no seu grau de abertura à revisão. Isto quer dizer que as diferenças entre as estruturas e aquilo que elas formam é algo que está

também em jogo na história¹⁵. Esse raciocínio sociológico tem uma contrapartida na maneira de imaginar o agenciamento das transformações sociais. A premissa do marxismo de que há uma lógica objetiva de interesses sociais – de interesses de classe – expressa na ideia de que, quanto mais intensa a luta social, mais transparente essa lógica de interesses de classe se torna, precisa ser profundamente reconsiderada.

Para Mangabeira Unger, dentro desse campo alternativo de formas de pensamento, seria preciso colocar a ideia de agenciamento de maneira invertida: quanto mais intensa a luta social e ideológica, mais claro fica que o conteúdo dos interesses sociais depende das estruturas institucionais ou das premissas institucionais em que essa luta de interesses se desenvolve. Em política, uma concepção dos interesses de classe ou de grupo é simplesmente o reverso de uma concepção das instituições ou das alternativas institucionais, porque os interesses e até mesmo as identidades dos grupos e das classes dependem das estruturas institucionais. À medida que haja uma escalada de conflito, imaginativo ou prático, sobre as estruturas e as alternativas, o conceito acerca dos interesses de cada classe, em vez de se tornar mais fixo, como se imagina no marxismo, se torna menos fixo e mais indeterminado. Fica muito clara a relação dialética entre as estruturas, as classes/grupos e os entendimentos dos seus interesses.

Portanto, o que toda essa discussão revela é que a tarefa de construir um pensamento institucional, traduzida nas grandes disciplinas acadêmicas contemporâneas, ainda não foi realizada. E é uma tarefa que está ligada à superação do problema central do pensamento social de esquerda: engendrar uma maneira de explicar tanto os constrangimentos estruturais, sem a rendição ao fatalismo histórico, como as oportunidades transformadoras – a capacidade de imaginar a contingência e as alternativas. Para isso, é preciso construir uma forma de explicação que não seja uma reivindicação da necessidade das coisas. Parece que o problema está no fato de que esse caminho não significa apenas a introdução de uma nova temática: implica uma revolução de métodos, atitudes e ambições.

¹⁵ Nesse último ponto transparecem as diferenças de postura entre Mangabeira Unger e grande parte do pensamento contemporâneo: desde a teoria social em suas várias vertentes, passando pelas disciplinas específicas como a ciência política, a economia e a sociologia, até os filósofos racionalistas liberais como John Rawls e sua crença na neutralidade normativa das instituições básicas de uma sociedade. Geoffrey Hawthorn (1990) compara o racionalismo de Rawls, o historicismo de Habermas e o institucionalismo de Mangabeira Unger, demonstrando as consequências da forma distinta de encarar as instituições entre os dois primeiros e o terceiro.

CONCLUSÃO

A posição que queremos chamar de progressismo institucional contempla uma vasta gama de orientações e visões interessadas em transformar a realidade, em todos os domínios necessários, através da criação e da inovação de instituições. A filosofia e as teorias da sociedade e da política de Roberto Mangabeira Unger são a expressão mais contundente desse progressismo. Mas não são as únicas. Estações desse mesmo movimento de ideias se fizeram presentes na Europa, com figuras como Cornelius Castoriadis, na América do Norte, em filósofos como John Dewey ou James Tufts e em inúmeros ativistas e políticos sobre os quais os marxistas fizeram pesar a pecha pejorativa de reformistas.

É evidente que o progressismo institucional é um reformismo. Mas não o reformismo voltado para redistribuir retrospectiva e marginalmente recursos econômicos e/ou conferir representatividade a minorias em espaços de poder. Essas são frentes de ação que mais conformam do que reformam. Perfazem um reformismo francamente conservador, embora caridoso. O reformismo característico do progressismo institucional tem por premissa a transformação radical da sociedade rumo a uma configuração em que ela dilate seus acessos à prosperidade material, ao aperfeiçoamento moral e ao florescimento, diferenciado, das capacidades das pessoas comuns. O seu objetivo político é derrubar “a ditadura da falta de alternativas”.

O caminho para esse ambicioso empreendimento é o das instituições, porque não há influência mais decisiva e duradoura sobre os domínios sociais em que os indivíduos em uma sociedade operam do que a que as instituições exercem. São elas que articulam e plasam a ação de cada indivíduo – o que Castoriadis chamou de “fragmento ambulante da sociedade” – e que definem as relações sociais. É nas instituições que o conteúdo detalhado dessas relações está inscrito. E é por causa das instituições que cada sociedade tem o seu próprio repertório de relações, o que lhes confere a condição da singularidade. O progressismo institucional é, portanto, uma perspectiva com uma agenda voltada para realizar a singularidade de cada sociedade humana por meio da ampliação de experimentos de autocriação a serem gradual e cumulativamente viabilizados por instituições novas ou renovadas.

A mensagem de Mangabeira Unger contrasta com as de Marx e Foucault principalmente porque, para o brasileiro, não há caminho fora das instituições e não há motivos para se ler o fenômeno institucional apenas – ou principalmente – pelo ângulo da

falta, como instrumentos perniciosos do interesse de classe ou da disciplina castradora. Sem que se precise rejeitar completamente as sensibilidades despertadas por Marx e Foucault, pode-se marchar, com Mangabeira Unger, perguntando-se: e o que mais nós podemos fazer com essas instituições para não sermos reféns de seus resíduos de injustiça, além de denunciar esses resíduos?

REFERÊNCIAS

- ANDERSON, Perry (2004). *Nas Trilhas do Materialismo Histórico*. São Paulo, Boitempo Editorial.
- BOBBIO, Norberto (1991). *Estudos sobre Hegel - Direito, Sociedade Civil e Estado*. São Paulo, Brasiliense.
- CARVALHO JÚNIOR, Pedro Lino de (2021). Mangabeira Unger e o Engrandecimento dos homens e das mulheres comuns. In: SOUZA, José Crisóstomo de (Org.). *Filosofia, Ação, Criação: Poética Pragmática em Movimento*. Salvador, Edufba.
- CODATO, Adriano e PERISSINOTTO, Renato (2001). O Estado como instituição. Uma leitura das "obras históricas" de Marx. *Crítica Marxista*, São Paulo, v.1, n. 13, p. 9-28.
- ENGELS, Friedrich (2012). Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã. *Germinal: Marxismo e Educação em Debate*, Salvador, v. 4, n. 2, p. 131-166.
- ERIBON, Didier (1995). *Michel Foucault y sus contemporáneos*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.
- FERNANDES, Luis (2000). *O Enigma do Socialismo Real – Um Balanço Crítico das Principais Teorias Marxistas e Ocidentais*. Rio de Janeiro, Mauad.
- FERRY, Luc & RENAUT, Alain (1988). *La Pensée 68: Essay sur l'anti-humanisme contemporain*. Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, Michel (2003). *Le pouvoir psychiatrique*, Cours au Collège de France (1973 - 1974). Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, Michel (1975). *Surveiller et Punir: Naissance de la Prison*. Paris, Gallimard.
- HABERMAS, Jürgen (2002). *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo, Martins Fontes.
- HAWTHORN, Geoffrey (1990). Practical Reason and Social Democracy: Reflections on Unger's *Passion and Politics*, In: Robin Lovin and Michael Perry (Orgs.), *Critique and Construction: a Symposium on Roberto Unger's Politics*. New York, Cambridge University Press.
- HEGEL, Georg (2010). *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. São Leopoldo, Editora Unisinos.
- HEGEL, Georg (1992). *Fenomenologia do Espírito*. Parte II. Petrópolis, Vozes.
- MARX, Karl (2012). Teses sobre Feuerbach. In: NETTO, José Paulo (Org.). *O Leitor de Marx*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

MARX, Karl (2013). *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo, Boitempo Editorial.

MERQUIOR, José Guilherme (1985). *Foucault ou o Nihilismo de Cátedra*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.

RORTY, Richard (1999). Unger, Castoriadis e o romance de um futuro nacional. In : RORTY, Richard. *Ensaio sobre Heidegger e outros : Escritos Filosóficos 2*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará.

TEIXEIRA, Carlos Sávio e MEDEIROS, Tiago (2022). A Igualdade como Problema, a Grandeza como Solução. Rio de Janeiro, *Revista IHGB*, 183 (489), mai/ago.

UNGER, Roberto Mangabeira (1987). *False Necessity. Anti- Necessitarian Social Theory in the Service of Radical Democracy*. Cambridge, Cambridge University Press.

UNGER, Roberto Mangabeira (1987b). *Social Theory - Its situation and Its Task*. Cambridge, Cambridge University Press.

UNGER, Roberto Mangabeira (1999). *Democracia Realizada. A Alternativa Progressista*. São Paulo, Boitempo Editorial.

UNGER, Roberto Mangabeira (2023). *O Que a Esquerda Deve Propor*. São Paulo, Leya.

Carlos Sávio Teixeira

Doutor em Ciência Política, professor associado do Departamento de Ciência Política da Universidade Federal Fluminense (UFF)

Tiago Medeiros Araújo

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), professor do Instituto Federal da Bahia