

Risco e Contingência

Franz Josef Brüseke*

Um clima de crise teórica espalhou-se desde o fim dos anos setenta, cujas causas uns detectaram na “incredulidade nas meta-narrativas” (Lyotard, 1979), outros na “crise do marxismo” (Althusser, 1977/1978), outros simplesmente na “mudança paradigmática”. Paralelamente foram constatados o “fim da história”, o “fim da utopia” e o “fim do comunismo” ao ponto de Robert Kurz exclamar: “nunca houve tanto fim!” (Fukuyama, 1992; Kurz, 1991) Estas afirmações, por vezes com uma existência passageira, por vezes em circulação até hoje, estão intimamente interligadas com eventos históricos das últimas três décadas. O mais marcante para as ciências sociais não foi o “colapso da modernização”, título do livro publicado em 1991 por Robert Kurz, mas o colapso da União Soviética, no mesmo ano. Já desde a publicação de Lyotard sobre a “condição pós-moderna”, em 1979, surgiram inúmeras publicações que levantaram, de uma forma ou de outra, a hipótese de que a formação sócio-histórica contemporânea não seria mais compreensível se ela fosse entendida exclusivamente enquanto sociedade moderna. Surgiu uma variedade de conceitos que tentaram transmitir a emergência de algo novo, algo tão radicalmente novo que legitimaria falar até de uma ruptura de época; como sugere a postulação da emergência de uma “pós-modernidade”.

As ciências exatas, que nunca foram tão exatas assim, contribuíram por sua vez para perturbar os “pesquisadores sociais”. Foram elas que convidaram a pensar o “caos determinístico” no âmbito sócio-econômico (Prigogine, 1984) ou propuseram imaginar a história como um “campo de acontecimentos” dentro de um espaço com “n” dimensões (Eigen, 1989 e 1978). Assim estimulada, a teoria social lembrava-se nos últimos anos de algumas das suas mais valiosas e, freqüentemente esquecidas, tradições. Assim, Bauman chamou em inúmeras publicações atenção para a “ambivalência” da própria modernidade; Maffesoli constata, se não festeja, as “vagabundagens pós-modernas” e resgata questões existenciais para a sociologia, e assim adiante.(Maffesoli, 1997/2001).

A “ruptura semântica” exigia novos conceitos para uma realidade transformada. Junto com a fala habermasiana, ainda cautelosa, da “nova intransparência”, surgiram as primeiras propostas

* **O autor:** Franz Josef Brüseke é dr.phil. pela Universidade de Münster, RFA; nascido em 1954, leciona sociologia na Universidade Federal de Santa Catarina; publicou na Alemanha os livros: *Blätter von unten* (em co-autoria com Grosse-Oetringhaus, Offenbach: Verlag Zweitausend, 1981) e *Chaos und Ordnung im Prozess der Industrialisierung* (Hamburg/Münster: LIT, 1991). Em língua portuguesa: *A Lógica da Decadência* (Belém: CEJUP, 1996), *Riqueza volátil* (em co-autoria com Armin Mathis e Daniel Chaves de Brito, Belém: CEJUP, 1997) e *A Técnica e os Riscos da Modernidade* (Florianópolis: EDUFSC, 2001), *Mística e Sociedade* (em co-autoria com Carlos Eduardo Sell), no prelo, (Paulinas, 2006), além de participar em várias coletâneas e publicar, em revistas especializadas, sobre a técnica moderna e suas relações com a sociedade contemporânea. Atualmente é pesquisador 1C do CNPQ e coordena o Núcleo de Pesquisa: Sociedade, Ciência e Técnica, na Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil. Homepage: www.socitec.pro.br

(Habermas, 1985/1987). Ulrich Beck conseguiu um grande sucesso editorial quando lançou o livro “a sociedade de risco” (Beck, 1986). Desde então, assistimos a um debate sobre o “risco” e a “sociologia do risco” (Luhmann, 1991), que expressa o espírito de incerteza da época.

O livro de Beck não foi até agora, apesar do seu grande sucesso editorial na Alemanha e em outros países, traduzido para a língua portuguesa. Apesar da dificuldade de acesso Ulrich Beck tornou-se também uma referência no Brasil, não por último devido à coletânea “Modernização Reflexiva”, de 1994, que une contribuições de Anthony Giddens, Scott Lash e do próprio Ulrich Beck (Beck, Giddens, Lash; 1994). Muitos pesquisadores usam hoje o termo “sociedade de risco” de forma corriqueira e descobrem riscos nos mais variados contextos. Nos parece que o já mencionado clima de crise e incerteza que precedeu e acompanhou o fim do comunismo soviético e o paralelo desenvolvimento tecnológico em escala global encontrou um público, também, teoricamente cada vez mais inseguro e ávido para abraçar novos paradigmas. Descobrir “riscos” como Beck ou perceber a situação histórica como “intransparente” como Habermas são somente sintomas de um estado de espírito caracterizado pela consciência da contingência da modernidade e pela crescente “incredulidade nas meta-narrativas” das quais Lyotard fala.

Assim, ganha maior plausibilidade a hipótese de que o curioso sucesso do conceito “sociedade de risco” deve-se mais a essas circunstâncias históricas e teóricas do que da força de convicção de uma teoria sociológica consistente sobre uma nova formação social. Não precisamos aqui discursar mais uma vez detalhadamente sobre a argumentação de Beck, já feito em outro lugar por nós (Brüseke, 2001) e por outros leitores de Beck. No contexto da nossa reflexão meramente conceitual sobre risco e contingência queremos brevemente lembrar das teses centrais de Beck, convidando em seguida para uma reflexão mais ampla.

As teses centrais sobre a sociedade de risco: Ulrich Beck

- A sociedade industrial torna-se uma sociedade cada vez mais saturada, mas, cheia de imponderações e efeitos não-intencionados.
- Existem riscos individuais e riscos globais. Riscos individuais existiam sempre, mas distinguem-se de forma radical dos riscos que a modernidade traz consigo. O mundo encontra-se hoje em uma disposição de perigo que expressa-se de forma exemplar na ameaça nuclear. A disposição de perigo atinge potencialmente todo mundo. O risco é global.
- A distribuição dos riscos é desigual.
- O risco que a civilização corre não possui evidência, surge aí a necessidade da reflexão científica sobre a modernização.
- A sociedade industrial entrou numa fase de *modernização reflexiva*, na qual ela tornou-se tema para si mesmo.
- Existe uma distinção entre a cientificização reflexiva e a cientificização simples. A cientificização reflexiva é a cientificização voltada a si mesmo. O conceito da modernização reflexiva abrange tanto a modernização refletida, não por último por movimentos sociais críticos da sociedade industrial-capitalista, como também da modernização da própria modernização.

- A invisibilidade imediata dos riscos da modernização, coloca os cientistas e políticos como intérpretes do perigo numa posição chave. Através deles um risco pode sofrer minimização ou dramatização, o risco é aberto para processos sociais de sua definição.
- Os riscos relativizam as posições de classe. Ricos e pobres, empresários e assalariados sofrem ou podem sofrer as consequências da poluição.
- Os riscos produzem também novas desigualdades internacionais. Elas são novas porque não correspondem necessariamente com as dicotomias antigas entre metrópole e periferia.

O que significa risco?

A palavra risco aparece hoje em praticamente qualquer contexto discursivo que quer alertar para consequências futuras negativas de uma variedade praticamente ilimitada de fenômenos e processos. Por isso, é mais do que oportuno nos lembrar de algumas conotações básicas do emprego da palavra risco enquanto conceito. Dispomos hoje sobre vários trabalhos científicos que nos anos que seguiram a publicação de Beck debruçaram-se sobre esta tarefa. Do lado de trabalhos exaustivos sobre o “risco” na modernidade como o de Bonss (Bonss, 1995), temos trabalhos mais teóricos como o de Niklas Luhmann (Luhmann, 1991) e Klaus Peter Japp (1996). Cabe a Luhmann o mérito de ter tentado uma primeira aproximação sistemática ao problema do “risco” no campo da sociologia, dedicando a ele o livro “A sociologia do risco” (Luhmann, 1991).

Luhmann reclama que a sociologia ainda não conseguiu oferecer mais do que observações do óbvio. Após chamar o conceito sociedade de risco de conceito de moda, ele dá mais uma vez uma prova do seu bom humor, e diz: “Como as outras disciplinas também a sociologia parece partir do pressuposto que os danos são danosos, que desvantagens devem preferencialmente ser evitadas e que isto vale ainda mais para danos que podem assumir extensões catastróficas. (...) Todavia não alcançamos com isso um conceito teórico e a pesquisa fica no estado da fascinação pelo horrível.” (Luhmann, 1990:140) Luhmann propõe uma distinção entre risco e perigo. Assim só devemos falar de riscos quando possíveis danos são consequências da própria decisão. Não obstante, seria mais adequado falar de perigos quando os meus danos ou perdas estão relacionados com causas fora do próprio controle.

A modernidade na sua fase atual não conhece mais um telos histórico, o futuro pode realizar este ou aquele projeto. Na medida em que a trajetória histórica se abre e se torna uma função das decisões individuais, assumem estas a responsabilidade também para possíveis fracassos e perdas. O risco de uma decisão pressupõe a consciência desses danos possíveis, assim como o cálculo da decisão de viajar de avião conta com a probabilidade de chegar sem acidente aéreo ao lugar do destino. Quando acontece um desastre, o que é improvável mas não impossível, o dano assumido torna-se algo real. Quem fuma, diz Luhmann, assume o risco de morrer de câncer, mas para os outros o câncer continua sendo um perigo. (Luhmann, 1990:148) Alguém que assume o risco de morrer atrás do volante do seu carro, o que é a possível consequência da decisão de andar em alta velocidade, representa um perigo para os pedestres e outros motoristas. Assim a mesma ação é um risco para um e um perigo para os outros. Percebemos como a operação de distinção de Luhmann entre risco e perigo, não pode evitar o fato de que os dois estão interligados. Todavia, a argumentação de Luhmann chama a atenção para algo essencial, que é a distinção entre um dano hipotético em consequência da própria ação consciente e o dano hipotético em consequência da ação dos outros, da natureza ou de outras causas fora do próprio controle.

Contingência e teoria social: Luhmann

<i>SOCITEC e-prints</i>	Florianópolis	v. 1	n. 2	p. 35-48	Jul-Dez. 2005
-------------------------	---------------	------	------	----------	---------------

Luhmann não se contenta com uma polêmica apenas sobre a “sociologia do risco”; já em 1992 ele chama atenção para a “contingência como valor próprio da sociedade moderna” (Luhmann, 1992). Com isso o autor abriu a sociologia dos anos 90 para um debate que, além de operar com um conceito antigo, cria uma nova sensibilidade teórica para imprevisibilidades e possibilidades surpreendentes no campo dos acontecimentos. Na verdade não é somente Luhmann que se dedica a questão da “contingência”; Richard Rorty, já em 1989, discursa em contextos da ciência literária e da filosofia sobre “contingência e ironia”, contribuindo para um ciclo de reflexões, que até hoje (2005) não perderam nada do seu vigor inicial (Rorty, 1989/1992). Muito pelo contrário podemos verificar um número crescente de pesquisadores tentando “explorar” o termo da contingência nas áreas mais diversas (Makropoulos, 1997 e 1999; Brüseke, 2002; Joas, 2004)

O senso comum confunde facilmente o conceito de contingência com o “acaso” ou com “algo imprevisto”. Esta compreensão da contingência deriva-se, também, do uso da expressão “contingências” para denominar, na fala cotidiana, os acontecimentos casuais que sempre atravessam as trajetórias planejadas. Na linha deste entendimento o administrador elabora “planos de contingência” para desenhar alternativas de ação em caso do surgimento de eventualidades que põem em cheque a execução dos planos empresariais. Assim, o “plano B” é uma resposta aos efeitos não-esperados e a qualquer tipo de emergência de novidades relevantes. (Chandler, 1962; Burns e Stalker, 1961; Lawrence e Lorsch, 1972)

Apesar do fato de a representação cotidiana das “contingências” e, também, o uso desta palavra nos “planos de contingência” tocarem no problema da contingência, temos que sublinhar com ênfase que *o conceito de contingência não significa simplesmente “acaso”, “imprevisto”, “inesperado”* ou algo deste gênero! É importante para alguém que se confronta pela primeira vez com a problemática manter essa constatação em mente para evitar um encaminhamento errôneo das suas reflexões logo na entrada. Se contingência significasse simplesmente acaso, seria melhor adotar logo esta palavra, em vez de introduzir um conceito novo.

O que, então, significa contingência? O conceito de contingência é usado na filosofia desde Aristóteles e na teologia por Tomás de Aquino (endechomenon, gr.; contingens, lat.) e mais recentemente na sociologia, nas obras de Talcott Parsons e o já citado Niklas Luhmann. A contingência denomina algo que não é necessário, nem impossível e fala desta maneira sobre a abertura fundamental da experiência humana no âmbito social. O conceito de contingência também se estende à percepção do mundo que depende de distinções (entre aquilo que está dentro do sistema e aquilo que está no seu ambiente); essas distinções podem ser feitas desta ou daquela maneira, são então “contingentes”. A necessidade da redução de complexidade deriva-se dessa abertura fundamental do agir e perceber humano. Sistemas sociais têm a função de reduzir a complexidade e controlar a contingência, possibilitando assim um agir direcionado e com sentido pelo ator social.

“Tudo é contingente que nem é necessário, nem impossível”.(Luhmann, 1992:96) Nesta definição o conceito de contingência é resultado de uma dupla negação, primeiro da necessidade e, segundo, da impossibilidade. Uma lógica bipolar, baseada no “ser” ou “não-ser”, tem com este conceito seus problemas. Precisamos aparentemente de um terceiro pólo, o da indefinição, para captar melhor a mensagem deste curioso conceito. Luhmann pergunta por isso com perspicácia: “Existe de todo uma teoria que pode manusear o conceito de contingência?” (Luhmann, 1992:98).

Para responder a esta pergunta ele introduz os conceitos de observação de primeira e de segunda ordem. Observações simples, chamadas de primeira ordem, usam diferenciações mas ainda não geram desta maneira, para o observador, a contingência. Somente as observações de segunda ordem, que são observações de observações, podem ver a contingência. Estas observações de

segunda ordem reduzem o campo da observação: exclusivamente o observar está sendo observado. Este procedimento significa, por um lado, uma redução de complexidade, abrindo-se por outro, a possibilidade de um aumento de complexidade no campo da observação da observação. Eu posso perguntar porque um observador observa exatamente esta e não uma outra coisa. Assim a observação observada torna-se contingente, pois ela é o que é, mas poderia ser uma outra. Através da observação do observador abre-se a possibilidade de aplicar a consciência da contingência, também, com intenção terapêutica ou sociológica. Quando um observador não vê algo que é evidente isto fica para ele na latência. A sua observação atribui a ele, ao observador de primeira ordem, a incapacidade de ver o que ele não pode ver.

Quando dois indivíduos entram em comunicação surge o problema da contingência dupla. Este problema resulta da dependência de cada indivíduo da ação (ou informação) contingente do outro. “Eu sei que você sabe e você sabe que eu sei.” Esta situação faz na interpretação de Luhmann da comunicação correta uma mera possibilidade ou até uma improbabilidade (Luhmann, 1992), facilmente verificável no momento do pênalti, quando jogador e goleiro tentam fazer seus cálculos de ação na base da dupla contingência. Em decorrência do aumento da complexidade das sociedades modernas, resultado da sua diferenciação funcional, crescem as opções de ação para cada indivíduo. Isso, por sua vez, resulta no aumento de experiências da contingência pelo ator social.

Risco e contingência

Um olhar mais geral sobre o uso do conceito de risco na literatura leva a conclusão que existem basicamente dois conceitos de risco. O primeiro, que podemos chamar conceito restrito de risco, segue a definição de risco de Luhmann, para quem podemos falar de risco, quando um ator sabe das conseqüências do seu agir e procede na consciência tanto do possível sucesso da sua ação como de possíveis danos. O segundo conceito, que podemos chamar de conceito amplo de risco, vai mais além e inclui aquilo que Luhmann chamaria de perigo. Assim falam estes autores sobre uma “zona de risco” quando se referem a regiões onde terremotos são, por causa da localização geográfica, freqüentes; ou se referem ao risco de uma guerra nuclear; ao risco de uma epidemia ou ao risco da desertificação em regiões com um uso excessivo do solo. Este conceito amplo quer alertar para a emergência de futuros eventos danosos para o homem, sejam elas conseqüências da sua ação individual, resultado não-intencionado da ação coletiva ou simplesmente fenômenos naturais com efeitos negativos para a sociedade.

Em termos operacionais, o conceito restrito, favorecido por Luhmann, é sem dúvida mais preciso. Não obstante, a aplicação do conceito amplo de risco ganhou, por causa do seu largo uso, uma importância que não podemos eliminar, simplesmente, no nível do combate conceitual. Avaliamos que a grande aceitação do conceito amplo de risco é resultado, exatamente, da crescente consciência da contingência, que se expressa *sui generis*, i.e., a consciência de contingência não se apresenta sob a denominação (“filosoficamente correta”) de contingência, mas sob outras formas lingüísticas. Neste sentido, a fala do risco é uma maneira de se comunicar sobre um campo de eventos contingentes. Esta categoria de eventos é sempre, para o homem, uma ameaça hipotética. Existem outros eventos avaliados como chances, sorte, benção, graça etc. que, apesar de ter a mesma estrutura contingente como o risco, ocultam facilmente seu caráter porque são vividas de forma positiva. O homem tem a compreensível inclinação de atribuir as “contingências positivas” ao seu próprio mérito e buscar a culpa para as “contingências negativas” fora da própria responsabilidade.

Entendendo o “risco” desta maneira, i.e., enquanto uma expressão moderna da consciência da contingência, está na hora de voltar na história para elucidar a consciência pré-moderna da contingência. Esta viagem para trás vai nos trazer, em determinado momento, de volta ao presente.

O Deus necessário e o *contingens*: Tomás de Aquino

O conceito de contingência existe desde Aristóteles (*endechomenon*). Não obstante, a consciência da contingência aumenta dramaticamente com a adoção da “dúvida metódica” pela filosofia ocidental. Descartes (1632) introduz e valoriza positivamente observações de segunda ordem, passo decisivo e marcante para os tempos modernos. Observações de segunda ordem são a especialidade dos críticos de qualquer gênero. Afinal: a crítica é somente possível quando feita neste segundo nível das observações. A crítica enquanto uma faceta do processo reflexivo como um todo, deve se tornar a paixão dos pensadores modernos. O intelectual, que nasce na Idade Média com a fundação das primeiras universidades, e o aumento da reflexividade da teologia cristã é o portador privilegiado da consciência da contingência. O intelectual é isso, também, quando não consegue se levantar à uma autoreflexão, à uma observação de terceira ordem, que revelaria a sua própria consciência crítica como contingente.

Parece logicamente impossível pensar o infinito nas circunferências do finito. Todavia parece possível, partindo de observações do finito, deduzir racionalmente à sua “existência”. Desta maneira apresenta Tomás de Aquino na Suma Teológica (1273) nada menos do que cinco vias que levam a conclusão necessária da “existência” de Deus. (As cinco vias são: 1. do movimento deduz-se a força última, imóvel; 2. das causas, chega-se a uma primeira causa, não-causada; 3. o possível existe, somente por que algo o faça existir; 4. dos variados graus de perfeição deduz-se a existência da perfeição e da verdade absoluta; 5. a regularidade nos fenômenos naturais é intencional; Deus é a inteligência primeira e ordenadora na raiz da finalidade das coisas). Estas vias, desenvolvidas na base das quatro „causas“ aristotélicas (*causa materialis, causa formalis, causa finalis e causa efficiens*) são, no fundo, todas argumentações que destacam a necessidade de Deus apontando o não-necessário, que pode ou não ser. As cinco “provas da existência de Deus” de Tomás podem ser vistas como somente cinco perspectivas de observação do mesmo fenômeno; essas perspectivas revelam diferentes modos de manifestação do contingente. (Thomas de Aquino diz “*Contingens est, quod potest esse et non esse*”; Sum. Th. I, 86, 3 c). Na compreensão de Tomás de Aquino, o contingente pressupõe o absoluto. Com outras palavras, a existência do condicionado exige a existência do incondicionado, i.e., Deus. É impossível que somente seres contingentes existam. O contingente pode ser causa de outro contingente, e assim por diante, mas a última *ratio* do ser contingente é o Ser que é por conta própria, é o “*ens a se*”, “*Sein aus sich*”, ou “Ser de si mesmo”, Deus.

Tomás de Aquino separa a necessidade absoluta do ser accidental. Assim seu conceito de contingência, nos relata o que é accidental, o que pode ser assim ou diferente, mas não abrange e inclui a necessidade. Esse entendimento ainda encontramos hoje, quando ouvimos referências às “contingências da vida cotidiana”. Ou quando alguns empregam a palavra contingência como se fosse um sinônimo da palavra acaso. Os entes contingentes, todavia, participam enquanto são no Ser absoluto. Tomás ainda “esquece”, como Heidegger diria, a “questão do Ser” e dissolve a possível ambiguidade da contingência dos Seres na dicotomia entre o finito e o infinito, o condicionado e o não-condicionado, o perfeito e o imperfeito. Não obstante aparece na curiosa problemática da trindade, já em Tomás de Aquino, a estrutura paradoxal da contingência. Sendo “Um em três” o Deus absoluto torna-se “carne” e participa, iluminado pelo espírito santo, nas amarguras da vida, humana e finita. Pensando radicalmente a idéia do Deus cristão podemos até descobrir que este, somente quando “desce” ao nível do singular, quando se esgota num projeto singular e finito, mostra que é absoluto até na sua dedicação radical ao relativo. O absoluto não seria absoluto se este não tivesse a possibilidade de se manifestar, quando quiser, no relativo. Colocando dessa maneira (e com o devido respeito) Tomás de Aquino de cabeça para baixo, reinserrimos a necessidade (o fundamento) naquilo que é.

O conceito de contingência, que nós favorecemos, lembra da estrutura paradoxal presente na doutrina da trindade. O emprego do conceito contingência, hoje, somente faz sentido quando carrega dentro do seu significado acidental aquilo que é necessário. Somente da simultânea presença de estruturas necessárias e eventos e qualidades acidentais ganha este conceito força e sua razão de ser. A definição da contingência empregado por nós, neste sentido, seria: “Algo é necessariamente como é, mas também, poderia ser diferente.”

O conceito de necessidade atual, acompanhou a revolução paradigmática do século XX. Primeiro, constatou que as leis científicas da mecânica de Newton valem para espaços, tempos e grandezas “médias”, mas estão sendo relativizadas quando se trata do extremamente grande (o universo) e o extremamente pequeno (a subestrutura do átomo). Também passamos pela revolução termodinâmica que (no mínimo) introduziu de forma convincente o conceito da “irreversibilidade”, já nos anos sessenta do século XIX, o que contrasta com a reversibilidade e congruência temporal na física clássica. O que, todavia, transformou a nossa percepção de estruturas e processos necessárias são alguns paradigmas vinculados com os nomes de Einstein, Max Planck e Heisenberg. A relatividade, os pulos quânticos e as relações de incerteza tornam muitos fenômenos físicos antinômicos e paradoxais. Com isso apresenta-se o Ser numa perspectiva radicalmente diferente. Uma perspectiva não somente nova para a física mas, também, para a filosofia, que encontrou em Heidegger o pensador do “segredo do Ser”.

Em suma: o conceito de necessidade que propomos integrar no conceito contemporâneo de contingência, não é mais uma grandeza “meta-física” de outrora. Quem, todavia, quer vincular a idéia de “necessidade” com a idéia de Deus, deveria ir além de Tomás de Aquino e resgatar as fontes da teologia (mística) de um Mestre Eckart, de Bernardo de Claraval e de um João da Cruz entre muitos outros. Aqui se apresenta já no contexto “teo-lógico” o absoluto como o paradoxo. Quem busca a gestão de riscos deveria, então, saber que este projeto não pode escapar das antinomias e instabilidades contidas no próprio Ser que é necessariamente como é, mas, também, poderia ser diferente, exatamente no momento em que nós menos esperamos.

Crítica do conceito de contingência de Rorty

Rorty, como muitos outros contemporâneos, se apropria do conceito de contingência transpondo-o para um plano anti-metafísico, reduzindo desta maneira seu teor. O que queremos dizer com isso? O “*contingens*” não é entendível, em Tomás de Aquino e toda teologia e filosofia até Nietzsche, se o separamos do seu oposto, do totalmente incondicionado, que é Deus. Deus é a necessidade absoluta, sem nenhuma razão de ser, fora de si (“Eu sou quem eu sou!”). O “*contingens*” é o dependente, o criado e o acidental, que pode ser ou não. A última causa, pela qual algo pode ser ou não, ou porque algo é assim e não diferente, está fora do alcance da razão humana (“Os caminhos do Senhor são insondáveis.”) O “*contingens*” é “acidental”, mas segurado pela vontade de Deus, que lhe dá sentido; também se este for incompreensível. Grandes infortúnios que castigam o homem, aparecem assim em uma outra luz; a doença incurável ou a perda súbita da vida (num “acidente”) podem ser suportadas como “provação”, ser aceitadas como “castigo” e “penitência” ou fazem transparecer de forma enigmática, na mística da dor, o divino (Brüseke, 2004).

O *contingens*, sem o seu oposto, não faz sentido, é um conceito pela metade, amputado do seu sentido mais profundo. Todavia tentamos pensar, em tempos modernos, sem recorrer a categorias metafísicas. Este empreendimento leva em muitos casos à uma transposição de categorias metafísicas para um plano laicizado, já apontado por Carl Schmitt no âmbito da ciência política, e conduz frequentemente a um emprego de categorias “tradicionais” sem informar sua origem.

Silenciando a genealogia meta-física dos conceitos, e de muitos dos nossos valores, esta transposição aproveita, não obstante, seu poder de convicção.

O *contingens*, sem sua dimensão necessária, só pode nos informar sobre eventos desprovidos de sentido. A contingência separada do seu fundamento aparece como o radicalmente gratuito na literatura e filosofia do século XX. Desde Franz Kafka à Albert Camus e o jovem Jean-Paul Sartre, além de muitos outros, vai a corrente daqueles que sabiam que até a própria vida é, mas também poderia não ser. O *contingens* sem o seu sentido oculto, transforma-se (com certa necessidade) no “absurdo”; o evento possível e surpreendente no “acaso”; a possível emergência de uma perda, no “risco”.

Quem quer falar sobre o acaso deveria usar este termo mesmo: “acaso”. Não faz nenhum sentido substituir “acaso” pela “contingência”, sem empobrecer este conceito. Sua riqueza deriva-se exatamente da sua relação simultânea, tensa e por vezes enigmática, com a necessidade e a possibilidade. É difícil manter hoje a argumentação de Tomás de Aquino fora de contextos teológicos, não obstante, podemos conservar a estrutura básica do seu entendimento da contingência, sem exigir de nós mesmos um *sacrificium intellectum*.

Se queremos fazer uma referência ao necessário e possível ao mesmo tempo “contingência” somente pode significar: algo é necessariamente como é, mas também, poderia ser diferente. Sem a insistência na necessidade seria inexplicável o sucesso da ciência moderna e da técnica moderna. A ciência (exata) refere-se a regularidades contidas no próprio Ser, apresenta-as na forma de leis científicas e abre o caminho à sua manipulação técnica.

A exploração da contingência

A sociedade industrial explora a contingência. Explora na base dos conhecimentos científicos daquilo que é possível. A grande metáfora da contingência é “o plástico” que demonstra a plasticidade daquilo que é. Ser “plástico” significa ser cientificamente transparente e acessível as manipulações técnicas. O “plástico” é a realização de uma possibilidade; o plástico é uma possibilidade que emerge de estruturas determinadas por padrões que seguem suficientemente regras causais. A contingência é então muito mais do que o acaso, a aleatoriedade ou o risco que o indivíduo corre, quando se encontra com um perigo inesperado. A contingência “abraça” estes conceitos e faz deles somente um aspecto de uma realidade “plástica”, determinada e livre, no mesmo (!) momento.

É conhecido que, em comparação com outros mamíferos, o homem é pobre de instintos. Essa deficiência obriga a criança humana a adquirir estratégias de sobrevivência (táticas de vida, diria Oswald Spengler) culturalmente, através da imitação e da educação pelos adultos (Spengler, 1931). A fraca determinação do comportamento humano pelos instintos significa também, usando um linguajar mais filosófico, que o homem “nasce livre”. Essa “liberdade” é desde cedo um desafio, pois cada indivíduo confronta-se com a possibilidade do fracasso dos seus esforços de assimilar as estratégias de sobrevivência, com sucesso. Também não parece sempre claro que as práticas tradicionais são as mais indicadas em qualquer situação. Infância e juventude são, em maior ou menor intensidade, o palco da contestação das regras herdadas. O mundo em permanente transformação não permite a fixação da ação daquele que quer sobreviver, também, em contextos mudados. A resposta à mudança externa é a inovação da tática de vida e os exemplares juvenis das espécies tendem a “brincar” com as possibilidades abertas. “Brincando com o fogo” descobriu o homem sua utilidade, e garantiu sua sobrevivência em áreas atingidas por choques climáticos. A fraca determinação instintiva do ser humano fez da “raça humana” a ponta de uma variação evolutiva da vida orgânica capaz de penetrar os mais diversos espaços. O homem é o Ser que possui

entre os Seres a mais íntima ligação com a possibilidade de poder ser diferente, de poder viver diferente. A diferenciação das suas táticas e estilos de vida nasce da sua incapacidade de se entregar plenamente a uma determinação biológica, característica para todas as outras espécies. O homem fez da contingência sua vida ou devemos dizer o contrário: a vida fez do homem o guardião engenhoso da contingência?

O Ser é contingente

O conceito de contingência é ambíguo, fala por um lado da necessidade e por outro da possibilidade. Importante lembrar, mais uma vez, que fala *ao mesmo tempo* da necessidade e da possibilidade. Na passagem para os tempos modernos, podemos observar a exploração cada vez mais sistemática do lado necessário do Ser. O que entendemos hoje como ciência é um conjunto de conhecimentos sobre regularidades tanto morfológicas como processuais. Essas regularidades fascinaram os primeiros cientistas cujos novos conhecimentos abriram o caminho para as primeiras experiências científicas, pois o Ser, na medida em que segue suficientemente regras causais, é conhecível e manipulável. Os grandes sucessos da tecno-ciência na revolução industrial têm aí a sua base.

Não obstante, nunca deixou o Ser sua qualidade ser *plenamente* contingente - e não somente necessário - e lembra, quando o homem menos espera, do seu caráter aberto. Esta “abertura” do Ser não desmente as chamadas leis da natureza que, todavia, sofrem uma reinterpretação que limita a sua validade a determinados distritos de realidade (Heisenberg, 1939/1989). Da perspectiva de hoje podemos observar, nas primeiras décadas do século XX, uma convergência do pensamento vanguardista tanto do campo da física como da filosofia; convergência que também se expressa em inúmeras produções literárias e artísticas e se refere a um novo entendimento do Ser (e de ser). Einstein, Planck e Heisenberg expressam essa ruptura semântica com os meios da física, enquanto Heidegger e Sartre empregam os instrumentos discursivos da filosofia para nos dizer que o Ser não tem fundamento. “*Sein bleibt als Sein grund-los*”. (Heidegger, 1957/1992: 185)

Heidegger apresenta o homem, em *Ser e Tempo*, como lançado para dentro do mundo. Sendo, o homem está “aí”, “no mundo”, “com os outros”, “fatural”, “histórico” e “preocupado” porque está condenado a existir sabendo da sua temporalidade (o que inclui a consciência da possibilidade da própria morte em qualquer instante) e das suas condições existenciais circunstanciais e limitadas (Heidegger, 1927). O Ser-aí é sem poder ter escolhido estar aí. Não há condenação mais dramática do que essa à própria existência, temática bastante explorada na obra literária de Sartre. Heidegger, muito antes de Sartre apresenta a existência do self enquanto “possibilidade necessária” dizendo: “Dasein ist je seine Möglichkeit ...” (SuZ, 42) [“O Ser-ai é sempre a sua possibilidade”].] “Und weil Dasein wesentlich je seine Möglichkeit ist, kann dieses Seiende in seinem Sein sich selbst wählen, gewinnen, es kann sich verlieren, bzw. nie und nur scheinbar gewinnen.. “ SuZ, 42) [“E é porque o ser-aí é sempre essencialmente sua possibilidade que ele *pode*, em seu ser, isto é, sendo, ‘escolher-se’, ganhar-se ou perder-se ou ainda nunca ganhar-se ou só ganhar-se ‘aparentemente’.” (Heidegger, 1927/1989:78)] Critério para a escolha do ganho ou da perda é a categoria da autenticidade, que funciona como um redutor de complexidade, ou um meio da *Möglichkeitsbändigung* (domesticação das possibilidades; Makropoulos,1990) no mar das livres escolhas entre perdas e ganhos. No entanto, o que nos interessa mais neste momento é que a ontologia fundamental de Heidegger, e em seguida toda filosofia e literatura existencialista, apresenta o *Self* como um ser que é a sua própria possibilidade. *Ser* a minha possibilidade não quer dizer o mesmo como *ter* uma possibilidade. Quando *tenho* uma possibilidade, fica ela, assim dizer, fora de mim e eu posso realizar ela ou não. No entanto, quando *sou* a minha possibilidade, ganha ela um fundamento necessário, que todavia está aberto, porque está permeado por possibilidades a serem escolhidas, ou não. Sartre cunhou esta compreensão da existência humana na conhecida

fórmula: “O homem é condenado a ser livre.” (Sartre) Usando uma contradição em si, pois a liberdade não pode se derivar de uma condenação, fala Sartre daquilo que é caro, também, para Heidegger, i.e., a descrição do homem como um ser contingente.

Padrões de possibilidade

A afirmação “tudo é possível” tem mais a função de despertar a nossa mente para a variedade de trajetórias e estados possíveis do que expressar adequadamente o campo dos acontecimentos. Na verdade não é “tudo” que é possível, mas é possível muito mais do que a mente comum acha que seja. A possibilidade, também, não cai do céu como um meteorito cai no nosso jardim, apesar de surpreender o sujeito que foi atingido por ele. A surpresa cria freqüentemente a impressão da completa falta de regras, que todavia, não deixam de existir para determinados distritos da realidade. Devemos nos lembrar que a existência de regularidades do comportamento das coisas faz com que elas sejam passíveis às manipulações técnicas e *insights* científicos.

Nem tudo é possível, mas muito mais do que nós comumente imaginamos. Sabemos, na verdade, muito pouco sobre o possível. Este conhecimento incipiente leva-nos às vezes a esperar demais, e às vezes a esperar de menos ou, em outros momentos, esperar coisas impróprias. Às vezes, esperamos do campo político a realização de possibilidades e expressamos esta esperança em utopias políticas. Mas a contingência do campo histórico não é “*u topos*”, nenhum lugar. O lugar da historia humana é limitada temporalmente e, também, fisicamente; é limitado em qualquer uma das suas dimensões culturais, econômicas e sociais, não obstante, continua sendo um campo aberto. Estudos sobre as nossas possibilidades (reais) distinguem-se nitidamente de utopias políticas, porque elas trabalham com probabilidades ou padrões de possibilidades e não partem do desejo, que é um potente gerador de fantasias prazerosas. Fantasias são uma expressão dos padrões de possibilidades da nossa mente, no entanto, não constam no arsenal das possibilidades da realidade social.

Em outras áreas podemos observar, nos últimos tempos, grandes avanços referente à percepção de padrões de possibilidades, relevantes para a sociedade. Assim, depois de uma fase meramente reativa, quando se tratava de catástrofes, surgem cada ano mais estudos sobre as causas delas, para chegar a um mínimo de planejamento e ação preventiva. Neste contexto ganhou o conceito ampliado de risco (veja início deste texto) bastante relevância, porque permite trabalhar com cenários catastróficos dentro dos padrões de possibilidades de cada caso. Estudos sobre riscos, são estudos sobre um determinado campo de eventos onde estão em jogo perdas indesejadas. A contingência do Ser permite que possamos cercar estes riscos com meios probabilísticos, permite que possamos trilhar outros caminhos do que os mais arriscados. A possibilidade, no entanto, não deve ser confundida com a probabilidade; como a probabilidade, também, não é um sinônimo da contingência.

O pensamento probabilístico é útil para descrever o comportamento de grandes conjuntos. A taxa de mortalidade por faixa etária, por exemplo, informa a seguradora sobre o “tempo de vida residual” (*Restlebenszeit*) do segurado. Para ele mesmo dizem estes dados relativamente pouco, pois “a morte está à espreita debaixo de tudo” (Malcolm Lowry, 1947/1981:266); do ponto de vista do indivíduo a “expectativa de vida” de morrer tem uma probabilidade de 100%; e até a consumação deste fato inevitável ele vive com a consciência do risco de uma morte súbita à qualquer hora. Do ponto de vista do indivíduo a probabilidade não expressa a realidade individualmente vivida. Não obstante, ela alimenta a consciência do risco (ou da chance) com informações (ou expectativas) dentro dos padrões de possibilidades de um organismo vivo. O possível é o companheiro fiel do necessário, lembrando o indivíduo da sua presença quando acha oportuno.

Para finalizar ...

<i>SOCITEC e-prints</i>	Florianópolis	v. 1	n. 2	p. 35-48	Jul-Dez. 2005
-------------------------	---------------	------	------	----------	---------------

Falar da contingência não pode significar que o mundo está a disposição plena do homem. Muito pelo contrário, remete exatamente a contingência àquilo que Martin Heidegger chamou o segredo do Ser. As manifestações variadas do Ser fazem esquecer que o Ser destes Seres escapa de um acesso científico e técnico pleno. A perspectiva da ciência e da técnica é sempre científica e técnica; nós não podemos observar o que não podemos observar, diria Luhmann e Heidegger introduz o conceito do desocultamento técnico para caracterizar o acesso específico e reduzido da técnica moderna àquilo que é. (Brüseke, 2000; Brüseke, 2001)

Enquanto conceito parece a contingência ser um conceito impossível, porque viola a lei da lógica aristotélica que expulsa a contradição e exige identidade. Algo é ou não é; nunca pode ser e não ser ao mesmo tempo. Por isso a lógica formal tem com a contingência seus problemas. Quem quer compreender o que a constatação da contingência do Ser significa vai, em devido momento, tomar uma atitude mais contemplativa onde ele se abre para aquilo que está aberto. A viagem na direção do aberto do Ser deixa, a partir de um dado momento, a linguagem científica para trás ...

A nossa referência a Tomas de Aquino e sua leitura “às avessas” pode nos ajudar recuperar o sentido do contingente: que é contingente devido ao seu condicionamento pelo incondicionado. Integrando o incondicionado no condicionado, como nos sugere a fala de Heidegger do aberto do Ser, descobrimos além do horizonte plástico da consciência moderna algo que tínhamos esquecido. A bifurcação entre o plástico e o aberto do Ser é o lugar onde nos encontramos; tomar o caminho certo é uma chance, perdê-lo é, assim dizer, um risco.

Bibliografia

Althusser, Louis (1977/1978): *Enfin la crise du Marxisme*, in: *II Manifesto* (org.): *Pouvoir et opposition dans les sociétés postrevolutionnaires*, Paris: Le Seuil, p. 242-253.

Aquino, Tomás de (1996) *Tomás de Aquino*. Os Pensadores. Bauru: Nova Cultural

Bauman, Zigmunt (1999). *Modernidade e Ambivalência*. Rio de Janeiro, Ed. Zahar.

Beck, Ulrich (1986) *Risikogesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp

Beck, Ulrich; Giddens, Anthony; Lash, Scott (1994) *Reflexive Modernization - Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Stanford: Stanford University Press

Bloom, Harold (1973) *Anxiety of Influence*. New York: Oxford University Press

Brüseke, Franz Josef (2001) *A técnica e os riscos da modernidade*. Florianópolis: EdUfsc

Brüseke, Franz Josef (2002) *A descoberta da contingência pela teoria social*. Em: *Sociedade e Estado*, v.17,n.2, jul/dez 2002, pp. 283-308

Bonss, Wolfgang (1995) *Vom Risiko. Unsicherheit und Ungewissheit in der Moderne*. Hamburger Edition: Hamburg

Burns, T.; Stalker, G.M. (1961) *The Management of Innovation*. London: Tavistok

Chandler, A. D., Jr. *Strategy and Structure: Chapters in the History of American Industrial Enterprise*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1962.

Davidson, Donald (1986) *Wahrheit und Interpretation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp

Derrida, Jacques (1972) *Schrift und Differenz*. Frankfurt: Suhrkamp.

Fukuyama, Francis (1992) *The End of History and the Last Man*. London: Penguin

Giddens, Anthony (1991) *As Consequências da Modernidade*. São Paulo: Editora UNESP.

Gorz, André (1980) *Adieux au prolétariat. Au dela du socialismo*. Paris: Editions Galilée.

Habermas, Jürgen (1985/1990). *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa, Ed. Dom Quixote.

Habermas, Jürgen (2001/2002) *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt: Suhrkamp

Heidegger, Martin (1927/1993) *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag: Tübingen (citado como SuZ)

Heidegger, Martin (1957/1992) *Der Satz vom Grund*. Stuttgart: Neske

Heidegger, Martin (1961) *Nietzsche, 2.vls.* Stuttgart: Neske

Heisenberg, Werner (1939/1989) *Ordnung der Wirklichkeit*. München: Piper

Hoffmann, Arnd (2005): *Zufall und Kontingenz in der Geschichtstheorie. Mit zwei Studien zu Theorie und Praxis der Sozialgeschichte*. ISBN 3-465-03369-8. Studien zur europäischen Rechtsgeschichte vol. 184

Joas, Hans (2004). *Kontingenzbewußtsein. Der Erste Weltkrieg und der Bruch im Zeitbewußtsein der Moderne*, in: Petra Ernst/Sabine Haring/Werner Suppanz (Hg.), *Aggression und Katharsis. Der Erste Weltkrieg im Diskurs der Moderne*. Wien 2004, S. 43-56

Klepper, Beate (2003) *Gnade und Erziehung Historisch-systematische Untersuchungen zu einer pädagogischen Kontingenzbewältigungsstrategie*. ISBN 3-89913-309-9 Erziehung, Schule, Gesellschaft Band 29

Koselleck, Reinhart (1979). *Vergangene Zukunft*. Frankfurt: Suhrkamp

Kurz, Robert (1991) *Der Kollaps der Modernisierung*. Frankfurt: Eichborn Verlag

Lawrence, Paul R.; Lorsch, Jay W. (1972) *O desenvolvimento de organizações: diagnóstico e ação*. São Paulo: Edgard Blücher.

Lowry, Malcolm (1947/1981) *Unter dem Vulkan*. Hamburg:Rowohlt (1.ed. ingl. *Ibd., Under the volcano*. Reynal and Hitchcock)

Lisk, M.Th. (2000) *Fülleprinzip oder echter Indeterminismus? Zu Thomas' Begriff der Kontingenz*, in: *Disputatio Philosophica* 1 (2000), S. 105-124

Luhmann, Niklas (1991) *Soziologie des Risikos*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.

Luhmann, Niklas (1992) *A improbabilidade da comunicação*. Veja passagens

Luhmann, Niklas (1992/1997). *Observaciones de la modernidad. Racionalidad y contingencia en la sociedad moderna*. Barcelona, Ed. Paidós.

Lyotard, Françoise (1979/1986). *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olímpio

Maffesoli, Michel (1997/2001) *Sobre o Nomadismo. Vagabundagens pós-modernas*. Editora Record: Rio de Janeiro, São Paulo.

Makropoulos, Michael (1990). *Möglichkeitenbändigungen. Disziplin und Versicherung als Konzepte zur sozialen Steuerung von Kontingenz*. In: *Soziale Welt*, 41, p. 407-423.

Makropoulos, Michael (1997). *Modernität und Kontingenz*. München: Fink

Makropoulos, Michael (1998). *Modernität als Kontingenzkultur*. Konturen eines Konzepts. In: Gerhart von Graevenitz / Odo Marquard (Hg.), *Kontingenz (Poetik und Hermeneutik, 17)*, München, Fink, p. 55-79.

Makropoulos, Michael. *Historische Kontingenz und soziale Optimierung*. In: Rüdiger Bubner; Walter Mesch (orgs.). *Die Weltgeschichte - das Weltgericht?* (Akten des Internationalen Hegel-Kongresses 1999), Stuttgart: Klett-Cotta 2000, p. 77-92

Makropoulos, Michael. *Kontingenz und Selbstungewißheit. Bemerkungen zu zwei Charakteristika moderner Gesellschaften*. In: Gesa Dane et al. (Hg.), *Anschlüsse - Versuche nach Michel Foucault*, Tübingen, edition diskord 1985, p. 17-26.

Perler, Dominik (1988) "*Notwendigkeit und Kontingenz. Das Problem der 'futura contingencia' bei Wilhelm von Ockham*", in: *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert. In memoriam Konstanty Michalski (1879-1947)*, hrsg. von O. Pluta, Amsterdam: Grüner 1988, 39-65

Rorty, Richard (1989/1992) *Contingência, Ironia e Solidariedade*. Lisboa: Editorial Presença

Schäfer, Alfred; Wimme, Michael (orgs.). *Tradition und Kontingenz*.

Sloterdijk, Peter (1983). *Kritik der zynischen Vernunft*. 2 vols.; Frankfurt: Suhrkamp.

Sloterdijk, Peter (1999/2000) *Regras para o Parque Humano*. São Paulo: Estação Liberdade

Söder, J. (1999) *Kontingenz und Wissen: Die Lehre von den futura contingencia bei Johannes Duns Scotus*. *Theologie und Philosophie* 74 (1999):426–9

Spengler, Oswald (1931/1993). *O Homem e a Técnica*. Lisboa: Guimarães Editores.

Wetz, Franz Josef (1998) *Kontingenz der Welt – Ein Anachronismus?*, in: O. Marquard/ G. v. Graevenitz (Hrsg.), *Poetik und Hermeneutik XVII: Kontingenz*, München/Paderborn 1998, p. 81-106