

CONTINGÊNCIA: A SENSIBILIDADE DO POSSÍVEL

Franz Josef Brüseke¹

RESUMO: Há aproximadamente duas décadas assistimos, frequentemente alimentado pelo desejo de oferecer novos paradigmas para as ciências em geral e para as ciências sociais em especial uma discussão sobre a afirmação que “algo é como é, mas, também, poderia ser diferente”. Esta constatação - que pode soar para alguém não familiarizado com o assunto mais do que banal - sintetiza, todavia, o significado do conceito de contingência. A discussão sobre este conceito se sobrepõe cada vez mais aos apaixonados debates sobre o caos determinístico, a ambivalência, a hibridez, a não-causalidade, a não-linearidade, as turbulências, a estoquástica, a emergência, o acontecimento, a aleatoriedade, o risco etc. Assim o conceito de contingência parece ter força suficiente - com sua larga aceitação entre aqueles que participam nas discussões epistemológicas - para ser considerado a chave para um desfecho paradoxal da crise paradigmática mais recente. Sem poder contribuir para este desfecho queremos neste modesto texto apresentar a contingência, seguindo uma formulação de Robert Musil, como *a sensibilidade do possível*.

Palavras Chave: Contingência. Possibilidade. Modernidade. Teoria Social.

ABSTRACT: About two decades ago, we witnessed, often fueled by the desire to offer new paradigms for science in general and the social sciences in particular, a discussion about that "something is as it is, but also could be different." This finding - that may sound to someone not familiar with the subject more than trivial - synthesizes, however, the meaning of the concept of contingency. The debate of this concept overlaps with increasingly passionate debates about the deterministic chaos, ambivalence, hybridity, non-causality, non-linearity, the turbulence, the stochastic, the emergency, the event, the randomness, the risk and so on. Thus, the concept of contingency seems to have enough power - with its wide acceptance among those participating in the epistemological discussions - considered to be the key to a paradoxical outcome of the latest paradigmatic crisis. Without being able to contribute to this outcome, we want to present in this text the concept of contingency, according to the thoughts of Robert Musil, in the sentence “possible sensibility”.

Key-words: Contingency. Possibility. Modernity. Social Theory.

¹ Dr. em Sociologia pela Westfälische Wilhelms Universität Münster. Universidade Federal de Sergipe. E-mail: bruseke@gmail.com

INTRODUÇÃO

Nem tudo é possível. O possível, também quando não acontece, segue padrões. Assim é possível que um homem nade no mar como uma baleia, no entanto, é impossível que uma baleia dê uma palestra sobre a contingência. Na verdade, não é somente a possibilidade que deve atrair a atenção, mas, de igual modo, a sua vinculação – por vezes misteriosa – com o necessário. O significado pleno do conceito de contingência sempre integra ambos: necessidade e possibilidade. A condenação de uma baleia à sua existência no mar e a impossibilidade de uma carreira sua como palestrante é plenamente contingente! A necessidade pensada junto com a possibilidade é tão contingente como qualquer decisão num campo de batalha, que tenta aproveitar uma súbita possibilidade tática. Isso seja dito para corrigir o desentendimento corriqueiro, que confunde a contingência com o acaso, o arbitrário ou as possibilidades supostamente ilimitadas. Não obstante, temos que admitir: é possível pensar que tudo é possível. Podemos até pensar: Outro mundo é possível! – e imaginar a solução dos problemas humanos e ecológicos no futuro. Podemos elaborar mais uma utopia social e imaginar sua realização. Esta radicalização das possibilidades do nosso pensamento pode nos agradar e satisfazer o nosso desejo de garantir a felicidade de todos.

Outros, todavia, se assustam quando escutam: Outro mundo é possível! Assustam-se porque pensam nas possibilidades negativas deste mundo. Imaginam a sua transformação em uma terra devastada por guerras e epidemias. Imaginam como o outro deste mundo um deserto ecológico onde alguns exemplares restantes da espécie humana vagueiam pelas ruínas da nossa civilização. As possibilidades positivas e negativas que surgem como imagens fortes na nossa mente existem e nós temos dificuldades de diferenciar entre possibilidades, produtos meramente da nossa imaginação, e as possibilidades com algum nexos com a realidade. Alguns, de fato, podem exagerar demasiado quando mergulham no mar do possível e se confrontam com a contingência ilimitada e não mais domesticável.

Acaso e contingência não têm o mesmo significado. O acaso é possível porque o campo onde ele acontece é contingente. Ou como nos diz Hoffmann: “A contingência é (...) a condição da possibilidade do acaso na forma da coincidência. O acaso é uma realização da contingência.” (Hoffmann, 2005:65) O acaso evidencia a contingência sem permitir que reduzamos a contingência a ele. De certa forma, o acaso é uma surpresa para aquele que não contou com ele. Visto de outra maneira, ele pode ser o cruzamento de dois caminhos completamente determinados, como os percursos de um automóvel e de um pedestre numa esquina sem semáforo. Apesar de ser algo acidental, este trágico evento contém duas necessidades, que se expressam na trajetória percorrida entre o ponto de partida e o objetivo do pedestre e do motorista. O comportamento racional dos dois atores, contando com uma

gama de pré-condições da própria ação e se movendo sem desvios e perda de tempo na direção do objetivo premeditado, conta com as necessidades determinadas pelo caminho para se esbarrar com a coincidência de dois movimentos conflitantes. Estes movimentos, todavia, obedecem à mesma lógica e expressam a racionalidade de chegar a um determinado fim. Desta maneira o acaso não deixa de ser surpreendente, mas não desqualifica a validade das determinações e necessidades. A contingência nos fala exatamente do necessário e do possível ao mesmo tempo.

Também, o campo de ação dos atores é contingente (Palonen, 1998). Este fato dificulta enormemente as pretensões de uma sociologia que parte da compreensão da ação social a partir da intenção do ator. Como vou entender a colisão entre pedestre e automóvel se eu sei que o pedestre queria entregar um buquê de flores na casa da sua mãe e o motorista buscar seus filhos da escola? O sentido visado que cada um dos atores atribui à sua ação ilumina as ações até o momento do infeliz encontro; a partir daí entrega a sociologia compreensiva a sua competência e busca suporte na construção de tipos ideais. Estes, por sua vez, contam com a probabilidade da sua validez e atribuem os acidentes às irregularidades da realidade, que deveriam metodologicamente ser negligenciadas (Weber, [1922] 1991). A racionalidade de fins, que domina cada vez mais as pretensões dos indivíduos, começa, na visão de Max Weber, a tecer uma rede densa que envolve toda a sociedade. Esta desenvolve, depois de ter conjugado ciência, técnica e empresa capitalista, a tendência de uma racionalização contínua e crescente. Já meio século antes desta abordagem, ouvimos de Marx e muitos dos seus contemporâneos algo semelhante. Uma força misteriosa (porque na sua virulência não explicada) faria que as forças produtivas crescessem e impulsionassem a sociedade, através de crises econômicas e políticas, na direção de uma sociedade razoável.

Na medida em que o processo da modernização das sociedades européias se apresentou, no decorrer do século XX, como uma sequência de acidentes, perderam tanto as filosofias do progresso, praticamente hegemônicas no século XIX, como a tese da racionalização contínua e crescente, a sua força sedutora (Makropoulus, 1997; Kosellek, 1995; Holzinger, 2006 e 2007). A reflexão sobre a própria modernidade aumentou a percepção de que ela contém elementos que podem levar a este ou aquele resultado (Almeida-Filho e Coutinho, 2007). Na muito citada exclamação da Rosa Luxemburg, a saber, “socialismo ou barbárie!”, podemos verificar a eclosão da crise do determinismo marxista nos anos da primeira guerra mundial. Quem apresenta cenários alternativos para o futuro da humanidade, socialismo ou barbárie, perdeu seguramente sua fé na determinação deste por leis históricas. A consciência da contingência começou a contaminar a ortodoxia marxista e fortaleceu uma filosofia da ação que deveria garantir o que as leis históricas não mais asseguravam. O ativismo russo decidiu a realizar a idéia de uma sociedade igualitária a todo

custo, substituiu, conseqüentemente, o quietismo e passivismo socialdemocrata, confiante no trabalho silencioso das leis econômicas a seu favor (Groh, 1973).

Pois, a perda do fundamento histórico e a insistência no objetivo futuro, leva com certa necessidade à valorização do ato decisivo presente que se sustenta por si só. Encontramos o *pathos* da decisão e da ação não somente nas pregações bolchevistas, mas também na literatura e filosofia entre as grandes guerras, na “vontade do poder” dos nacional-socialistas, na “vontade de viver” *hic et nunc* de certos adeptos da filosofia de uma vida, que valorizava o agora em detrimento de um futuro incerto. Sem mandamento histórico e sem futuro garantido, resta o momento dado. Este momento é muito curto mesmo. Uma estranha euforia acompanha o elogio do súbito que, nas suas versões mais sofisticadas, lembra as tradições místicas medievais; nas suas versões mais simples, alia-se com uma alegria dionisíaca, movida ao vinho e outras substâncias. A consciência da contingência, digamos mal digerida, leva num primeiro momento a isso: à valorização da vontade, da decisão, da ação, com uma palavra, ao culto do súbito.

AÇÃO E DECISÃO

Uma decisão somente é possível quando existem alternativas. Estas, por sua vez, precisam ser percebidas pelo ator. Quando um ator está completamente envolvido em prescrições tradicionais, quando não percebe outras modalidades do seu fazer, falta o que podemos chamar a consciência da contingência. Sem a consciência das alternativas num campo de possibilidades não existe ação propriamente dita, mas reação. Com o advento dos tempos modernos cresce a consciência da contingência e com ela a insegurança do ator, que se vê na obrigação de decidir permanentemente entre opções. O *pathos* da decisão é a resposta a esta extrema insegurança sentido pelo ator. O *pathos* valoriza o “apesar de tudo!” para equipar sua frágil ação com as forças da vontade e da concentração. Concentrando as forças, aumentam as chances do sucesso de romper o cerco da realidade adversa. Não obstante, uma ação incisiva que se tornou cega para os seus riscos aumenta as chances de um fracasso acelerado.

O fracasso súbito, cuja possibilidade é sentida pelo ator antes de agir, somente pode aumentar o mérito da decisão heroica. Esta é heroica na medida em que se opõe a todas as probabilidades; probabilidades que expressam, neste caso, sempre alternativas adversas. O ator-herói luta contra o mundo (das possibilidades negativas) e tira uma contraditória e amarga satisfação do seu fazer, da sua decisão solitária e até do seu fracasso acelerado pela própria decisão. O possível e grandioso fracasso da ação sofreu, no ocidente cristão, uma

valorização *sui generis*. Lideranças políticas de todas as vertentes mobilizaram diretamente ou de forma sutil sua matriz bíblica. Pois ninguém menos do que Jesus Cristo optou por não fugir da prisão eminente e se entregou à vontade. No entanto, essa vontade era de Deus, que exaltou seu amor pelos homens, sacrificou seu próprio filho e atribuiu a ele a vitória no meio da mais profunda derrota. A vontade de Deus é insondável e para o cristão a causa incondicionada da nossa existência. A crucificação do filho de Deus exigida pela multidão e a sua interpretação como triunfo do amor divino sobre o mundo pecador é um dos mais impressionantes elementos da consciência cristã. A partir daí conhecemos o culto do vencido vencedor; algo impensável na antiguidade greco-romana.

No processo do desencantamento e da mundanização, o ocidente esqueceu a matriz dos seus traços culturais mais profundos. Todavia não é de se surpreender que a vontade humana sofre uma valorização filosófica e política exatamente no momento da mais radical negação da existência de Deus e da ingerência da sua vontade no destino do homem. É comovente ler o último artigo de Karl Liebknecht, o protagonista da fracassada revolução alemã (novembro de 1918 até janeiro de 1919), publicado no dia do seu assassinato em 15 de janeiro de 1919. Referindo-se à liderança da social-democracia, escreve, ou melhor, exclama no seu texto o seguinte:

Nunca existiu no mundo um Judas do tamanho como eles, eles que não somente traíram seu mais sagrado, mas o pregaram com as próprias mãos na cruz. (...) Nós não fugimos, nós não fomos vencidos. E se eles nos jogam na prisão – nós estamos aí, e nós ficamos aí! E a vitória vai ser nossa. Pois Spartakus – isso significa fogo e espírito, isso significa alma e coração, isso significa vontade e ação da revolução do proletariado. (...) Ainda não terminou o caminho de gólgota da classe operária alemã – mas o dia da salvação está se aproximando. (...) E se nós ainda vivemos, quando alcançarmos (o nosso objetivo) – viver vai o nosso programa; ele vai dominar o mundo da humanidade salva. Apesar de tudo!(LIEBKNECHT, [1919] 1971: 711-713).

DECISÃO E POLÍTICA

Na medida em que as categorias políticas centrais migram de uma fundamentação religiosa ou metafísica para uma legitimação discursiva, perdem-se os parâmetros inquestionáveis que asseguravam a validade das normas políticas (Habermas, 1992). Não somente a ética e a moral social, também o direito torna-se objeto da disputa argumentativa, com consequências abrangentes para a sociedade contemporânea. Os que defendem a existência e validade de direitos invioláveis, como os direitos humanos ou determinadas cláusulas pétreas constitucionais, que de forma inquestionável regularizariam a convivência humana, vêem suas posições relativizadas e denunciadas como arbitrárias. O reconhecimento de normas jurídicas seria resultado de lutas políticas e não o contrário. Isso quer dizer, que a

política antecede, nesta concepção, a ordem jurídica e os valores que a sustentam. Entre os que defendem a primazia da política sobre a ordem normativa é Carl Schmitt, provavelmente o mais destacado. Para ele existe somente uma ordem quando o grau de associação e dissociação de pessoas fica aquém de uma relação de inimidade aberta. Todavia é constitutivo, para a manutenção desta ordem, a distinção entre amigo e inimigo. Schmitt não se refere a relações pessoais de amizade ou inimidade, mas à vida pública, pois somente aqui a diferenciação entre amigo e inimigo torna-se politicamente relevante. Curiosamente e com dramáticas consequências, Schmitt não fornece critérios para identificar o inimigo público; o que entrega a tarefa do discernimento entre amigo e inimigo na mão daquele que é capaz de instalar a ordem. Valores como a idéia da justiça ou da liberdade tornam-se, nesta perspectiva, completamente irrelevantes.

Qualquer lei enquanto regulamentação normativa necessita para sua validade em última instância uma *decisão* política que a antecede, tomada por um poder ou uma autoridade politicamente existente. Cada unidade, politicamente existente, tem seu valor e a sua legitimidade de existir não porque as normas estão certas ou úteis, mas na sua existência. O que existe enquanto grandeza *política* é, sob o ponto de vista jurídico, digno que ele exista. (SCHMITT, [1928] 1993: 22)

Fizemos a referência a Schmitt e suas reflexões dos anos vinte, para mostrar como a mera decisão para esta ou aquela direção política se oferece como uma solução numa situação sem parâmetros ou valores que poderiam eliminar alternativas de ação. Mais uma vez: é o campo aberto das possibilidades que obriga a decisão entre opções. As opções crescem *ad infinitum*, quando elimino valores básicos que podem orientar o ator. Schmitt coloca o ator nesta posição, *i.e.*, no vácuo valorativo. Não surpreende que a decisão, enquanto decisão, é a última âncora que nosso ator encontra. Se o ator é o próprio Estado, ele decide sobre o estado de sítio e define quem é o inimigo público, afirmando desta maneira sua soberania. A decisão como meio de domesticação da contingência pode resolver temporariamente o problema da desordem, para instalar a insegurança em outro patamar. Como sabemos é exatamente isso que aconteceu depois da decisão de 1933 na Alemanha.

AÇÃO E TRABALHO

Com Weber acontece um *paradigm shift* do conceito do trabalho para o conceito do agir ou da ação (*Handeln*). O trabalho, de certo modo, não conhece o sujeito de si próprio. Somente aparentemente é o trabalhador sujeito daquilo que faz. O trabalho pertence ao processo produtivo e é completamente absorvido por suas necessidades. Apesar da sua importância no processo da criação do valor, destacado na teoria valor-trabalho de Ricardo e Marx, não é ela que impõe a direção da transformação produtiva dos componentes de

produção. Todavia faz o trabalho, no sistema fabril, parte de um potente mecanismo econômico impulsionado pela busca da sua utilidade máxima. A falta de sujeito do trabalho e sua dominação por finalidades não determinadas por ela, mas por instâncias exteriores, pode ser descrito como alienação do trabalhador. Este conceito expressa exatamente o fato que o trabalhador não é senhor daquilo que faz e que os seus produtos lhes são estranhos. O trabalhador não tem escolha senão o cumprimento das exigências da sua função. Ele, de certa forma, é tanto objeto como os objetos que manuseia e que produz.

A consciência da contingência depende da percepção de alternativas e opções. Alguém que não pode ver que algo pode ser diferente fica entregue às necessidades das circunstâncias. Essas circunstâncias são, não resta dúvida, plenamente contingentes, mas elas não se revelam como tais aos olhos do trabalhador. O conceito de trabalho da economia política exprime esta constelação na medida em que ela somente pode imaginar uma apropriação do trabalho pelo trabalhador num plano social, classista, *i.e.*, num plano macroeconômico. Este futuro sujeito senhor do seu trabalho e imaginado por Marx carrega, ainda como projeto utópico, as suas características como não-sujeito e mero mecanismo de um coletivo de funções. Consequentemente, o marxismo do século XIX representa uma consciência da contingência distorcida. Essa pode imaginar outra ordem sócioeconômica somente num nível em que se confrontam grandes sistemas alternativos. O conceito de trabalho que abstrai do ator singular corresponde a um conceito da política absorvido por estruturas, sistemas, classes e outras entidades abstratas. Os ganhos políticos e teóricos de uma perspectiva desta são possíveis somente pelo sacrifício das possibilidades do indivíduo concreto. Não obstante, com Max Weber o conceito de trabalho deve perder sua centralidade e o ator social entra no foco da atenção teórica.

A CONTINGÊNCIA DA AÇÃO SOCIAL

Hábitos, tradições e qualquer comportamento enraizado e repetido por costume dispensam a decisão. A tradição é o mais efetivo domesticador da contingência. Pois com o advento dos tempos modernos muda o perfil da interação social e abre-se a caixa de Pandora. A ordem social tradicional está sendo submetida às forças corrosivas de múltiplos processos de racionalização que libertam as possibilidades nelas ocultadas. Weber afirma: “Uma ordem observada somente por motivos racionais com referência a um fim, é, em geral, muito mais mutável do que a orientação por essa ordem unicamente em virtude do costume, em consequência do hábito de determinado comportamento (...).” (Weber, [1922] 1991: 19).

Weber coloca no centro da sua teoria sociológica a observação do agir humano. Com isso afasta, num primeiro passo, a sociologia de um entendimento determinista da sociedade e abre-se para as singularidades da ação social. Não obstante, a sua insistência na supremacia da racionalidade fechou sobre a sociedade contemporânea o horizonte contingente que ele mesmo tinha apontado. Fugindo da teleologia e do determinismo de Marx, retorna de forma contraditória a uma teoria da previsibilidade do processo histórico enquanto processo de racionalização. Digamos de forma contraditória porque deixa de transparecer que a racionalidade de fins absorve de certo modo a contingência do agir contribuindo para a mutabilidade da ordem moderna. Não obstante, Weber faz uma opção teórica: ele centra sua sociologia na ordem, racionalizada ou tradicional, em detrimento de uma sociologia do agir que teria tirada da latência a sua contingência. O tipo ideal da racionalidade de fins – purificada, como o próprio Weber diz, das irracionalidades de qualquer espécie – confunde-se na sua sociologia cada vez mais com a realidade para se apresentar finalmente como a “mão fria da racionalidade” que estrangula a liberdade. Com isso Weber afasta-se, na sua monumental obra, de uma teoria da compreensão do ator e se aproxima de uma sociologia da ordem social.

Talcott Parsons, de sua maneira, retoma o *design* da teoria sociológica de Weber, de quem era grande admirador (Parsons, 1937). Apresenta-nos uma teoria do agir, alertando, no contexto dela de forma complexa, para o problema da contingência do social, para dar, no decorrer dos seus estudos de quatro décadas, cada vez mais ênfase ao funcionamento do sistema social (Parsons, 1951). Niklas Luhmann, por sua vez, declarando-se em várias ocasiões como discípulo de Parsons, investiu numa teoria do agir para radicalizar, numa obra não menos impressionante, o sistemismo dele. Acontece que também Luhmann possui uma aguda sensibilidade pelo problema da contingência que aparece, segundo ele, a partir de observações de segunda ordem (Lindemann, 1999). A sua sensibilidade pelas possibilidades e realidades do social, todavia, sofre restrições por causa da sua insistência na auto-organização de sistemas movidos por uma necessidade determinística. Com isso a racionalidade de fins de Weber transforma-se em uma racionalidade sistêmica que dispensa o ator e, também, qualquer critério de verdade ou moralidade (Luhmann, 1984 e 1997b).

De Marx até Luhmann, perpassando a obra de Weber e Parsons, podemos ver como o interesse teórico pelo homem, e sua convivência com os outros, parte de algo específico (ator/trabalhador/indivíduo), para nos deixar com categorias abstratas e abrangentes da ordem social (classes/estruturas/sistemas). Sobre o conceito de ação social e a curiosa transformação de perspectivas analíticas na história da sociologia, Alan Dawe afirma:

a carreira desse conceito é a de um paradoxo, pelo qual a idéia fixa da ação social gerou, sempre e em toda parte, sua própria negação ao culminar no conceito de um sistema social dominador e constrangedor. E isso não é apenas a história de um conceito na sociologia. É fundamentalmente, a própria sociologia. (DAWE, 1980: 476).

As teorias da ação social fazem transparecer, de uma ou outra maneira, a contingência do campo dos acontecimentos onde ela se desenrola. Também, a ação teorizada revela sempre seu percurso como resultado de uma decisão, seja esta tradicionalmente conduzida ou tomada depois de ponderar os meios para alcançar determinados fins. O observador sociológico percebe que essa ação é assim; no entanto, poderia ser diferente e tomar outro rumo. Uma sociologia centrada unicamente na ação iria nos apresentar um mundo social extremamente vulnerável por eventos imprevistos e, em princípio, imprevisíveis. Seria essa humilhação da teoria a causa da convergência das sociologias para teorias da ordem social? Ou tornou-se insuportável para o pensador do social a consciência da contingência que revela através da ação individual a solidão do ator e o perigo anômico que corre? Seja o que for a causa da vitória da lógica sobre a confusa e por vezes ilógica realidade social, as teorias da ordem social tentam banir a contingência de um campo onde ela se manifesta e se impõe. A – por vezes – incômoda consciência da contingência estimula, assim parece, estratégias de fuga teórica que, de uma ou outra maneira, querem abortar uma compreensão do *contingens* em relação ao necessário. O que quer dizer isso?

O FIM DOS MEIOS

A força com a qual Deus exerce sua soberania sobre o *contingens*, a sua criatura humana (Troeltsch, 1913), foi abolida e substituída pela idéia da autocriação, que em autonomia define seu próprio destino. Até o automóvel, assim parece, libertou-se da *causa movens* última, emancipando-se do necessário impulso inicial. Fogões se tornaram autolimpantes, abdicando do trabalho cuidadoso da dona de casa, enquanto os mais difíceis programas do computador se apresentam como autoexplicativos. A insistência na auto-organização e *autopoiesis* de qualquer fenômeno pode ser interpretada como uma revolta teórica contra o grande organizador e criador inicial: Deus. Essa revolta, todavia, equipa os fenômenos auto-organizantes com as mesmas qualidades que outrora foram atribuídos ao criador divino. Eles, tendo a sua causa última dentro de si, são carregados com a autonomia divina.

A modernidade, durante seu tempo áureo, atribuiu ao fim o que ela tirou de Deus. O fim ordena agora os meios para poder alcançá-lo, ou melhor, o próprio homem, enquanto ator social sob condições modernas, escolhe racionalmente os meios apropriados para chegar

a um determinado fim. Quem determina o fim? Essa pergunta parece não ser digna deste poderoso automatismo chamado racionalidade de fins. Weber começa a murmurar sobre valores últimos que se subtraem de um julgamento científico. Nós, concedendo neste caso até razão ao clássico dos sociólogos, queremos, no entanto, saber mais sobre estes valores. De onde surgem os fins que estruturam, através da ação humana, os meios na sua direção? Silêncio. Entre uma ou outra fuga justificada com a ética profissional do cientista, barramos-nos com a ética de convicção (*Gesinnungsethik*) que se coloca impenetravelmente frente às últimas questões.

Parece até que, paradoxalmente, a finalidade da racionalidade de fins é o aumento gradativo da racionalidade de fins, ou, se não é a sua finalidade, no mínimo é seu efeito não-intencionado, podendo nos apoiar desta vez no próprio Weber, para quem o futuro se anuncia como uma gigantesca gaiola de ferro (em alemão: *eisernes Gehäuse der Hörigkeit* – o que significa algo como: cápsula/invólucro férreo da servidão). Nesta visão, que parece por vezes realista e por vezes terrível, aumenta a racionalização a própria racionalização. Não obstante, Weber não deixa triunfar a força da racionalidade de fins *ad eternam*; a queima da “última tonelada de combustível fóssil” significaria o fim, também, deste mecanismo fatal. Garantida a punição da cristandade com a falta de combustível no seu inferno, não podemos evitar o evitável, cita Schmitt. Ele nos diz sobre este e casos semelhantes:

Todos os conceitos centrais da moderna doutrina do Estado são conceitos teológicos secularizados. Não somente segundo o seu desenvolvimento histórico, porque foram transferidos da teologia para a doutrina do estado, mas também por causa da sua estrutura sistemática, cujo conhecimento é necessário para uma observação sociológica destes conceitos. (SCHMITT, 1922:43).

A sociologia de Weber e, de certo modo, Luhmann, sofre um estreitamento de perspectiva por causa de uma dupla restrição oriunda da própria racionalidade de fins. Esta oculta a imensa complexidade do agir real que está envolvido, de fato, em circunstâncias acidentais e efeitos não-intencionados (Hesse, 1999:63). Sobretudo, a orientação finalística do ator contribui ao esquecimento e não-percepção daquilo que ele realmente causa. O fim, também quando alcançado, é somente o *focus* de resultados planejados. Outros fins, resultados da mesma ação, não aparecem porque são metodologicamente e estrategicamente desvalorizados. O bombardeio de uma coluna de tanques num *strike* de um B-52 extingue racionalmente seu alvo. A mesma racionalidade e as mesmas bombas arrasam uma aldeia nas proximidades, cheia de civis. Descarregar bombas em cima dos tanques (cada um com quatro tripulantes) é racional porque atingir tanques é um objetivo valorizado; atingir civis, não. Acontece que a ação racional orientada por fins é a mesma. Algo parece estar errado na nossa percepção do fim. Ele parece oscilar e perde sua nitidez. Do lado dele e misturado com

ele surgem outros fins. Será que o piloto do B-52 queria realmente atingir a aldeia ou destruiu a coluna de tanques por acaso? Não, ele não queria isso. Mas, como uma ação racional pode atingir racionalmente o que não queria? Entre os desafios epistemológicos (e militares) da nossa época, encontramos a problemática do colapso frequente da racionalidade de fins. Seu funcionamento depende das circunstâncias? Da complexidade do campo dos acontecimentos? Dos meios empregados? Dos fins erroneamente escolhidos?

A EXCENTRICIDADE DO HOMEM

Abortaram alguns, depois de um primeiro contato com o incerto, a sensibilidade para o possível; lançaram outra mão de novos recursos teóricos para compreender a oscilação do fenômeno social entre o necessário e o possível. Assim, um ano depois da aclamada publicação de “Ser e Tempo” de Heidegger – e, de certo modo, ofuscado por ela – apresenta Helmut Plessner (1892-1985) sua obra principal *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (Os degraus/etapas do orgânico e o homem) (Plessner, 1928). Nela Plessner expressa a sua tese central: em diferença ao animal, o homem é obrigado a definir sua própria identidade e seu posicionamento no mundo. Partindo de uma argumentação biofilosófica, caracteriza Plessner a vida como um desempenho limite (*Grenzleistung*). Somente a partir da existência de uma membrana, colocada pela célula entre si e o seu ambiente, começa existir a vida num ambiente não-vivo. Essa limitação e distinção da vida é ao mesmo tempo condição da sua abertura para o ambiente. O homem existe somente dentro dos limites do seu corpo e é, desta maneira, posicionado no mundo. Não obstante, conforme Plessner, o homem é caracterizado por uma excentricidade que o condena tanto a certa plasticidade e abertura ao mundo (*Weltoffenheit*), como a uma definição de limites seus por iniciativa própria. A artificialidade dos limites, artificial porque feito pelo homem, não pode abstrair nunca da sua corporalidade.

Numa relação de insegurança consigo mesmo e exposto ao olhar dos outros, os homens concedem-se mutuamente máscaras. Assim, numa esfera pública rudimentar, conseguem estreitar o horizonte das incertas possibilidades da convivência e criam relações de confiança. A cultura é nada menos do que a opção por uma zona, reconhecida por todos os integrantes do grupo, na qual valem determinadas regras que estão entendidas por todos determinadas expressividades. A cultura em vigor cobre mal a abertura principal do homem para outras possibilidades culturais que, nem precisamos mencionar, encontra o mesmo realizado por outros grupos simultaneamente. Todavia, a insistência na sua construção cultural precária garante somente um mínimo necessário de equilíbrio e segurança.

Posicionado entre sua corporalidade e sua espiritualidade, o homem mostra a capacidade de poder abstrair reflexivamente do seu corpo, levando ele para as mais variadas expressividades sem, contudo, poder abandoná-lo. A antropologia filosófica de Plessner, com sua percepção do desempenho limite do homem situado num posicionamento excêntrico, documenta a concepção do homem como um ser contingente (Essbach, 1994); a partir do início do século XX cada vez mais compartilhado por outros autores. Destacamos que esta consciência é mais frutífera, quando mantém viva a tensão entre a possibilidade e a necessidade, como o faz Plessner.

Gehlen (1904-1976) compartilha com Plessner a tese da abertura para o mundo (*Weltoffenheit*) do homem, caracterizado como um ser incompleto (*Mängelwesen*) e de certa maneira defeituoso, pois não dispõe de meios orgânicos que garantam sua defesa e sobrevivência (Gehlen, [1940] 1986). O enfraquecimento dos instintos (*Instinktreduktion*) aumenta a precariedade da existência humana. No entanto, a técnica assume a função da compensação da fraqueza dos instintos e das deficiências orgânicas, ocupando cada vez mais o lugar das funções do próprio corpo (Gehlen, 1957). O homem é obrigado desenvolver, além da técnica, instituições culturais e educacionais, combatendo assim sua relação indefinida com a natureza. Plessner já tinha formulado essa avaliação na sua famosa frase: *O homem é artificial por natureza*. Essa tese da artificialidade do homem expressa nitidamente a sua abertura para possibilidades inusitadas, apresentando o homem como contingente.

Heidegger deu a essas novas concepções antropológicas uma fundamentação ontológica, interpretando o homem como um ser que se relaciona com seu próprio ser, qualidade essa que os outros seres não têm. Exatamente isso destaca o ser do homem como existência. *Strictu senso* uma pedra, por exemplo, não existe, ela não pode se relacionar consigo mesma enquanto sendo. Existir significa poder transcender seu ser na direção das suas possibilidades, significa poder fazer um projeto de si mesmo. Existir significa também que o homem está sendo lançado ao ser e ficando exposto ao ser como se fosse posicionado sobre um abismo (*Hinausgehalten ins Sein*). Plessner, com sua tese da excentricidade do homem, expressa algo semelhante. Para Heidegger, o projeto do ser-aí implica a escolha entre caminhos. O ser-aí (homem, *Dasein*) tem que ser, pois somente na execução do seu ser ele realmente é. Acontece que o homem na sua existência cotidiana está sendo dominado por demandas do seu entorno que o afastam da sua existência autêntica. A mediocridade da vida e da opinião pública subjuga o ser-aí e faz dele um *man* (gente) um ser-aí inautêntico. A ditadura do *man* apaga a diferença e entroniza a mesmice. “Cada um é o outro e ninguém é ele mesmo.” (Heidegger, [1927] 1993:128)

A absorção do homem pela sociedade enfraquece quando o ser que está aí se confronta com a possibilidade que também não podia estar aqui. É a consciência da própria morte que sacode

o homem e faz a ilusão da identidade com os outros ceder. A minha morte é exclusivamente minha. A consciência disso transforma o ser-aí em algo meramente projetado para dentro do ser, em um projeto meu. Assim, na medida em que decide realizar as suas possibilidades, o ser-aí se torna responsável pelo seu projeto de vida. “O ser-aí entende-se sempre e ainda, enquanto é, de possibilidades.” (Heidegger, [1927] 1993:145) Também quando uma possibilidade foi realizada, continua o ser-aí como uma possibilidade. Existir significa ser possível e ter possibilidades até a morte; para Heidegger isso é constitutivo para a existência humana. Podemos ver que também Heidegger mantém a necessidade, aquilo sobre o que eu não posso dispor (o ser, a morte), em íntima relação com as possibilidades do ser-aí. Quando fala, com mais intensidade na sua obra posterior, do aberto do ser, mostra, no nosso entendimento, que o próprio ser é contingente. Também, se não fosse assim, como poderia haver a contingência?

A CONTINGÊNCIA DA EXISTÊNCIA

A literatura do início do século XX explorou com profundidade e sutileza a nova consciência da contingência. Thomas Mann e Robert Musil, Franz Kafka e Jean-Paul Sartre, entre muitos outros vanguardistas poéticos e estéticos confrontaram os sólidos fenômenos do nosso mundo com a fragilidade da sua identidade e o espectro das suas, por vezes angustiantes, possibilidades. *A Metamorfose* de Kafka é um texto-chave de uma percepção do possível com traços paranóicos (Kafka, 1915). Musil, mais lúdico, convida para mais leveza, escreve no seu “Homem sem qualidades” sobre a sensibilidade do possível:

Quem a possui, não diz, por exemplo: Aqui aconteceu isso ou aquilo, vai acontecer, tem que acontecer; mas ele inventa: Aqui poderia, deveria ou teria que acontecer; e se alguém lhe explica algo, dizendo que isso é como é, então ele pensa: Ora, isso poderia ser provavelmente também diferente. Assim a sensibilidade do possível poderia ser definida como a capacidade de pensar tudo que, também, poderia ser e levar aquilo que é não mais muito importante do que aquilo que não é. (MUSIL, 1978:16)

Outro autor, que explorou de forma literária a consciência da contingência, tanto da existência humana como do seu mundo, e provavelmente neste campo o mais referenciado, foi Jean-Paul Sartre. Para ele a contingência deveria tornar-se uma experiência existencial. No romance *A Náusea* de 1938, o autor descreve as sensações causadas por ela (Sartre, 1938). Roquentin, o narrador da sua história, perde cada vez mais frequentemente o sentimento de uma presença natural. Ele começa a perceber os fenômenos que o cercam de maneira nãodefinível. Face à falta do sentido das coisas, ele perde quase a capacidade de se

comunicar, situação permeada por outro lado por uma felicidade inesperada e gratuita. O estado emocional da figura literária de Sartre oscila entre a felicidade sem sentido, embora sentida profundamente, e um medo sem nome, que, como tal, nem pode ser denominado de forma exata, transformando-se numa náusea não definível.

No seu uso cotidiano as coisas têm um sentido completamente absorvido por elas, que as revestem de uma identidade significativa. Mas para Roquentin perdeu-se essa certeza. Numa experiência primária, ele separa a coisa do seu significado e tenta percebê-la sem ele, enquanto mero fenômeno. “Agora eu sabia: as coisas são inteiramente o que parecem – e por trás delas... não existe nada” (Sartre, 1938:145). Conseqüentemente, a auto-observação, que Roquentin cultivava de maneira obsessiva, conduz-lhe a perceber a sua existência de forma estranha. Essa existência, vivenciada por Roquentin, é a presença do indivíduo não mais segurada por uma razão maior do que ela. Roquentin não alcança nas suas reflexões as causas dessa queda para fora do conexo dos sentidos e a construção do romance de Sartre leva o leitor à conclusão de que a chamada existência é uma categoria sem precedência, não fundamentada e sem gênese.

O essencial é a contingência. O que quero dizer é que, por definição, a existência não é a necessidade. Existir é simplesmente estar presente; os entes aparecem, deixam que os encontremos, mas nunca podemos deduzi-los. Creio que há pessoas que compreenderam isso. Só que tentaram superar essa contingência inventando um ser necessário e causa de si próprio. Ora, nenhum ser necessário pode explicar que a existência não é uma ilusão, uma aparência que se pode dissipar; é o absoluto, por conseguinte a gratuidade perfeita. Tudo é gratuito: esse jardim, essa cidade e eu próprio. Quando ocorre que nós percebamos disso, sentimos o estômago embrulhado, e tudo se põe a flutuar... (SARTRE, 1938:193).

No fim das suas anotações, Roquentin resume: “Sou livre: já não me resta nenhuma razão para viver, todas as que tentei cederam e já não posso imaginar outras. (...) Estou sozinho nessa rua branca guarneçada de jardins. Sozinho e livre. Mas essa liberdade se assemelha um pouco à morte” (Sartre, 1938:228). A produção literária de Sartre dos anos trinta e quarenta testemunha uma ruptura semântica com grandes conseqüências para a autoconsciência moderna: a liberdade tinha se transformado de uma solução política em um grande problema individual.

De certo modo, a náusea existencial de Sartre perdeu, hoje, a sua idiossincrasia literária e se popularizou. Relatos clínicos sobre o transtorno de pânico e certos aspectos da depressão fazem crer que os sentimentos estranhos de Roquentin afligem um número expressivo de pessoas em sociedades contemporâneas. Não obstante, o foco da interpretação do medo existencial migrou da filosofia e teologia para uma eminente psiquiatrização.

A CONTINGÊNCIA DA BIOGRAFIA

O indivíduo não é mais unicamente responsável por seus atos, mas, também, por aquilo que vive, por aquilo que é. A constatação, *o homem é o que ele faz de si*, pressupõe que este se inventa antes de realizar sua vida como seu projeto individual. Na verdade, encontramos as raízes da autoinvenção do indivíduo nas propostas por vezes contraditórias, por vezes entrelaçadas do iluminismo e do romantismo. O último, valorizando a imaginação criativa apontava na direção da expressividade e autorrealização, enquanto o outro valorizava a liberdade individual e o uso ilimitado da razão. O *Self* moderno bebe até os nossos dias dessas águas, também, quando não sabe desvendar suas fontes (Taylor, [1989]1997). Taylor descreve essa identidade moderna do *Self* “definida pelas capacidades da razão desprendida e também da imaginação criativa, com as compreensões caracteristicamente modernas de liberdade, dignidade e direitos, com os ideais de autorrealização e expressão e com as exigências de benevolência e justiça universais.” (Taylor, [1989]1997:642) Dando ao seu livro *As Fontes do Self* o subtítulo “A construção da identidade moderna”, apresenta o que anuncia: o caminho do agente humano na direção da construção da sua identidade. No entanto, uma identidade construída não é mais, *strictu senso*, uma identidade, pois ela já possui a consciência de que ela poderia ter sido construída diferente. A construção da identidade moderna acontece na plena luz da consciência da contingência, o que atribui a ela uma até então desconhecida fragilidade. Somente quando o *Self* começa entender-se como construção é possível desconstruí-lo e reconstruí-lo. Começa, então, a época terapêutica (Rieff, 1990; Lasch, 1983).

Na psicanálise a biografia do analisado aparece como uma trajetória necessariamente percorrida até o dado momento. Somente a necessidade e a sequência lógica das experiências vividas garantem que o analista consiga reconstruir racionalmente a biografia para chegar eventualmente a uma conexão entre um evento e a experiência do mesmo, vivido como traumático. O reparo de uma experiência traumática conta com a mobilização das forças do Eu, sede da razão. Todavia, não existe uma relação de determinação entre evento e trauma. Se fosse assim, qualquer pessoa vendo uma aranha no seu travesseiro desenvolveria futuramente uma fobia. A pessoa escolhe curiosamente sua reação a um evento circunstancial e faz dela eventualmente um ponto crucial da sua biografia. Essas escolhas podem ser feitas assim, mas também podem ser tomadas diferentes. Uma aranha no travesseiro poderia desencadear, também, a biografia de um biólogo ou de um cineasta, especialista em filmes de terror, em outra biografia sua presença ficaria simplesmente ignorada. Freud nos mostrou que necessidade e possibilidade permeiam a biografia

individual; em outras palavras, ele nos presenteou com uma interpretação da contingência da vida psíquica e da constituição da biografia de cada um (Freud, 1926).

A LIBERDADE ENQUANTO PROBLEMA

A liberdade, como “liberdade de”, descreveu esta como a ausência de restrições, por exemplo, de restrições à expressão política. As liberdades políticas como o direito de se reunir, a liberdade da imprensa etc. caracterizavam (e na sua área de validade ainda caracterizam) uma compreensão da liberdade que ainda não tinha perdido sua perspectiva ética. Assim, Kant entendeu a liberdade como a pré-condição para a moralidade (*Sittlichkeit*) do homem, pois somente a independência da causalidade natural colocaria o homem na posição de poder escolher livremente a obediência às leis morais (Kant, [1785] 1983).

Todavia, o que Kant denominava como “a lei moral dentro de mim” apareceu na leitura de autores como Nietzsche como um reflexo da moral cristã e foi combatido como “moral escrava” (Nietzsche, [1885] 1922). As colocações de Nietzsche são um sintoma da perda de hegemonia do cristianismo na cultura europeia – no fim do século XIX já bastante evidente. Na medida em que este, sob pressão da modernização e racionalização secular, enfraqueceu, perdeu-se gradualmente, também, a segurança referente às normas morais, emprestadas dele. Difícil fundamentar as prescrições morais, implicitamente presentes no código penal e no direito constitucional (direitos humanos) sem recursos que antecedem o próprio estado de direito. Sem as forças inibitivas oriundas da tradição religiosa e o conceito do sagrado é impossível sustentar algumas das normas jurídicas centrais, entre elas aquelas que definem o que seria um crime hediondo.

Nietzsche, numa revolta anticristã contraditória, secularizou a vontade de Deus e fez dela o ponto de partida da vontade de poder do seu sobre-homem. Este, por sua vez, ao mesmo tempo preso em uma reminiscência cristã (vontade de Deus) e um projeto laico e moderno (poder) não conseguiu indicar os critérios da “liberdade para que”, tão festejada pelo filósofo. Este problema se tornou, de certa maneira, crônico e aparece e reaparece em movimentos vanguardistas e de contracultura durante todo século XX. Outros resolveram o problema da liberdade, extinguindo-a, como os fascistas italianos, os nacional-socialistas alemães e os comunistas russos; de certo modo, o último ato livre, antes de ingressar em tais movimentos, era a livre decisão de abdicar da liberdade.

Nos anos vinte e trinta do último século acontece uma ruptura semântica com vastas consequências. A liberdade, outrora um valor político facilmente identificável e conjugada com uma perspectiva moral (fraternidade, igualdade), abre-se para a experiência da

contingência. A contaminação do conceito da liberdade com a consciência da contingência está diretamente correlacionada com o enfraquecimento das tradições no processo da modernização. A tradição depende da domesticação, senão da eliminação da contingência, porque vive da crença na eternidade da regra preestabelecida. A percepção da regra social como contingente, a consciência de que ela também poderia ser diferente, é o primeiro passo na direção da sua transformação ou dissolução. O pecador, o criminoso e o revolucionário ameaçam a harmonia preestabelecida, porque apresentam no seu fazer a ordem em vigor como contingente. A barreira na consciência comum de pensar o contingente reflete a proibição de pensar em alternativas. A alternativa teórica ou comportamental é a inimiga potencial da tradição social e da situação atual.

A liberdade de realizar este ou aquele projeto tem uma qualidade ontológica. O homem não pode fugir da sua liberdade. Ele é, como Sartre diz, condenado a ser livre. Até a aceitação de uma dada situação é resultado da livre vontade do homem. Assim, o indivíduo pode ser interpretado como resultado da realização do seu próprio projeto. A liberdade que se descobre na contingência da individuação nem é em si positiva ou negativa; ela é a obrigação do homem de escolher entre possibilidades.

A ARTE DO POSSÍVEL

Vi um mergulhador vestido de papai Noel, cercado de peixes frente a um belíssimo recife de corais. Vi o papai Noel no supermercado ao lado de uma mamãe Noel de minissaia jogando beijinhos; vi um policial papai Noel distribuindo balas; vi uns cinquenta papais Noel cantando “Noite Feliz”; vi-me mesmo no espelho, papai Noel, pronto para entregar os presentes para os meus filhos. O que significa isso? Somente há uma resposta: nós que gostamos de copiar, multiplicar, variar, ironizar, *i.e.*, explorar as possibilidades do papai Noel, descobrimos que até ele é contingente. É mesmo uma exploração da sua contingência, porque nenhuma variação abandona o essencial: papai Noel sempre tem uma barba branca, roupas vermelhas com uma borda branca, um cinto, botas e um gorro. A mamãe Noel já corre o perigo de se afastar demais do original; aceitamo-la por causa da minissaia. O original? O original de todas as nossas variações é a Santa Claus ou Nikolaus de Myra que era na primeira metade do século IV bispo de Myra, na Ásia menor. Faleceu no dia 6 de dezembro que é o dia da sua veneração até hoje. Ele tem algo a ver com o Natal ou à noite, entre o dia 24 e 25 de dezembro? Nada. Não obstante, a nossa vontade de esticar as suas qualidades até os limites do ridículo fez com que ele, para muitas crianças, ganhasse mais importância do que o menino Jesus.

O caminho da arte sacra na direção de uma arte livre de qualquer prescrição religiosa ou até moral tem muito a ver com a transformação do bispo de Myra em papai Noel. Assistimos, por muitos já constatados, uma profanação da arte e de qualquer coisa além dela. A arte sacra tem um sentido claro, ela serve para cantar a glória de Deus, para esculpir a *via crucis* da sua paixão, para edificar a sua casa, maior e mais alta do que qualquer outra. A feiura serve para representar o demônio, o pecado, o inferno. A beleza serve para intermediar o céu e a terra, Deus e seus filhos, os anjos e os mortais. Nenhum material é suficientemente nobre e caro para expressar a superioridade do divino, sua pureza e clareza. Por isso encontramos ouro, prata, esmeraldas e rubis nos recipientes usados no ponto alto da eucaristia: no momento da transubstanciação.

A libertação da arte das suas funções e sentidos religiosos afasta dela o necessário. O necessário na compreensão de Tomás de Aquino é Deus. O homem é o *contingens*, plenamente dependente da vontade dele. O homem poderia ser diferente, mas é assim como é, porque Deus, na sua vontade e decisão insondável o queria assim. Podemos imaginar o que a profanização significa na perspectiva tomista. A arte, quando eliminado (ou ignorado) uma vez o necessário, torna-se algo à deriva do acidental. O artista tenta atribuir um sentido à sua obra e os espectadores tentam decifrar o que estão vendo. Surgem interpretações; emergem delas sentidos múltiplos. Discutem-se significados conflitantes. Defendem-se artistas contra aquilo que não queriam dizer. Recusam-se espectadores, ouvintes e consumidores de ver o sentido dado pelo artista. Outros não desistem de tentar entender o que foi intencionado. E perguntam: o que é arte? O que é belo? O que é feio? Vanguardas destacam a dissonância; emergem composições curiosas e nunca antes ouvidas. Já que o passado está desautorizado, olhamos cada vez mais apressados na direção do novo. A desconstrução e o desconectado substituem a composição e a harmonia. Com uma palavra: estamos no mar das possibilidades que se afastaram de qualquer noção do necessário. Isso é possível sim; é uma radicalização expressiva e técnica que a contingência do ser permite. Se isso tem algum valor? Essa pergunta é a coisa mais estranha que se pode fazer nos templos da arte do possível.

A TÉCNICA DO POSSÍVEL

Uma vez eliminado o criador divino, o próprio homem absorve suas forças criativas. O *homo faber* da modernidade não reconhece nenhuma causa última, senão as leis naturais descobertas pela ciência. A própria ciência é permeada pelo espírito da técnica e a técnica apoia os avanços da ciência. O homem se vangloria da sua criatividade e se sente como se ele fosse o construtor de tudo que o cerca. O mundo urbano e artificial alimenta essa visão, pois

nela nenhum objeto e nenhum metro quadrado escapou da transformação técnica. A permanente inovação dos produtos a serem consumidos pelos consumidores parece aplicar o lema: algo é como é, mas, também, poderia ser diferente. O culto do novo valoriza a emergência de novas formas, cores e sons.

De certo modo, a tecnociência aplicada no processo produtivo comporta-se como se fosse um agente ou acelerador da contingência. Ela explora os aspectos, intrinsecamente interligados, que fazem dos elementos, das estruturas moleculares, enfim, da matéria algo que segue suficientemente regras causais e, por outro lado, pode ser combinado e desmontado ao bel-prazer do técnico. Que as manipulações técnicas somente agitam a multiplicidade dos entes pelo preço do esquecimento do ser, fica despercebido (Heidegger, [1954] 1994). Pois o fato que a técnica pode explorar as possibilidades do ser não foi feito pelo técnico. Neste sentido, a modernidade opera somente com um lado da contingência, ela persegue de forma obsessiva seu aspecto que expressa possibilidades, novidades e alternativas. Ela não percebe que a contingência abrange necessidade e possibilidade ao mesmo tempo.

Curiosamente espelha-se a paixão da modernidade pela possibilidade, ainda inexplorada, nas teorias sobre a contingência. Esta está sendo frequentemente apresentada como se fosse um sinônimo do acaso ou significaria algo como sem regra, arbitrário, desordenado, inesperado, gratuito etc. Tudo isso, na verdade, são aspectos do ser contingente que contrastam com sua regularidade, sua ordem e seu fundamento não revelado. A necessidade – se pudermos chamar assim o fato que o ser é – é tão contingente como as inúmeras possibilidades dele. Na verdade é a maior regularidade tão surpreendente como o mais estúpido acaso, porque é sob certo ponto de vista tão improvável como ele. Entre o movimento circular de um planeta chamado terra, arredor do seu sol, e o acidente entre automóvel e bicicleta na próxima esquina, não tem conceitualmente uma diferença. Os dois são profundamente contingentes. Também se os deuses decidissem, depois da sua espetacular fuga no início dos tempos modernos, voltarem à terra e revelarem o segredo da criação, não nos restaria nada além de aceitar a inédita contingência deste evento. O assassinato de Deus, fantasiado por Nietzsche, é tão contingente como ele mesmo. Se não fosse assim, como poderia haver a contingência?

POSSIBILIDADE E IDENTIDADE

A descoberta da contingência possibilitou inúmeras e inusitadas possibilidades analíticas. Com referências à filosofia de Donald Davidson (1986), Richard Rorty, por exemplo, apresenta a linguagem como contingente (Rorty, [1989] 1992). Mais ainda, leva a percepção da contingência da linguagem à conclusão de que a consciência subjetiva, também, é contingente; constatação com graves consequências para o entendimento que temos da ciência, da cultura e da política; estas se apresentam, na perspectiva de Rorty, como facetas de uma história de metáforas. Já em 1979, Lyotard tinha denunciado as grandes teorias como metanarrativas, fadadas ao fracasso quando confrontadas com a incredulidade contemporânea (Lyotard, 1979). A perspectiva de que as imagens da mente humana ou das linguagens humanas tornar-se-iam cada vez melhor adequadas aos fins últimos, dadas pela natureza ou por Deus, ou que a consciência humana seria capaz de expressar, através da linguagem, cada vez mais significados verdadeiros está, desta forma, anulada.

Uma visão não teleológica da história intelectual, incluindo a história da ciência, desempenha no caso da teoria da cultura o mesmo papel que a visão mendeliana e mecanicista da seleção natural desempenhou no caso da teoria da evolução. (...) A nossa linguagem e a nossa cultura têm tanto de contingência, têm tanto de um resultado de milhares de pequenas mutações que encontram nichos (e de milhões de outras que não os encontram) como as orquídeas e os antropóides. (RORTY, [1989]1992:38).

Rorty insiste na posição radicalmente antimetafísica, negando o desejo de adorar algo além do horizonte do mundo visível. As “quase-divindades” (linguagem, consciência, sociedade) que substituíram os Deuses, também, deveriam ser abandonadas, para tratar tudo como produto do tempo e do acaso. Com isso, Rorty abandona o aspecto necessário da contingência e perde-se num relativismo absoluto; a consequência não surpreende: ele é incapaz de mostrar perspectivas éticas para o campo político. O convite de evitar crueldades, no fim do livro *Ironia, Contingência e Solidariedade* é uma comovente reminiscência cristã sem nexos com sua argumentação anterior.

Os teólogos e os filósofos metafísicos têm em comum a obsessão pela descoberta das condições universais da existência humana. Tanto os filósofos gregos, como mais tarde os cientistas ou a escola alemã de filosofia idealista queriam explicar a essência da realidade, as condições da existência do Ser, o lugar do poder extremo etc. Por eles as verdades e descobertas foram apresentadas como necessidades que moldariam a trajetória da existência individual. Nietzsche foi o primeiro que propôs a erradicação da representação de que nós pudessemos descobrir a verdade. A verdade para Nietzsche é um exército de metáforas em movimento, indo aqui de encontro com Rorty, para quem a verdade seria meramente a

invenção de uma narrativa, dependendo do vocabulário final de cada um. A esperança de Nietzsche era de que o homem poderia se autocriar e se autodescrever, tornando-se assim um homem superior. No entanto, Friedrich Nietzsche, superando a metafísica por um lado, reconhecendo a solidão do homem e a falta de grandezas absolutas, recai nos seus braços, quando postula a existência de uma vontade que fundamentaria o projeto da autocriação do homem (Heidegger, 1961).

NEGANDO A CONTINGÊNCIA: O IDÊNTICO

O idêntico é inacessível a qualquer penetração por algo que não seja ele mesmo. Ele é a unidade indivisível e alheia a alternativas. A identidade garante calma no mar agitado das possibilidades e promete eternidade das suas qualidades. A identidade reveste-se de conceitos que garantem sua individualidade indissolúvel e constrói deles uma proteção insuperável. A crítica somente afirma a identidade, na medida em que revela exatamente o que o idêntico não quer ser. De certa forma, alimenta-se a identidade do seu entorno tirando a autoconsciência do seu ser da diferença daquilo que ele não é.

O conceito é o mais forte aliado da identidade no campo do pensar. Este vive da descrição exata de algo que denomina. O conceito precisa ser delimitado, bem definido e claro. Assim, o conceito absorve a pureza do idêntico e rejeita qualquer mistura e oscilação. Clareza e distinção, exigida do conceito, combatem a penumbra e a miscigenação daquilo que não é idêntico. Como o idêntico, então, pode ser aberto para a contingência (Adorno, 1966)?

A consciência da contingência tem realmente seus problemas com a identidade. Primeiro porque o idêntico é idêntico consigo até o ponto que não permite ver outras possibilidades de si mesmo. Caso perceba algo além da sua própria identidade trata-se de outras unidades idênticas que, assim aparece, não têm nada a ver com ele. A identidade convive com outras identidades repelindo estas enquanto variações ou possibilidades de si mesmo. A contingência, então, nunca pode ser percebida a partir do interior da identidade. A luz branca nunca vai perceber que o verde, o amarelo e o azul são, entre outras, as suas possibilidades.

Pois, também, olhando para a identidade de fora não se revela facilmente algo que este não é. Uma pedra não é uma pedra, um homem não é um homem e um africano não é um africano? Parece somente um olhar meio vesgo, não comprometido com a perspectiva científica e sua postulação de clareza e distinção conceitual transforma os contornos claros da identidade em algo diferente. O que aparece com a visão dupla na direção do idêntico? Ora, aparece a duplicidade daquilo considerado único e inconfundível. Principalmente na beira

dos contornos da identidade não podemos mais identificar sua localização exata. Envolvida numa relação de incerteza, a identidade parece estar uma vez neste e outra vez noutra lugar. Ela oscila, parece dançar e começa a avançar sobre aquilo que ele não é (Heisenberg, [1958]1999).

Também, um olhar mais nítido, microscópico, revela surpresas: a identidade monolítica e homogênea contém manchas e impurezas, que atraem a nossa curiosidade. Assim podemos ver além da idêntica pedra: granito, mármore e calcário. Podemos ver além do homem, as crianças e velhos, o ser humano masculino e o feminino. E vamos saber que um africano nem é sempre negro e que um egípcio, também, é um africano. As fissuras da identidade aparecem em procedimentos para-lógicos (Hughes; Cresswell, 1996), como também em procedimentos que radicalizam os próprios caminhos científicos. Assim aparece numa observação de segunda e terceira ordem, dentro, por trás e no entorno daquilo que é o não-idêntico (Lindemann, 1999).

O indivíduo idêntico e indivisível se revestiu de algo que chamamos em outros contextos ideologia. Na verdade é ele, também, necessariamente como ele é, mas poderia ser diferente. Digamos que ele é necessariamente como ele é, pois não dispõe daquilo que fez dele o filho dos seus pais. As variações das suas possibilidades, todavia, apesar de que dependem da situação, das circunstâncias e heranças, inclusive as genéticas, não são plenamente determinadas. Desta forma, a nossa identidade se reduz à nossa capacidade de dizer “Eu” no mar das circunstâncias (Ortega y Gasset) que abrem, mas também delimitam as nossas possibilidades. Na medida em que identifico outros na mesma situação, tenho a chance de dizer “Tu”.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor Wiesenthal (1966) **Negative Dialektik**. Frankfurt: Suhrkamp
- ALMEIDA-FILHO DE, Naomar; Coutinho, Denise (2007) **Causalidade, Contingência, Complexidade: o futuro do conceito do risco**. Em: *Physis. Revista de Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, 17 (1) 95-137, 2007 .
- BRÜSEKE, Franz Josef (2004). **A descoberta da contingência pela teoria social**, em: *Sociedade e Estado*, departamento de sociologia de Brasília, vol.XVII, n.2, dez. 2002, pp.283-308
- BRÜSEKE, Franz Josef (2007) **Risco e Contingência**. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 22, p. 69-80, São Paulo: ANPOCS
- DAWE, Alan (1980). **Teorias da ação social**. Em: Tom Bottomore e Robert Nisbet (1980) *História da análise sociológica*. Rio de Janeiro Zahar, pp.475-546.

- EßBACH, Wolfgang (1994) **Der Mittelpunkt außerhalb. Helmuth Plessners Philosophische Anthropologie.** Em: Dux und U. Wenzel (Hrsg.): Der Prozeß der Geistesgeschichte. Frankfurt am Main: Suhrkamp; pp. 15-44.
- FREUD S. (1926), **Inibição, sintoma e angústia, em: Sigmund Freud.** Edição Standard Brasileira, O.P.C., tomo XX, Rio de Janeiro, Imago, 1996, pp. 107-210.
- GEHLEN, Arnold (1940/1986) **Der Mensch.** Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Wiesbaden: Aula-Verlag.
- GEHLEN, Arnold (1957) **A alma na era da técnica.** Lisboa: Livros do Brasil
- GROH, Dieter (1973) **Negative Integration und revolutionärer Attentismus.** Frankfurt, Berlin, Wien: Ullstein.
- HABERMAS, Jürgen (1992) **Faktizität und Geltung.** Frankfurt: Suhrkamp.
- HEIDEGGER, Martin (1961) **Nietzsche.** 2 vols. Pfullingen: Neske.
- HEIDEGGER, Martin (1927/1993) **Sein und Zeit.** Tübingen: Max Niemeyer Verlag
- HEIDEGGER, Martin (1954/1994). **Die Frage nach der Technik.** In: Vorträge und Aufsätze. Stuttgart: Neske. p.9-40
- HEISENBERG, Werner (1958/1999) **Física e Filosofia.** Brasília: Editora UNB
- HESSE, Heidrun (1999). **Ordnung und Kontingenz. Handlungstheorie versus Systemfunktionalismus.** München, Freiburg: Verlag Karl Alber.
- HOFFMANN, Arnd (2005). **Zufall und Kontingenz in der Geschichtstheorie.** Frankfurt: Suhrkamp
- HOLZINGER, Markus (2006). **Der Raum des Politischen. Politische Theorie im Zeichen der Kontingenz.** München: Wilhelm Fink Verlag.
- HOLZINGER, Markus (2007). **Kontingenz in der Gegenwartsgesellschaft.** Bielefeld: transcript Verlag.
- HUGHES, George; Cresswell, Max (1996) **A new introduction to modal logic.** London: Routledge.
- KAFKA, Franz (1915). **Die Verwandlung.** In: Die Weißen Blätter. Eine Monatsschrift, ed. Rene Schickele. ano 2 (1915), H. 10 (Oktober), p. 1177- 1230.
- KANT, Imanuel (1785/1983). **Grundlegung zur Metaphysik de Sitten.** Em: Kant, Werke, vol. 6, ed. por Wilhelm Weischedel, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- KOSELLECK, Reinhart (1995). **Vergangene Zukunft.** Frankfurt: Suhrkamp.
- LASCH, Christopher (1983) **A cultura do narcisismo.** Rio de Janeiro: Imago
- LIEBKNECHT, Karl (1919/1971) **“Trotz alledem!”** Em: Gesammelte Schriften, vol. IX, p.709-713, Berlin: Dietz Verlag; também em: Die Rote Fahne (Berlin), n.15 do dia 15.01.1919.
- LINDEMANN, Gesa (1999). **Doppelte Kontingenz und reflexive Anthropologie,** in: Zeitschrift für Soziologie 28 (1999), 165-181.
- LUHMANN, Niklas (1984) **Soziale Systeme.** Frankfurt: Suhrkamp.
- LUHMANN, Niklas (1997). **Die Gesellschaft der Gesellschaft.** Frankfurt: Suhrkamp.
- LYOTARD, François (1979/1990). **A condição pós-moderna.** Rio de Janeiro: José Olympio.
- MAKROPOULUS, Michael (1997). **Modernität und Kontingenz.** München: Wilhelm Fink Verlag.

- MATURANA, Humberto; Varela, F. (1987). **Der Baum der Erkenntnis**. Bern, München, Wien
- MUSIL, Robert (1978). **Der Mann ohne Eigenschaften**. Reinbek: Rowohlt.
- NIETZSCHE, Friedrich (1885/1922) **Zur Genealogie de Moral**. Em: Friedrich Nietzsche Werke, vol. 8, pp. 281-503.
- PALONEN, K. (1998). **Das Webersche Moment**. Zur Kontingenz des Politischen. Opladen
- PARSONS, Talcott (1937). **The Structure of Social Action**. Glencoe: Free Press.
- PARSONS, Talcott (1951). **The Social System**. New York: Free Press.
- PLESSNER, Helmut (1928). **Die Stufen des Organischen und der Mensch**. Einleitung in die philosophische Anthropologie.
- RIEFF, Philip (1990). **O triunfo da terapêutica**. São Paulo: Brasiliense.
- RORTY, Richard (1989/1992). **Kontingenz, Ironie und Solidarität**. Frankfurt: Suhrkamp.
- SARTRE, Jean-Paul (1938). **A náusea**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 1.ed. : La Nausée. Paris: Editions Gallimard.
- SCHELER, Max (1928/2005). **A Situação do Homem no Mundo**. Lisboa: Edições 70.
- SCHMITT, Carl (1922). **Politische Theologie**. Berlin: Duncker & Humblot.
- SCHMITT, Carl (1928/1993). **Verfassungslehre**. Berlin: Duncker & Humblot.
- TAYLOR, Charles (1989/1997) **As Fontes do Self**. A construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola.
- TROELTSCH, E. (1913). **Die Bedeutung des Begriffs der Kontingenz**. In *Gesammelte Schriften*, 2: 769–78. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- WEBER, M. (1922/1991). **Economia e Sociedade**: Fundamentos da Sociologia compreensiva; vol.1; Brasília: Editora Universidade de Brasília.