

A DESCOBERTA DA CONTINGÊNCIA PELA TEORIA SOCIAL

Franz Josef Brüseke*

“A consciência da contingência não <dá poder> : sua aquisição não dá a seu possuidor uma vantagem sobre os protagonistas da luta de vontades e propósitos ou no jogo da astúcia e da sorte. Não leva à dominação nem a sustenta”. Zygmunt

Bauman (1991/1999, p. 251)

Resumo: Historicamente, a contingência é pensada por Aristóteles, pela primeira vez, no seu texto *peri hermeneias* onde o filósofo introduz o conceito *endechómenon*, traduzido mais tarde como contingência. A descoberta da contingência reflete um novo estado de espírito nas obras de Weber, Parsons e Luhmann como na filosofia ocidental em Husserl, Heidegger, Camus, Sartre e outros, que se dão conta da dramaticidade das relações e fenômenos contingentes. Apesar da longa tradição da consciência da contingência no pensamento ocidental, é o advento do “pós-modernismo”, relativamente tarde, que marca sua saída da latência. Autores como Lyotard, Maffesoli e Bauman exploram a descoberta da contingência no campo da teoria social e mostram que o mundo é necessariamente como é mas, também, poderia ser diferente. Nossa hipótese é que o caráter altamente contingente da técnica moderna, na medida em que esta penetra cada vez mais a sociedade contemporânea, afeta decisivamente o homem e seu modo de viver no mundo; desta maneira o problema da contingência ganha relevância sociológica.

Palavras-chave: contingência, modernidade, pós-modernidade, técnica, teoria sociológica.

Historicamente, pensa Aristóteles pela primeira vez a contingência no seu texto *peri hermeneias* – sobre a interpretação –

* Professor do Departamento de Sociologia na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

Artigo recebido em 5 jul. 2003; aprovado em 30 ago. 2003.

o filósofo introduz o conceito *endechómenon*, traduzido mais tarde como contingência. Aqui o problema da contingência aparece como pertencente ao futuro: eu não posso classificar eventos futuros *hoje* como sendo verdadeiros ou não, pois não posso ver hoje o que posso ver amanhã, o resultado de uma batalha marítima por exemplo (Morrall, 1985). Origina-se, muito mais tarde, no século XV, uma discussão sobre a impossibilidade de decifrar a vontade de Deus e seus “planos” para o futuro, a partir deste primeiro impulso aristotélico.

A descoberta que algo é como é, mas também, podia ser diferente levou a metafísica ocidental à elaboração de estratégias capazes de absorver a contingência. Critérios baseados na verdade absoluta, na ortodoxia, obscureceram para a crítica filosófica do século XX uma compreensão “aberta” do Ser (Heidegger, 1927/1993). Na perspectiva da teologia cristã aparece o mundo do ponto de vista de Deus (!) como contingente, pois foi ele que o criou *assim* e não *diferente*, tirando das suas ilimitadas possibilidades criativas uma única que deveria se tornar o nosso mundo: um mundo necessário e único *para* a criatura; no entanto somente uma possibilidade para Deus, que não pode ser submetido a determinações e, em conseqüência, a sua vontade aparece aos olhos do homem como insondável. Portanto, o homem, abandonado no mundo do sofrimento, somente pode ver em Deus a liberdade e a salvação da condenação à morte necessária. No fundo, reduz-se a boa nova bíblica à mensagem: algo impossível é possível. A possibilidade da impossibilidade seria a ressurreição dos mortos e uma vida eterna e feliz em face de Deus. Enquanto possibilidade e não certeza, ela exige fé.

Para Tomás de Aquino, Deus é a causa necessária da contingência, pois o sentido da contingência encontra-se nele e, ao mesmo tempo, esconde-se nele (Aquino, 1996). Nada melhor do que a fala do *Deus absconditus*, (o Deus ausente ou escondido) expressa a inacessibilidade da *ultima ratio* divina pelo homem, que pode somente confiar na bondade daquele que o abandonou. Mesmo assim fica a pergunta “Por quê?”, feita por seu filho, na véspera da sua morte. Para Luhmann, é Deus, na perspectiva teológica, o observador que tudo observa, pois ao mesmo tempo vale: o homem não pode observar Deus. O “Por quê?” direcionado a ele fica sem resposta.

Tempos novos começam com o enfraquecimento desta dicotomia. Gradualmente o homem tira os olhos do grande não-observável e começa observar quem está observando, e descobre que é ele mesmo o observador. Com o aumento de circulação de cópias de livros e ainda mais com a invenção do livro impresso, aumenta dramaticamente a chance de observações de segunda ordem, i. e., a possibilidade de observações de observações documentadas em textos. Isto, por sua vez, é o combustível para as grandes disputas no fim da Idade Média que fogem cada vez mais do controle da igreja. A observação da observação, no campo terreno, é, desde o início, algo com grande potencial antidoutrinário porque nada menos é do que a consciência crítica que começa articular-se. O fato de também a Santa Inquisição observar as observações “teologicamente incorretas”, e tentar impor a doutrina tida como correta, não pode impedir que também a teologia, tomista por exemplo, abra-se consideravelmente para as ponderações racionais sobre as últimas questões. Portanto, leva a uma teologia reflexiva, que prepara o campo onde a própria ciência movimenta-se com mais elegância. A teologia, querendo ou não, vai se render ao espírito científico que, ao longo dos séculos, sabe explorar melhor do que ela as observações de segunda ordem, i. e., a observação da observação. A contingência desce desta maneira do céu à terra e apresenta o mundo como passível à realização de “alternativas”.

A observação observada: Luhmann

“Tudo é contingente que nem é necessário, nem impossível” (Luhmann, 1992, p. 96). Aqui é o conceito de contingência resultado de uma dupla negação, primeiro da necessidade e, segundo, da impossibilidade. Uma lógica bipolar, baseada no “ser” ou “não-ser”, têm 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, p. 98).

Para responder a esta pergunta Luhmann esclarece primeiro alguns conceitos que vai usar. Trata-se, primeiro, do conceito da

observação: observação é qualquer operação que leva a uma diferenciação para denominar um lado dela e não o outro (Luhmann, 1992, p. 98). 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 incluir 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 compreendê-lo também com intenção terapêutica ou sociológica. Quando um observador não vê algo que é evidente fica isto 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.

Duas leituras de Hegel

Referente à questão da contingência podemos constatar duas possíveis leituras da obra de Hegel. A primeira leitura parte de uma relação dialética entre a contingência e a necessidade. Essa dialética leva processualmente a uma síntese pré-dominada pela necessidade. A liberdade que nasce da contingência é, como Hegel expressa, a necessidade totalmente transparente a si mesma. Ou, em outras palavras do mesmo autor: *A liberdade é a verdade da necessidade.*

A segunda leitura, que pode ser chamada de leitura corretiva, ligada a autores como Schelling, interpreta a concretização ou exteriorização do absoluto como sendo também contingente. O absoluto, para se manifestar como infinito, necessita do finito. O eu finito e o ato da definição do absoluto enquanto Ser finitizam o absoluto. Assim, desde o seu ponto de partida, a dialética contém um elemento de contingência e a possibilidade da liberdade está resgatada. Necessidade e contingência continuam permeando todas

as sínteses parciais do processo dialético. O que necessariamente é, podia não ser. Thadeu Weber anota, com razão, que o sistema de Hegel transforma-se, nessa perspectiva, num sistema aberto (Weber, 1993, p. 38). Mas o mesmo autor alerta: “Não pretende (...) dizer que não haja limites para a liberdade, pois isso seria cair num outro extremo, onde a contingência dominaria sobre a necessidade. Isso gera anarquia, onde cada um escreve o roteiro de sua história, como bem entende” (Weber, 1993, p. 38). Apesar do temor durkheimiano da anomia social, este autor leva o seu próprio raciocínio para uma possibilidade que não podemos excluir de antemão: uma situação onde a contingência cria turbulências no campo histórico, que levam com uma certa necessidade ao colapso da ordem, pelo menos temporariamente, seja no nível do conceito ou do real.

A interpretação de Hegel reprime a contingência em favor da necessidade. No movimento circular da tese e antítese estão sendo guardados e superados os elementos dos dois, mas, na perspectiva da leitura clássica de Hegel, fica a contingência cada vez mais fraca. Pode surgir, então, uma visão do fim da história onde a necessidade dominou finalmente o contingente.

Necessidade e liberdade: Marx

A regressão atrás do entendimento da sociedade como sistema aberto, que nós podemos observar na Sociologia do século XIX, tem uma das suas raízes na primeira leitura da relação entre contingência e necessidade em Hegel. Nesta leitura, como mostramos, a necessidade vence a contingência. Com essa interpretação contaminou o próprio Marx e toda sua obra, influenciando, além do mais, uma parte significativa da liderança intelectual do movimento dos operários europeus, nas últimas duas décadas do século XIX e nas primeiras décadas do século XX. O eixo central deste pensamento era que a história humana, basicamente entendida como história das relações econômicas, seguiria leis de desenvolvimento que, através da *necessidade*, levariam na direção de um agravamento das contradições da sociedade burguesa. Isto evocaria um agravamento crescente das crises econômicas do capitalismo, se não seu colapso estrutural, o que garantiria a vitória final da classe trabalhadora. Esta argumentação

estava desta forma presente nas melhores cabeças da socialdemocracia marxista da época, e não adiantou em nada a tentativa posterior, através de um neo-marxismo acadêmico, mobilizar leituras alternativas de escritos – em parte inéditos – do “jovem Marx” para mudar o que era um fato: Marx foi lido pelas primeiras três gerações de “marxistas” como um teórico da necessidade histórica e não da sua contingência.

No marxismo adotado pelos países do antigo bloco soviético, dominou esta leitura da História, em que um hegelianismo necessário eliminou a chance de desenvolver a também tradição em Hegel e Marx, que mostra sensibilidade para a fragilidade da ordem moderna.

O enclausuramento do sentido: Weber

Podemos nos perguntar até que ponto também Max Weber partiu de uma leitura clássica (e necessária) de Hegel, pois a tese weberiana da racionalização crescente da sociedade leva à diminuição crescente de alternativas. A sua gaiola de ferro é um sistema de necessidades do qual não se tem saída, é um sistema fechado. Todavia, a contingência aparece em Weber enclausurada na subjetividade do ator social. Aqui estão sendo tomadas as decisões seguindo – o que Weber chama – valores últimos, decisões que seguem critérios inacessíveis para a mão fria da racionalidade. Estes se baseiam em algo que é necessariamente assim para este ator social e não para um outro; todavia, o valor último poderia ser completamente diferente.

A condenação da Sociologia a uma hermenêutica do sentido subjetivo deriva-se da falta de um sentido objetivo, de valores absolutos e válidos para qualquer um, em qualquer lugar. Não seria exagero dizer que a contingência do sentido visado coloca o observador sociológico ou antropológico numa situação de tentar compreender o que seria de antemão incompreensível. Portanto, confronta-se também a hermenêutica do sentido subjetivo, logo, com outras limitações. Ela tende, com certa necessidade, a um bloqueio, se não a uma proibição explícita de perguntas além do horizonte do último valor. A pergunta: “o que é o fundamento do fundamento?” é

para ela uma pergunta impossível. Todavia, podemos fazer esta pergunta, que desencadeia novamente o velho jogo entre necessidade e liberdade.

A experiência do necessário no não-necessário: de Husserl a Heidegger

Husserl entende a contingência como característica do objeto individual, somente a essência possui necessidade. O fenômeno individual é casual, porque poderia ser diferente. A essência possui necessidade porque ela é como ela é, e não pode ser diferente. O *eidos*, i. e., a essência, define os limites da variação da individualidade de um objeto. Se eu quero falar com razão de uma mangueira, tenho que respeitar certos limites. Uma mangueira cortada em pedaços não é mais uma mangueira. Mas existem mangueiras singulares maiores ou menores, com frutas ou sem frutas, e, apesar do fato de elas terem desenvolvido casualmente certas características individuais, estão sendo denominadas mangueiras com razão. Segundo Husserl, existem leis de essência que, tendo validade universal, podem ser identificadas independentemente da experiência empírica. As leis empíricas são casuais. Logicamente, uma lei empírica poderia ter uma outra forma, sua verdade é contingente. Somente a experiência confirma sua validade. A lei da essência, pelo contrário, é independente da experiência, ela tem qualidade apriorística.

O que Heidegger deve a Husserl, apesar das grandes diferenças em outros planos, são, pelo menos, dois pilares da sua filosofia. Ao primeiro podemos chamar de *postura anti-dogmática*, e, ao segundo, a insistência na *necessidade da experiência*. A *anti-dogmática* quer um distanciamento radical do homem de qualquer pré-noção até um ponto que Husserl podia convidar para pensar *sem conceitos*. Os dogmas da filosofia, psicologia etc. evitariam uma percepção clara do mundo. É exatamente este mundo, o *mundo da vida* que interessa. Nele devemos, segundo a perspectiva fenomenológica, nos aproximar das coisas como elas são. Esta ida às coisas, todavia, não é positivista ou empirista, ela considera o papel do sujeito, transcende a experiência empírica numa experiência racional do próprio processo do conhecimento; é, desta maneira, uma experiência transcendental. Para

Heidegger já começou aqui um caminho divergente, atraído pela integração do sujeito vivo na perspectiva fenomenológica: queria radicalizar este pensamento para entender plenamente o *Self* historicamente existente no contexto dos fatos. Não queria um entendimento *objetivo* do homem (a anti-dogmática voltada contra o cientificismo e positivismo), nem um entendimento transcendental (a anti-dogmática voltada contra a metafísica e, em parte, contra a própria fenomenologia), mas uma valorização da experiência, das profundezas e da plenitude da *existência*. A existência é fatural, mas não se esgota nisso, ela é necessariamente *experiência* de alguém, e este alguém é nada menos do que você que está aí.

Em 1921, Heidegger descreve a existência humana como a experiência do *unum necessarium* nas relações múltiplas da vida concreta (Papenfuss & Pöggeler, 1990, p. 31). Por um lado, temos aqui a postulação de um fundamento, de algo necessário e absoluto, e, por outro, o mundo contingente, vivido e relativo. Como fazer num mundo concreto e relacional a experiência do absoluto? Sentimos que, já muito antes da publicação de *Ser e Tempo*, o filósofo está refletindo a verdade do Ser ocultada na plenitude daquilo que é. Ele faz isso de uma forma que coloca, ainda de forma incipiente e tímida, a *experiência* em contato com esta verdade e formula também um paradoxo: o Muito é o Um, mas o Um não é o Muito. Alguns anos antes de *Ser e Tempo*, aparece uma constelação no pensamento de Heidegger, que podemos identificar como herança da filosofia mística: primeiro, o paradoxo da presença do necessário no não-necessário; e, segundo, o papel da experiência individual que é capaz captar e vivenciar este fenômeno no fundo da sua existência. Realmente levamos à percepção da presença do necessário no não-necessário para um entendimento da contingência como conceito paradoxal. Este paradoxo, no entanto, não deveria nos bloquear no caminho do nosso pensar. Já Luhmann suspeitava da impossibilidade de refletir sobre a contingência dentro de uma lógica binária. Heidegger vai nos dar outras pistas que elevam a descoberta da contingência de uma posição marginal no pensamento metafísico ocidental para atribuir a ela um *status* central: é o próprio Ser que se expressa nela, de forma paradoxal, e é o Ser que está aí, o próprio homem, que a vive e a experimenta.

A contingência da individuação: Sartre e Camus

Cada tradição depende da eliminação da contingência. Ela tende a causar a impressão da eternidade e inquestionabilidade da regra social. A percepção da regra social como contingente, a consciência de que ela também poderia ser diferente, tem potencial revolucionário ou criminal. A dificuldade da teoria social de pensar o contingente, baseia-se nessa proibição de pensar em alternativas. A alternativa comportamental é o inimigo potencial da tradição social e da situação atual. Sartre refere-se ao esse fato quando ele escreve: “é a partir do dia em que se pode conceber outro estado de coisas que uma luz nova ilumina nossas penúrias e sofrimento e decidimos que são insuportáveis” (Sartre, 1943/1997, p. 538).

A liberdade de realizar este ou aquele projeto tem para Sartre uma qualidade ontológica. O homem não pode fugir da sua liberdade. Ele é 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 positivo ou negativo; ela é tanto capaz de construir um novo nexos social na base da escolha de um sentido para todos, como é capaz de demitir o indivíduo no caos e na desordem de um mundo sem sentido, tema central da obra de Albert Camus. Nem ele nem Jean-Paul Sartre abriram mão das suas escolhas humanistas, mergulharam como poucos antes no mundo dos fenômenos sem nome, e tentaram banir o perigo anômico com as armas das palavras e da decisão.

Cada vez mais presente nas mentes do século XX e alimentada pelos próprios fatos históricos, a consciência da contingência induziu uma série de reações adversas. Na teoria social podemos constatar, em muitos autores, uma insistência na base sólida tanto do nosso pensamento como da sociedade, paradigma que se expressa nas diversas escolas conforme a perspectiva de cada uma. No campo marxista, a postulação de leis da História, agindo com certeza a favor da classe operária, obscureceu qualquer percepção adequada do andamento real dessa história. Pois outros, também, queriam fugir do insólito e confuso de um mundo contingente. Destacaram a estrutura, a função e mais recentemente o sistema como conceitos que

prometeriam racionalizar os fenômenos sociais ou pelo menos sistematizá-los.

Estrutura, função, sistema

Uma estrutura está caracterizada pela exclusão de alternativas na combinação dos seus elementos, desta forma, a combinação dos elementos que fazem parte da estrutura não é aleatória, quer dizer, ela segue regras inteligíveis que podem ser observadas pelo cientista. Acontece que a identificação de estruturas no âmbito social tende a construir uma sociedade, uma macro-estrutura social, sem o ator. Nesta perspectiva, são as estruturas responsáveis pelos fenômenos sociais e não os homens. A estrutura pode, finalmente, aparecer como o único que realmente existe; os atores tornam-se desta maneira meros derivados, suportes ou simplesmente manifestações da estrutura, e ficam sem *status* próprio.

O conceito estrutura, fixa o fenômeno social, que é complexo e em movimento, no tempo e elimina as suas contradições, sejam elas de origem interna ou externa. Essa fixação do fenômeno social cria algo estático que, na realidade, não existe. Todavia, podemos identificar entre os fenômenos sociais, hábitos, costumes e outras regularidades que tendem a transformar uma prática social em algo petrificado, em algo com um alto grau de reprodutibilidade que converge sempre para si mesmo. A tradicionalização de certas práticas sociais, intencional ou não, leva à produção do estruturado, que todavia não é capaz de eliminar as forças corrosivas e desestruturadoras, existentes no seu próprio bojo e no mundo onde está inserido. A estrutura, o sólido, é aparentemente a eterna saudade do ator social como também do seu teórico, pois as revoltas contra o instituído, seja no plano teórico ou prático, nos lembram da força da contingência que, também, exerce sua influência sobre o homem. É mais do que curioso que o problema da contingência aparece quando ele está aparentemente resolvido, e assim podemos ver na pergunta programática de Talcott Parsons – “Como é a ordem social possível?” – uma profunda insegurança referente à “naturalidade” ou “normalidade” desta ordem (Parsons, 1937).

Prognosticabilidade enfraquecida: Lyotard

Apesar da longa tradição da consciência da contingência no pensamento filosófico, marca, no campo das ciências sociais, o advento do “pós-modernismo”, relativamente tarde, sua saída da latência e a sua penetração da teoria social. O livro de Lyotard sobre *a condição pós-moderna*, de 1979, é um dos primeiros documentos da postulação de uma reviravolta paradigmática no pensamento sobre a sociedade e, ao mesmo tempo, um texto programático para legitimar uma *ciência pragmática e diversificante* que oferece um *antimodelo do sistema estável* (Lyotard, 1979/2000, p. 116). Claro que este antimodelo não propõe uma alternativa pura ao sistema porque esta seria semelhante, como Lyotard sabe, ao próprio sistema. Trata-se, então, da busca do reconhecimento da heterogeneidade dos jogos de linguagem que renuncia ao terror e à isomorfia da “metanarrativa”.

Já Paul Feyerabend, na sua famosa exclamação “Anything goes!” tinha chamado a atenção para a produtividade da anarquia, do caos e até do erro na história da ciência (Feyerabend, 1975). Pois a contribuição de Lyotard saiu da discussão restrita à filosofia da ciência ou do campo da teoria do conhecimento e conseguiu desafiar os teóricos do social. Sua tese central, voltada contra todas as grandes teorias da época sejam elas de cunho estruturalista, funcionalista, sistêmica ou marxista é a seguinte: “simplificando ao extremo, considera-se <pós-moderna> a incredulidade em relação aos metarrelatos” (Lyotard, 1979/2000, p. XVI). Em vez da *metanarrativa*, da grande teoria que propõe um caminho único e uma explicação exclusiva, poderíamos assistir ao advento de uma teoria, senão de várias teorias e pequenos relatos descontínuos, conflituais e circunstanciais. A própria ciência nem seria mais o único *locus* de todo saber acumulado, mas reduzida a um subconjunto do conhecimento (Lyotard, 1979/2000, p. 35). Acima da ciência, coloca Lyotard o saber. O saber, enquanto um conjunto de enunciados denotativos, mas, também, misturado com as idéias de saber-fazer, de saber-viver, saber-escutar etc. (Lyotard, 1979/2000, p. 36). Para o autor, o paradigma do conhecimento científico vinculado com a prognosticabilidade está enfraquecido. Em vez disso, o pensar pós-moderno apresentaria idéias novas.

Interessando-se pelos indecidíveis, nos limites da precisão do controle, pelos quanta, pelos conflitos de informação não completa, pelos <fracta>, pelas catástrofes, pelos paradoxos paradigmáticos, a ciência pós-moderna torna a teoria de sua própria evolução descontínua, catastrófica, não retificável, paradoxal. Muda o sentido da palavra saber e diz como esta mudança pode se fazer. Produz, não o conhecido, mas o desconhecido. E sugere um modelo de legitimação que não é modo algum o da melhor *performance*, mas o da diferença compreendida como paralogia. (Lyotard, 1979/2000, p. 108)

A paralogia, entende Lyotard, como uma atividade diversificante da imaginação com o intuito de revelar os pressupostos de enunciados prescritivos, abrindo assim a possibilidade de mudanças. Desta maneira desce a contingência do plano conceitual e começa a revelar seu potencial transformador, também, na sociedade, que é assim como é mas, ela não poderia ser diferente?

Onde?

Algo é como é, mas também poderia ser diferente. Esta compreensão da contingência é qualitativa porque o *como* de algo expressa sempre uma qualidade. Pois podemos expandir ainda mais o significado do contingente na medida em que fazemos outras perguntas. Referente a alguma coisa, podemos perguntar: como? E recebemos a mencionada resposta qualitativa. O que mais posso perguntar referente a uma coisa? Sem dúvida posso perguntar: onde? E também: quando? Assim formulamos perguntas que apontam para a dimensão espacial, no caso da pergunta “onde?”, e para a dimensão temporal, no caso da pergunta “quando?”.

As coisas estão necessariamente no seu lugar mas também poderiam estar em outro. Elas podem se deslocar ou podem ser deslocadas. A modernidade técnica acelera o deslocamento das coisas, à medida que a sua economia incorpora-as enquanto insumo e coloca-as em circulação enquanto mercadoria. Por causa de mecanismos inerentes, essa economia movimenta esta sociedade e a velocidade de circulação das coisas está aumentando cada vez mais. Na medida em que o tempo ideal de permanência na produção e na circulação tende a zero, ficam as coisas cada vez menos tempo no seu lugar.

Este fenômeno está sendo descrito como mudança, transformação, inovação ou modernização, conforme o gosto conceitual dos autores. Todos eles expressam o mesmo fenômeno que seria a integração de uma temporalidade acelerada, ou temporalidade forte como diria Manfred Eigen (1989), nas suas próprias estruturas. Ora, integrar uma temporalidade forte em qualquer estrutura, desestrutura esta. Surgem, então e conseqüentemente, fenômenos desestruturantes como expressão típica da modernização técnica. A desestruturação pode ser combatida via projetos conservadores ou compensada em projetos reformistas, tanto faz. O essencial continua valendo: na medida em que a modernidade técnica absorve uma temporalidade forte, desaparecem as coisas dos seus lugares e aparecem em outros. E, pior ainda, muitas coisas desaparecem e nós nem sabemos para onde vão. Também aparecem artefatos em lugares que não eram deles: substituem a velha mangueira da praça por um parquímetro e um coração sofrido por uma bomba de plástico.

A contingência nos fala, então, também sobre o lugar das coisas e nos diz que as coisas estão necessariamente aí onde estão, mas também podem estar em outro lugar. Sob condições da modernidade técnica, adquire toda sociedade uma temporalidade forte que acelera a mudança dos lugares incentivada economicamente. As coisas circulam permanentemente e ficam, então, em lugar nenhum. A perda do lugar das coisas inclui a perda do lugar do homem, também para isso alerta o conceito da contingência (Marc Auge, 1992).

Quando?

Já vimos como o desaparecimento do lugar das coisas equivale ao desaparecimento das coisas do lugar. E percebemos que a pergunta “onde?” leva-nos à percepção da velocidade com a qual as coisas mudam de lugar. A velocidade é um fenômeno temporal que exige que façamos a pergunta certa na sua direção. Esta pergunta é, naturalmente, “quando?”. Acontece que, sob condições da modernidade técnica, aumenta a incerteza com a qual podemos responder a esta pergunta. Uma vez que a própria pesquisa científica, penetrando os fenômenos extremamente pequenos, a microestrutura do átomo, e extremamente grandes, fenômenos cósmicos, nos confessa

a sua incerteza referente à sua capacidade de medir tempo e espaço ao mesmo tempo. Curiosamente, e apesar da aparente solidez daquilo que denominamos matéria, não podemos dizer com exatidão onde as partículas do átomo estão (Heisenberg, 1958/1999).

A contingência diz que as coisas acontecem em determinada hora, mas não necessariamente. Essa afirmação simples expressa nada menos do que o desmoronamento de toda filosofia do progresso, que influenciou profundamente as escolas sociológicas oriundas do século XIX. Estas acham, cada uma à sua maneira, que depois do primeiro passo vêm sempre o segundo. Identificada, em Marx, a contradição entre trabalho e capital como fundamental e inconciliável segue, conseqüentemente, como segundo passo, a resolução desta contradição numa síntese da sociedade sem classes. Identificada, em Durkheim, a divisão crescente do trabalho como característica da sociedade moderna segue, como segundo passo, o surgimento de novas formas de solidariedade para dar sustento ao corpo social com um todo. Identificado, em Weber, o deslanche da racionalidade de fins como eixo dinâmico da modernidade, segue, como segundo passo, o desdobramento desenfreado desta racionalidade *até que a última tonelada de combustível fóssil seja queimada*.

Na última posição, a de Max Weber, podemos até ver uma certa percepção trágica da história humana; todavia fica claro, também neste caso, que não temos dúvida sobre a seqüência temporal dos processos racionalizantes. Estes progridem no tempo. O que nos diz a contingência sobre o tempo? As coisas acontecem numa determinada hora, mas não com necessidade. Porque a racionalidade de fins tem que aumentar sua força e seu alcance com necessidade? Não estamos cada vez mais confrontados com uma racionalidade dos meios onde meios técnicos à nossa disposição buscam posteriormente seus fins? Não podemos dizer, apostando na mesma plausibilidade na qual Weber aposta, que uma racionalidade contingente tomou conta do mundo moderno, onde podemos tanto identificar a conhecida racionalidade de fins como também uma racionalidade dos meios, livre de valores e orientação. E não poderíamos denominar esta racionalidade ambivalente da modernidade técnica como racionalidade contingente?

Subdeterminação e ambivalência: Bauman

Para Bauman, a vida individual, nesta fase histórica da modernidade, é incuravelmente subdeterminada (Bauman, 2000/2001, p. 14), não existem mais grupos de referência que fornecem os parâmetros das escolhas individuais. Muito pelo contrário, vive o indivíduo numa situação de uma comparação universal das suas atitudes, preferências e hábitos com todos os outros indivíduos.

Chegou a vez da liquefação dos padrões de dependência e interação. Eles são agora maleáveis a um ponto que as gerações passadas não experimentaram e nem poderiam imaginar; mas, como todos os fluidos, eles não mantêm a forma por muito tempo. Dar-lhes forma é mais fácil que mantê-los nela. Os sólidos são moldados para sempre. Manter os fluidos em uma forma requer muita atenção, vigilância constante e esforço perpétuo – e mesmo assim o sucesso do esforço é tudo, menos inevitável. (Bauman, 2000/2001, p. 14)

Como poucos outros autores, Bauman expressa a descoberta da contingência e tira proveito dela para a reformulação da teoria social contemporânea. Sua objeção contra os filósofos e governantes modernos é que “...eles descobriram o caos e se puseram a domá-lo e substituí-lo pela ordem” (Bauman, 1991, p. 32). Este projeto moderno encarregou-se da tarefa de suprimir e exterminar tudo que seja ambíguo, de distinguir de forma clara entre o certo e o errado, entre aquilo que está dentro e aquele que está fora. Tal filosofia está vinculada aos nomes de Bacon, Descartes, Locke e Kant, identificados também por Richard Rorty como autores da filosofia fundadora da modernidade. Do ponto de vista sociológico, e isso continua sendo a perspectiva de Bauman, chama a atenção o fato de que o desejo filosófico de elevar a razão ao cargo de suprema legisladora correspondia à vontade dos déspotas esclarecidos de se empenhar para impor a ordem desejada sobre a realidade rebelde.

Independente dos propósitos conscientes dos pensadores, a razão legislativa da filosofia moderna e da moderna mentalidade científica em geral repercutia as tarefas práticas postuladas pelo Estado moderno. As duas atividades chamavam uma à outra, reforçavam-se mutuamente, fortaleciam a credibilidade e confiança uma da outra. Assim como o suposto déspota precisava ter garantia de validade universal das suas intenções específicas, a razão legislativa não podia facilmente rejeitar

a tentação de instruir – de iluminar o déspota para o papel de seu executor. (Bauman, 1991/1999, p. 35)

Partindo da constatação do parentesco eletivo entre razão moderna e despotismo moderno, conseguiu Bauman integrar tanto o totalitarismo nacional-socialista como o totalitarismo soviético numa teoria abrangente da sociedade do século XX. Contra o exorcismo teórico que não admite qualquer vínculo entre modernidade e terror, coloca Bauman uma interpretação da ambivalência da modernidade, que ela mostrou no plano real, i. e., no campo da história do século XX.

Nem a visão nazista nem a comunista destoavam da audaciosa autoconfiança da modernidade: meramente propunham fazer melhor o que os outros poderes modernos sonharam e talvez tenham mesmo tentado e fracassado em realizar. (Bauman, 1991/1999, p. 38)

Colocando o dever sobre o ser, foram cometidas as maiores atrocidades que a humanidade já viu. O dever, moralmente legitimado, se opõe nos grandes projetos modernos àquilo que é. Pois na medida em que o Ser “é” contingente, leva o combate da contingência, i. e., o aprisionamento do duplo jogo da necessidade e liberdade, ao esquecimento da polivalência e do caráter aberto da nossa existência. Da mesma maneira como a cegueira da razão legisladora conduz à vitória da necessidade sobre a liberdade, aparece na sua perspectiva o mundo como inteiramente acessível às manipulações técnicas. Pois a modernidade líquida surpreende com suas potencialidades e riscos incalculáveis, e tentar resgatar isso para a teoria social é o mérito de Bauman.

Errância e impermanência: Maffesoli

Maffesoli apóia esta visão de Bauman. Para ele, por tempos modernos, entende-se a rede de controle e de vigilância.

Nada nem ninguém deve nem pode escapar. A sofisticação dessas técnicas [eletrônicas, FJB] marcam o apogeu da agressão racionalista: a de saber tudo, esclarecer tudo e, portanto, dominar tudo. O fechamento, o adestramento, a normalização são conseqüências. Numa dialética sem fim, durante a modernidade, o saber e o poder vão se fortalecer mutuamente. (Maffesoli, 1997/2001)

Maffesoli confronta o ideal do poder, que é a imobilidade absoluta, com a pulsão da errância, presente na sociedade humana desde seus primórdios e curiosamente ativada no auge do desenvolvimento da sociedade moderna. Com a volta do reprimido, ressurgem os nômades que praticam a errância cotidianamente. Eles valorizam a mobilização, a circulação, a viagem, seja no nível do espírito ou das fantasias, seja no plano das escolhas individuais e da realização da própria vida. Maffesoli não nos apresenta uma nova grande teoria da sociedade, ele sabe que as suas propostas interpretativas têm mais um caráter de alusão, como o próprio conceito de nômade expressa, do que o caráter analítico. Todavia afirma o autor que a tendência geral de nossa época

... não se fundamenta mais sobre o orgulho prometeico de um ativismo triunfante, antes se liga a uma contemplação daquilo que é. A errância, desse ponto de vista, seria a expressão de uma outra relação com o outro e com o mundo, menos ofensiva, mais carinhosa, um tanto lúdica, e seguramente trágica, repousando sobre a intuição da impermanência das coisas, dos seres e de seus relacionamentos. (Maffesoli, 1997/2001, p. 28)

Apesar do reconhecimento do elemento trágico da percepção da impermanência das coisas e da própria vida, transmite Maffesoli uma relação simpática com essas novas tendências, denominadas pós-modernas. Ele atribui ao escapismo e nomadismo até uma função inovadora e fundadora de sociedades e suas instituições.

A aparente desordem, corrigindo, matizando aquilo que uma ordem simples tem de altamente constrangedor, leva a uma ordem mais complexa. Integra em uma globalidade orgânica o que um funcionalismo de vistas curtas tinha vetado por considerar muito anômico. (Maffesoli, 1997/2001, p. 131)

Pois esta valoração subjetiva da errância não é o que nos parece mais interessante na obra de Maffesoli. Não é o mais interessante porque convida os menos preparados para uma leitura do fenômeno pós-moderno longe do seu viés trágico e místico e até “funcionaliza” a ruptura da ordem e a mobilização do imóvel para o surgimento de uma nova ordem, tendência visível na frase acima citada. Pois a anomia não têm uma função social; por causa disso, ela assustava Emile Durkheim e foi combatida por ele.

Temos em Maffesoli outro teórico social contemporâneo que rompe com a Sociologia da ordem e mostra que a realidade social é contingente, na medida em que abrange além do instituído (com sua segurança e seu terror) também a impermanência e errância (com seu ludismo e seu mistério).

Retiro e velamento: voltando de Maffesoli à Heidegger

É instigante ver como Maffesoli tenta sair do campo limitado e estéril da sociologia escolar. Sua relação com o pensamento heideggeriano é sobretudo uma tentativa de olhar para trás, quando toda filosofia do progresso olha para a frente ou variando a metáfora, é um convite de fechar os olhos quando a luz brilhante da razão científica quer nos cegar. Ele nos lembra, de passagem, do conceito da *aletheia*, oriundo da filosofia grega, que podemos traduzir, como Maffesoli faz, como verdade e que na obra de Heidegger aparece enquanto desocultamento (*Entbergung*). Maffesoli sente-se convidado, seguindo as meditações de Heidegger sobre Heráclito, a pensar a retirada. Esta é sempre o outro lado do desocultamento. “Nada é mais caro para o desabrochar do que a retirada” (Fragmento 123, Heráclito). Um estranho comentário num texto sociológico.

Pois também em vários outros momentos sentimos nos textos de Maffesoli *a mão invisível de Heidegger*, como quando ele diz: “... é indispensável assumir um pensamento que não seja apenas racionalista ou realista como foi o caso em toda modernidade. Talvez seja mesmo necessário consignar a saturação das análises fundamentadas sobre a representação das coisas, e aprender a restringir-se à simples `apresentação`” (Maffesoli, 1997/2001, p. 32) Quando Maffesoli atribui à errância e ao nomadismo a qualidade de uma constante antropológica e os apresenta como inscritos na própria natureza humana, abandona o autor o campo da teoria social clássica e integra elementos existenciais e ontológicos numa nova teoria social.

... a errância, o nomadismo está inscrito na própria estrutura da natureza humana; quer se trate do nomadismo individual ou do social. De alguma forma, está aí a expressão mais evidente do tempo que passa, da inexorável fugacidade de todas as coisas, de sua trágica evanescência. (Maffesoli, 1997/2001, p. 37)

Para o autor, faz parte da natureza humana ter um destino; este se caracteriza sobretudo pela inserção na mudança perpétua que, por sua vez, *tem a ver com a dor, com o sofrimento*. Daí, não surpreende que o motivo da fuga tenha raízes arcaicas. Seria interessante comparar de forma mais sistemática os conceitos da cura e da fuga em Heidegger com essas alusões de Maffesoli. Não o podemos realizar aqui, todavia queremos sublinhar mais uma vez a importância de Heidegger para a concepção do *homo sociologicus* (errante e nômade) de Maffesoli. Este homem é caracterizado pela sua solidão e, também, por uma integração em algo maior do que ele. Este algo pode ser a comunidade social, pois Maffesoli não se contenta com a redução sociológica da existência humana. Ele insiste que a solidão, um certo entendimento da solidão, favorece a integração:

Uma solidão que não leva ao “eu”empírico e individualista, mas ao ser original do qual todo mundo faz parte. O culto da natureza que renasce, a multiplicação dos fenômenos tribais são índices da dialética existente entre a solidão e a perda do indivíduo numa globalidade. É isso que à sua maneira Heidegger lembra: *porque a solidão tem seu poder originário, não de nos isolar, mas de lançar, desligando-o, o Dasein (existir, estar presente) todo na vasta proximidade da essência de todas as coisas.* (Maffesoli, 1997/2001, p. 71)

A busca da essência de todas as coisas faz Maffesoli citar, em vários momentos, representantes da filosofia mística, tanto do Ocidente, quanto do Oriente. A medievalização dos tempos contemporâneos revitaliza fontes esquecidas no processo da racionalização; o *black out*, a eclipse da razão no século XX faz que até na idade das trevas consigamos enxergar as cores pré-modernas. Bem no espírito pós-moderno ou pré-moderno (i. e. medieval), escreve Maffesoli,

É quando o acaso tem sua parte na existência que começa o trágico. A impermanência das coisas, das pessoas, das relações também revela o acre sabor do nada. A errância mística muitas vezes o tem mostrado, o nomadismo existencial o vive a seu modo: sem frase, sem flores, às vezes até sem consciência. (Maffesoli, 1997/2001, p. 116)

À sua maneira, navega Maffesoli nas águas da contingência, cuja correnteza nos leva para um destino desconhecido, angustiante e promissor ao mesmo tempo.

Do rigor à rigidez

É curioso como a Sociologia, à medida que se consolidou enquanto disciplina, afastou-se do seu espírito inovador, ou melhor, do espírito inovador das primeiras gerações de sociólogos. De disciplina escolar, tinham seus pais fundadores muito pouco. Marx considerado hoje sociólogo pelos sociólogos, na verdade nunca foi um. Formado em Direito, fez doutorado em Filosofia para se tornar depois economista sem largar seus interesses históricos e políticos, tratados em escritos secundários. Max Weber estudava, além de Direito, economia nacional e, de forma eclética, Filosofia e Teologia, sem perder o gosto por questões culturais e históricas. Weber, com toda essa bagagem, já se entendeu sociólogo, como aliás Emile Durkheim, menos enciclopédico em comparação com Marx e Weber e mais disciplinar do que eles.

As primeiras décadas do século XX mostraram uma Sociologia viva e inovadora a tal ponto que ela influenciou fortemente disciplinas vizinhas como a História, a Psicologia e a Filosofia, disciplinas que freqüentemente sentiram a necessidade de legitimar seus ângulos de pesquisa frente à pressão da argumentação sociológica. Sociólogos como Simmel e Pareto representavam bem o espírito transformador e, para usar um termo de hoje, interdisciplinar, dessa época. Até autores com fortes referências a Marx, como Theodor W. Adorno, Max Horkheimer e Walter Benjamin nunca esconderam sua formação e seus interesses em campos científicos fora da sociologia *strictu sensu*. Adorno apresentou até uma Sociologia da música e da estética e Herbert Marcuse criou uma síntese sociológica entre a psicanálise de Sigmund Freud, a economia política de Karl Marx e a ontologia fundamental de Martin Heidegger.

A Etnologia, como denominam na Alemanha a ciência das culturas de sociedades tribais ou a Antropologia, termo mais abrangente usado no Brasil para um campo ampliado da mesma tradição de pesquisa, não conseguiu por muito tempo concorrer com a provocadora e expansiva Sociologia. Pois os tempos mudaram e o *mainstream* das escolas de Sociologia secou na tentativa de aplicar a milhares de estudos de caso seus paradigmas centrais, sejam eles de cunho funcionalista, estruturalista, marxista ou sistêmico. No Brasil,

apresenta-se a Sociologia acadêmica num estado não menos lamentável do que em outros países. Oriundo de uma certa herança marxista, um moralismo explícito atormenta as bem intencionadas pesquisas empíricas. Estas, na sua grande maioria, tentam provar que aquilo que é, está errado e que aquilo que deve ser, vai ser. Acontece que a realidade não segue as boas idéias, o que aliás já sabia Marx, e muito menos ainda esta se deixa reduzir a um conjunto de fatos mensuráveis e quantificáveis. O positivismo populista, empirista e moralista ao mesmo tempo, é, por enquanto, o último capítulo da sociologia instituída. Compreensível que Héctor Leis (2001) confesse a tristeza de ser sociólogo no século XXI. No entanto, as novidades emergem à margem do instituído e, também, a Sociologia no Brasil já viu outros tempos. Vamos nos lembrar.

Gilberto Freyre: a hibridez

Gilberto Freyre não poderia ter escolhido um ano mais significativo do que 1933, o ano da ascensão de Hitler ao poder, para publicar seu livro *Casa Grande e Senzala*. Exatamente na hora da vitória do ideário purista e racista no centro da Europa, este livro é um contraponto do pensamento social de extrema lucidez e importância. O primeiro curso de Sociologia no Brasil foi ministrado, pelo próprio Gilberto Freyre, na Faculdade de Direito de Recife depois da publicação de *Casa Grande e Senzala*. Em 1936, aparece *Sobrados e Mocambos*, livro com o qual Freyre continua sua multifacetada obra como historiador social do Brasil. Com estas obras nasce a Sociologia brasileira com uma contribuição de extrema originalidade e singularidade.

A contribuição de Freyre é singular porque inclui o que a Sociologia racionalizante tinha sacrificado à sua visão intelectualizante do mundo (os sentimentos, as paixões), inclui o que a sociologia economicista tinha delegado ao segundo e terceiro plano das suas atenções (a cultura) e descreve como força social vital o que a sociologia funcionalista tinha ou ignorado ou denunciado como anômico, a busca individual do prazer. Freyre elabora sua *sociologia* sem se importar muito com o rigor e o purismo metodológico, típico para a *sociologia* européia, e adota uma metodologia aberta e inortodoxa. O que aparece em Weber sempre com uma conotação

trágica, i. e., a explanação dos tipos ideais para nos dizer depois, em uma nota de rodapé, que *na realidade (in Wirklichkeit)* seria tudo mais complexo, irregular ou até diferente, está em Freyre no centro da atenção. Descreve essa realidade de uma maneira que curiosamente revela a sua força matriz como se esta descrição fosse uma abordagem teórica. Passa dos detalhes para as grandes tendências históricas. Mostra como o interesse pessoal mesquinho é capaz de moldar estruturas sociais. Apresenta o homem na sua dimensão animalésca, sem se importar muito com o moralismo da teoria social oficiosa da época. Introduce reflexões sobre a relação entre a qualidade química do solo e a organização humana nos trópicos. Identifica a sexualidade como algo que não é somente relevante para o orçamento psíquico da pessoa mas também para o surgimento de uma determinada formação social. Obviamente não podemos agora tratar a complexa obra de Freyre na sua totalidade, não obstante queremos chamar a atenção para a curiosa afinidade entre o discurso sociológico “pós-moderno” com sua consciência da contingência e o olhar interpretativo de Gilberto Freyre. Em que persiste essa afinidade?

Primeiro: em *Casa-Grande e Senzala* procuramos sem êxito uma teoria geral capaz de iluminar a evocação da imensidão de fatos que Gilberto Freyre nos oferece. Não seria exagero dizer que Freyre escreveu uma história cultural brasileira sem o recurso interpretativo de uma metanarrativa. Curiosamente, consegue Freyre apresentar os pequenos relatos, documentos, notas fiscais, poesias, piadas, cartas, análises da qualidade do solo, mapas antigas, diários de viagens, relatos de visitantes e pesquisadores etc. de uma forma que surge uma imagem do Brasil colonial com uma densidade que em nenhum momento do livro faz o leitor sentir falta de uma “grande teoria”.

Segundo: ausente, também, é uma metodologia coerente e explicitada. Darcy Ribeiro fez sobre isso um comentário pertinente e mordaz:

“Cabe uma palavra mais sobre o propalado método de Gilberto Freyre, de que ele próprio tanto fala: método não, mas sim *pluralidade de métodos*, tão referida e tão louvada. Em *Casa-Grande e Senzala* simplesmente não há método nenhum. Quero dizer, nenhuma abordagem a que o autor tenha sido fiel. Nenhum método que o leitor possa extrair da obra, como enfoque aplicável em qualquer parte.”(Darcy Ribeiro, 2001, p. 27)

Terceiro: Freyre introduz de forma explícita o conceito de “hibridez”, conceito caro aos “pós-modernos”, para denominar a especificidade da colonização portuguesa. Diz o autor:

A singular predisposição do português para a colonização híbrida e escravocrata dos trópicos, explica-a em grande parte o seu passado étnico, ou antes, cultural, de povo indefinido entre Europa e África. Nem intransigentemente de uma nem de outra, mas das duas. A influência africana fervendo sob a europeia e dando um acre requieime à vida sexual, à alimentação, à religião; o sangue mouro ou negro correndo por uma grande população brancarana, quando não predominando em regiões ainda hoje de gente escura; o ar da África, um ar quente, oleoso, amolecendo nas instituições e nas formas de cultura as durezas germânicas; corrompendo a rigidez moral e doutrinária da Igreja medieval; tirando os ossos do cristianismo, ao feudalismo, à arquitetura gótica, à disciplina canônica, ao direito visigótico, ao latim, ao próprio caráter do povo. (Freyre, 1933/2001, p. 80)

Híbrido quer dizer também: desconexo, impreciso, capacidade de adaptação, indecisão, equilíbrio com desequilíbrio, capacidade de aclimatização, mobilidade, mistura, etc: “...as sociedades coloniais de formação portuguesa têm sido todas híbridas, umas mais, outras menos ...” (Freyre, 1933/2001, p. 86).

Quarto: Freyre opera longe do determinismo e seu princípio da causalidade. Sobre isso também nos fala Darcy Ribeiro:

O principal modo de explicação causal de Gilberto Freyre é girar qual um peru entre referências a causas diversas para, de repente, investir sobre uma delas. Quando se espera que ele nela se fixe, o vemos abandoná-la para começar outra vez a circular. (Ribeiro, 2001, p. 26)

Ribeiro suspeita que, de forma subjacente, contém a obra de Freyre a teoria da causação circular, denominada assim mais tarde pelos funcionalistas: “a idéia básica aqui é a de que, como tudo pode chegar a ser, em dadas circunstâncias, a causa de qualquer coisa, não há na verdade nenhuma causa suficiente de nada” (Ribeiro, 2001, p. 25).

A informalização crescente das relações econômicas e sociais no processo da globalização foi denominado por alguns europeus como “brasilianização”; teríamos então no próprio Brasil, há tempo, estruturas (ou sua ausência) que somente agora afetam os países

européus. Será que Gilberto Freire com sua visão da hibridez do social antecipou a tentativa “pós-moderna” de entender os novos tempos? Seria instigante reler os grandes autores da singularidade brasileira sob este ângulo. Ao lado de Gilberto Freyre parecem dois autores dignos de uma descoberta pelo olhar pós-moderno e sua consciência da contingência. O primeiro seria Sérgio Buarque de Holanda, com sua teoria da plasticidade e cordialidade, e o outro Roberto DaMatta continuando de sua maneira os caminhos do Brasil com seus carnavais, malandros e heróis.

Abstract: Historically, the contingency is thought by Aristotle, for the first time, in his text *peri hermeneias* where the philosopher introduces the concept *endechómenon*, translated later as contingency. The discovery of the contingency reflects a new spirit in the works of Weber, Parsons and Luhmann as in the Western philosophy in Husserl, Heidegger, Camus, Sartre and other, that notice the dramatic tension of the relationships and contingent phenomena. In spite of the long tradition of the conscience of the contingency in the western thought, it is the coming of the “postmodernity”, relatively late, that brings its meaning to the light of day. Authors as Lyotard, Maffesoli and Bauman explore the discovery of the contingency in the field of the social theory and they show that the world is necessarily as it is but, also, it could be different. Our hypothesis is that the highly contingent character of the modern technique, as long as it penetrates the contemporary society more and more it affects decisively the man and its way of living in the world; in this way the problem of the contingency wins sociological relevance.

Key-words: contingency, modernity, postmodernity, technique, sociological theory

Resumé: Le concept de contingence a été pensé, pour la première fois, par Aristote dans son texte *peri hermeneias*, où le philosophe introduit le concept de *endechómenon*, traduit plus tard comme contingence. La découverte de la contingence apporte un nouveau état d’esprit aux oeuvres de Weber, Parsons et Luhmann, ainsi qu’à celles de Husserl, Heidegger, Camus, Sartre, parmi d’autres qui se rendent compte de la dramaticité des rapports et des phénomènes contingents. Malgré la longue tradition de la conscience de la contingence dans la pensée occidentale, c’est l’événement tardif du post-modernisme qui a permis que ce concept sorte de son état de latence. Des auteurs comme

Lyotard, Maffesoli et Bauman explorent la découverte de la contingence dans le champs de la théorie sociale, et montrent que le monde est, nécessairement, tel qu'il est mais qu'il pourra être autrement. Notre hypothèse c'est que le caractère contingent de la technique moderne, dans la mesure où celle-ci pénètre chaque fois plus à fond la société contemporaine, affect, de forme décisive, l'homme et sa façon de vivre dans le monde. Ainsi, le problème de la contingence acquiert relévança sociologique.

Bibliografia

- AQUINO, Tomás de. *Tomás de Aquino*. Bauru: Nova Cultural, 1996. (Coleção Os Pensadores)
- AUGÉ, Marc. *Non-lieux: Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris: Éditions du Seuil, 1992.
- BAUDRY, Léon (Org.). *La querelle des futures contingents: Louvain 1465-1475*. Paris, 1950.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991/1999.
- _____. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000/2001.
- BOUTROUX, Emile. *De la contingence des lois de nature*. Paris, 1874/1915.
- BROGAN, A. P. Aristotle's logic of statements about contingency. *Mind*, n. 76, p.49-61, 1967.
- BRÜSEKE, Franz Josef. *Chaos und Ordnung im Prozess der Industrialisierung*. Münster, Hamburg: LIT, 1991.
- _____. Caos e ordem na teoria sociológica. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, n. 22, p.119-136, 1993.
- _____. *A lógica da decadência*. Belém: Cejup, 1996.
- _____. *A técnica e os riscos da modernidade*. Florianópolis: EdUFSC, 2001.
- DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis. para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Rocco, 1978/1997.
- _____. *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985/1997.
- DURKHEIM, Emile. *A divisão do trabalho social*. Lisboa: Presença, 1893/1984. 2 v.

- EIGEN, Manfred. Evolution und Zeitlichkeit [Evolução e temporalidade]. In: ASCHOFF et al. *Die Zeit: Dauer und Augenblick*. 1989. p. 35-57
- FEYERABEND, Paul. *Against method*. London: New Left Books, 1975.
- FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. Rio de Janeiro, São Paulo: Record, 1933/2001.
- HEGEL, G. W. F. Como o senso comum compreende a filosofia; seguido de *A Contingência em Hegel* de Jean-Marie Lardic. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.
- _____. *Wissenschaft der Logik I & II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. Tradução espanhola: *Ciencia de la Lógica*. Buenos Aires: Solar, Hachette, 1968.
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1927/1993
- HEISENBERG, Werner. *Física e Filosofia*. Brasília: Ed. UnB, 1958/1999.
- LARDIC, Jean-Marie. *A contingência em Hegel*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.
- LEIS, Héctor. A tristeza de ser sociólogo no século XXI. *Dados*, v. 43, n. 4, p. 737-760, 2001
- LUHMANN, Niklas. Generalized media and the problem of contingency. In: LOUBSER, Jan et al. (Orgs.). *Explorations in general theory in Social Science: essays in honor of Talcott Parsons*. New York, 1976. v. 2, p. 507-532.
- _____. *Kontingenz als Eigenwert der modernen Gesellschaft*. In: LOUBSER, Jan et al. (Orgs.). *Beobachtungen der Moderne*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1992. p. 93-128
- LYOTARD, François. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1979/2000.
- MORRAL, J. B. *Aristóteles*. Brasília: Ed. UnB, 1985.
- PAPENFUSS, Dietrich; PÖGGELER, Otto. *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*. Frankfurt, 1990. v. 2.
- PARSONS, Talcott. *The structure of social action*. Glencoe: Free Press, 1937
- SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Petrópolis: Vozes, 1943,1997.
- WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Brasília: Ed. UnB, 1923/1991.
- WEBER, Tadeus. *Hegel: Liberdade, Estado e História*. Petrópolis: Vozes, 1993.