



PAPERS DO NAEA

ISSN 15169111

PAPERS DO NAEA Nº 068

LIBERDADE E RISCO

Franz Josef Brüseke

Belém, Setembro de 1996

O Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA) é uma das unidades acadêmicas da Universidade Federal do Pará (UFPA). Fundado em 1973, com sede em Belém, Pará, Brasil, o NAEA tem como objetivos fundamentais o ensino em nível de pós-graduação, visando em particular a identificação, a descrição, a análise, a interpretação e o auxílio na solução dos problemas regionais amazônicos; a pesquisa em assuntos de natureza socioeconômica relacionados com a região; a intervenção na realidade amazônica, por meio de programas e projetos de extensão universitária; e a difusão de informação, por meio da elaboração, do processamento e da divulgação dos conhecimentos científicos e técnicos disponíveis sobre a região. O NAEA desenvolve trabalhos priorizando a interação entre o ensino, a pesquisa e a extensão.

Com uma proposta interdisciplinar, o NAEA realiza seus cursos de acordo com uma metodologia que abrange a observação dos processos sociais, numa perspectiva voltada à sustentabilidade e ao desenvolvimento regional na Amazônia.

A proposta da interdisciplinaridade também permite que os pesquisadores prestem consultorias a órgãos do Estado e a entidades da sociedade civil, sobre temas de maior complexidade, mas que são amplamente discutidos no âmbito da academia.

Papers do NAEA - Papers do NAEA - Com o objetivo de divulgar de forma mais rápida o produto das pesquisas realizadas no Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA) e também os estudos oriundos de parcerias institucionais nacionais e internacionais, os Papers do NAEA publicam textos de professores, alunos, pesquisadores associados ao Núcleo e convidados para submetê-los a uma discussão ampliada e que possibilite aos autores um contato maior com a comunidade acadêmica.



Universidade Federal do Pará

Reitor

Marcos Ximenes Ponte

Vice-reitor

Zélia Amador de Deus

Núcleo de Altos Estudos Amazônicos

Diretor

Francisco de Assis Costa

Diretor Adjunto

Tereza Ximenes Ponte

Conselho editorial do NAEA

Edna Ramos de Castro

Francisco de Assis Costa

Indio Campos

Marília Emmi

Setor de Editoração

E-mail: editora_anae@ufpa.br

Papers do NAEA: Papers_anae@ufpa.br

Telefone: (91) 3201-8521

Paper 068

Revisão de Língua Portuguesa de responsabilidade do autor.

LIBERDADE E RISCO¹

Franz J. Brüseke

Resumo:

Velhas utopias sociais desenharam em cores fantásticas um país onde leite e mel correria pelos rios e os alimentos existiriam em abundância. Os sonhos, o pensamento utópico, a esperança² nunca desistiram da idéia da infinitude das nossas possibilidades. O desejo de transcender a situação dada parece algo tão especificamente humano que nós encontramos testemunhos disso desde os tempos chamados pré-históricos. O homem, a partir do momento em que se levantou para enxergar melhor os perigos do horizonte e as chances que ele escondia, sempre foi atraído pelos limites, não para aceitá-los e para acomodar-se num campo restrito e definido, mas para tentar a ultrapassagem na direção do *reino da liberdade*.

Palavras-chave: Liberdade. Risco.

¹ Para contextualizar melhor este texto recomendamos a leitura do paper 64 (sobre) “Risco Social, Risco Ambiental, Risco individual”.

² A análise mais abrangente desta temática é ainda de Ernst Bloch (1959) *Das Prinzip Hoffnung [O princípio da esperança]*. 3 vols., Frankfurt: Suhrkamp.

Velhas utopias sociais desenharam em cores fantásticas um país onde leite e mel correria pelos rios e os alimentos existiriam em abundância. Os sonhos, o pensamento utópico, a esperança³ nunca desistiram da idéia da infinitude das nossas possibilidades. O desejo de transcender a situação dada parece algo tão especificamente humano que nós encontramos testemunhos disso desde os tempos chamados pré-históricos. O homem, a partir do momento em que se levantou para enxergar melhor os perigos do horizonte e as chances que ele escondia, sempre foi atraído pelos limites, não para aceitá-los e para acomodar-se num campo restrito e definido, mas para tentar a ultrapassagem na direção do *reino da liberdade*.

A *liberdade de que*, política e crítica, a *liberdade para que*, decisionista e auto-realizadora, e a *liberdade anômica* estão hoje presentes na difusa identidade da sociedade global..

Liberdade Política

A idéia da liberdade tinha, não por último, sob influência da revolução francesa, uma conotação extremamente política e visava, entre outros, a abolição da censura da imprensa escrita, a garantia do direito a união e a quebra de múltiplos laços tradicionais, que restringiram a vida cotidiana dos subalternos da época. A liberdade visada pela oposição burguesa que se formava contra às diversas monarquias da Europa era na sua essência uma *liberdade de*, como Nietzsche diria, que tematizava as restrições à livre articulação política e econômica objetivando a sua eliminação. A liberdade política é, em comparação com os outros tipos de liberdade que discutiremos mais adiante, a mais refletida e possui hoje um status amplamente reconhecido e até juridicamente definido. Todas as constituições modernas investem alguns parágrafos na definição das liberdades básicas do cidadão. O próprio conceito de cidadania é, nas sociedades democráticas, impensável sem o exercício permanente da liberdade política.

Esta também não se deixa restringir a liberdade individual. Ou toda sociedade goza a liberdade da livre articulação política, ou a liberdade torna-se, como liberdade somente de um segmento social, a base de arbitrariedade e da dominação de uns sobre outros. Por causa dessa tendência, inerente a idéia da liberdade política, de totalizar-se próprio, ela possui uma dinâmica transformadora, que mostrou sua virulência em diversos momentos históricos; um dos exemplos mais recentes é África do Sul. A liberdade política é inconciliável com sistemas de segregação ou *apartheid*, onde uns determinam os destinos políticos e outros vivem no status de excluídos. A colocação de Rosa Luxemburg, que definiu a liberdade com sendo *sempre a liberdade dos que têm uma outra opinião*, expressa bem esse fato. Um único *dissidente* político na prisão falsifica todas as declarações oficiais sobre a existência de uma sociedade verdadeiramente livre. A liberdade política é a liberdade dos outros, e a minha liberdade afirma-se no processo da realização da liberdade de todos.

Constatamos então que a categoria do *outro* permeia a idéia da liberdade política não como algo hostil a sua própria concepção mas como um ingrediente sem o qual ela não existiria.

³ A análise mais abrangente desta temática é ainda de Ernst Bloch (1959) *Das Prinzip Hoffnung [O princípio da esperança]*. 3 vols., Frankfurt: Suhrkamp.

Liberdade Para Que

Encontramos na *alta modernidade* um segundo significado do conceito. A liberdade de escolha, a liberdade de decidir e definir os rumos da própria vida virou nos meados do século vinte um tema tanto na literatura e filosofia como no dia-dia dos cidadãos modernos. Na filosofia de Jean-Paul Sartre ela ganha uma posição central, porque ..."o homem esta condenado a ser livre"⁴. A liberdade é, na visão de Sartre, a grande chance, de fazer a própria vida; de transcender-se mesmo e a situação na direção de uma projeção preestabelecida pelo indivíduo. "O homem nada mais é do que aquilo que ele faz de si mesmo".⁵ Sartre preocupa-se com a liberdade somente na sua perspectiva futura. A causa da liberdade não o interessa, ela tem qualidade apriorística. ..."A existência precede a essência"...⁶ E a liberdade é uma das características da existência. Sartre possui sensibilidade para focalizar as tragédias individuais que a liberdade, mau usada, pode causar. Assim ele deixa o Mathieu, figura central no romance *A Idade da Razão [L'âge de raison]*, que defende com unhas e dentes a sua liberdade individual, resumir uma seqüência de decisões erradas: *Sozinho, mas não mais livre do que antes.*⁷

Nesta percepção a liberdade reduz-se a um atributo a existência individual, que se confronta com a difícil tarefa de definir os seus próprios rumos. A falta de critérios é o que aflige o homem livre da alta modernidade. Ele confronta-se com um problema que os cidadãos do fim do século dezoito e do século dezenove, desta forma, não conheceram. Perderam-se depois das certezas religiosas também as perspectivas históricas (futuras). O homem sofreu primeiro o impacto da implosão da transcendência divina (deus está morto!) e depois as conseqüências da perda da transcendência histórica, feita pelo próprio homem. A sociedade altamente moderna não é mais atéia, como a sociedade do século dezenove, ela não alimenta mais a própria identidade através da negação da identidade religiosa. O ateísmo cedeu lugar a simples ausência da religião, e a sua definição da transcendência. Numa primeira fase a derrota das interpretações religiosas da existência humana provocaram somente um riso sardônico, principalmente dos materialistas e progressistas da segunda metade do século dezenove. Mas na medida em que a fé em uma instância transcendental dilui-se e, devido uma série ininterrupta de frustrações políticas, também a teleologia histórica fornecida pelo marxismo entrou em colapso, confrontamo-nos hoje, no início do século vinte um, com uma situação nova: a própria liberdade tornou-se um problema. Pois a mera decisão para este ou aquele caminho não resolve de antemão todos os problemas.

Muitos problemas, teóricos e práticos, surgem com a *liberdade para que*. Sociedades que não seguem mais a trajetória que as tradições prescrevem, perderam com a dissolução de muitas normas

⁴ Sartre, Jean-Paul (1978) *O Existencialismo é um Humanismo*. In: Os Pensadores: Sartre. P.9 / Traduzido de Sartre, Jean-Paul (1970) *L'Existencialisme est un Humanisme*. Les Éditions Nagel, Paris.

⁵ Sartre, Jean-Paul (1978) op. cit., p.6

⁶ Sartre, Jean-Paul (1978) op. cit., p.5

⁷ No original Sartre escreve: "Mathieu vit disparaître Daniel e pensa: >Je reste seul.< Seul, mais pas plus libre qu'auparavant." (Jean-Paul Sartre (1945) *L'Age de Raison*. Paris: Gallimard, p.440

que regularam a convivência, a sua segurança de decisão. Surgiram então as propostas mais controvertidas para redefinir o sentido da ação. O século vinte, marcado por fenômenos que lembram de ataques de uma loucura coletiva demonstra a relevância prática deste aspecto.

Liberdade Anômica

A liberdade anômica radicaliza o aspecto da indefinição e da ausência de um compromisso social antes do ato que religa o indivíduo com sistemas de valores. O conceito de liberdade pode ganhar, nesta perspectiva, até uma conotação negativa.

A liberdade no estado anômico, na situação então onde não existem mais regras sociais, é uma liberdade fora dos parâmetros e sincronizações coletivas usuais. Encontramos essa liberdade geralmente em situações extremas, que são todavia mais freqüente do que a consciência pública quer admitir. Aliás parece, que a liberdade anômica sofre a transformação em um tabu tentando evitar conflitos psíquicos que resultariam do confronto, no ato da sua realização, entre o não-permitido e as instâncias morais internas. Todavia aparece o reprimido em outros níveis das manifestações individuais: tanto nas brincadeiras das crianças e jovens quanto na preferência de muitos adultos pelos vídeos que se dedicam a exploração das sensações que a quebra de todas as regras causam.

Mas a liberdade anômica possui, apesar da sua repressão e negação pela normalidade, algo altamente real. Ela está diretamente vinculada com a desregulação que acompanha freqüentemente os atos coletivos quando elas interferem no mundo social dos *outros*. O primeiro passo na direção da geração de liberdade anômica e a divisão que grupos sociais tendem a fazer, entre a moral interna e externa. Essa observação de Weber foi confirmada por M. Mead que documenta um aforismo dos Arapesh:

A sua própria mãe
a sua própria irmã
os seus próprios porcos
os seus próprios yams, que você armazenou
você não deve comer.
As mães de outra gente
as irmãs de outra gente
os porcos de outra gente
os yams que outra gente armazenaram

você pode comer.⁸

No nível das sociedades territoriais complexas aparece essa regra idílica na permissão aberta de atos que sofrem condenação dentro dos limites da própria sociedade. Destacamos uma das regras fundamentais para uma convivência pacífica: a proibição do assassinato do outro; essa regra esta simplesmente anulada em tempos sociais que estão sendo denominadas *guerra*. Mas a guerra mesmo ainda não é uma manifestação da liberdade anômica, ainda existem regras do assassinato. Não é permitido, p.e., matar o soldado da própria tropa, ou o seu próprio general etc. é somente permitido, e além do mais: é obrigação, matar o *outro*, i.e. o soldado e o general definido oficialmente como inimigo. Atos, que são do ponto de vista de uma moral universal, imorais são neste contexto altamente regulados, mas portanto ainda não expressão da liberdade anômica. Dizemos *ainda* por que falta somente fazer o próximo passo e o soldado esta completamente *livre*.

O Crime dentro do Crime

Hans-Peter Dürr e Peter Sloterdijk relatam uma cena na guerra recente entre as várias populações da ex-jugoslávia na qual soldados sérvios cortaram a barriga de mulheres bosnias grávidas e pregaram os fetos nas arvores próximas.⁹ A ausência completa de limites e de instâncias internas e externas, capaz de inibir um ato deste, é a grande hora da liberdade anômica. Assistimos hoje em várias regiões do mundo, na sombra da dissolução dos antigos blocos militares, a desregulamentação de sociedades inteiras. Trata-se da radicalização do *desencaixe* (*disembedding*), um termo de Anthony Giddens, que acompanha o surgimento da sociedade moderna e que aparentemente ganha uma força dramática sob pressão da globalização acelerada como nas últimas décadas.

O curioso é que a consciência normal trata acontecimentos como o supracitado sob a rubrica de *crime de guerra*. Se a situação não fosse trágica, provocaria essa expressão uma reação irônica. Escutamos bem: a guerra mesmo não é um crime, mas durante uma guerra podem acontecer crimes, os chamados *crimes de guerra*. Uma guerra *ordenada* parece algo até civilizado se forem respeitadas as convenções de Genebra, que condenam certas práticas como o uso indiscriminado de armas contra militares e civis, matança de prisioneiros, maus tratos dos feridos etc. Todavia mostra-se nas poucas convenções internacionais - e na sua institucionalização bastante fraca - uma sensibilidade para a anomia social no seu extremo mais assustador. Mas fica a impressão nítida que também os órgãos da ONU encarregados com o julgamento de crimes de guerra percebem a guerra entre fragmentos da sociedade global ainda sob o ângulo da sociedade tribal, com a sua rígida separação entre moral interna e externa. Isto não é culpa da ONU, pois ela é somente reflexo da consciência política dos seus estados membros.

⁸ Arapesh-Aforismo; citado por M. Mead: *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. New York, 1935, p. 83

⁹ Peter Sloterdijk (1993) *Im selben Boot. Versuch über de Hyperpolitik*. [No Mesmo Barco. Tentativa sobre a Hiperpolítica]. Frankfurt: Suhrkamp, p.61

A liberdade anômica deixa o homem descoberto da moral social, de rituais e hábitos, de costumes e tradições. Ela faz do indivíduo algo incalculável para os outros e para si mesmo. Tanto o *serial killer* como o *bello de omnibus contra omnes* são manifestações de uma liberdade, que desvinculou-se da fraternidade e da igualdade. A identificação da liberdade anômica nos atos violentos desregulamentados visualiza somente um dos seus aspectos. O fenômeno do *desencaixe* no processo da modernização demonstra que o problema é mais complexo e mais freqüente.

Desencaixe

Anthony Giddens destaca como os mecanismos básicos da dinâmica da modernidade a.) a separação de espaço e tempo, b.) o *desencaixe* dos sistemas sociais, c.) a ordem e desordem reflexiva das relações sociais. Para fazer transparente o que Giddens entende como *desencaixe* é indispensável tomar conhecimento da sua análise da separação de espaço e tempo sob as condições da modernização histórica. Nas sociedades pré-modernas existem espaço e tempo como algo inseparavelmente interligado, a dimensão espacial esta dominada pelo princípio da *presença*, que pode ser circunscrito como: ao mesmo tempo no mesmo lugar. Com a introdução do relógio e seu uso generalizado a partir do século dezoito abri-se a possibilidade da sincronização de acontecimentos distantes. Daí a diante o *lugar* sofre a influência dos mais variados fenômenos e vira, neste sentido, algo fantasmagórico. Pessoas ausentes agem no local como se estivessem presentes. Igualmente torna-se o tempo algo vazio, perdendo a sua ligação com a vida social tradicional. Não é mais o ritmo lento dos ciclos naturais (primavera, verão, outono, inverno) e as práticas sociais com eles interligados (tempo de plantio, tempo de coleta, etc.) que dominam a sociedade mas o tempo linear medido mecanicamente e dividido em segundos, minutos e horas. A introdução e aceitação de fato de um calendário global dissolve definitivamente o tempo dos seus condicionamentos de lugares geográficos.

O fenômeno da *separação de espaço e tempo* (Giddens) têm importância porque ele é a pré-condição da dinâmica extrema da modernidade, que se destaca pelo surgimento de instituições cuja atuação abrange vastas distâncias e depende de mecanismos de coordenação temporal-espacial novas. Organizações modernas interligam o local e o global e influenciam cada vez mais o dia-dia das pessoas. Surge aí o problema do *desencaixe* que Giddens define da seguinte maneira: “Por *desencaixe* me refiro ao *deslocamento* das relações sociais de contextos locais de interação e sua reestruturação através de extensões indefinidas de tempo-espaço.”¹⁰

Dois tipos de mecanismos de *desencaixe* são de suma importância: a.) a criação de signos simbólicos, b.) a instalação de sistemas de peritos. Signos simbólicos são meios de interação (troca) que independem no seu uso das características dos grupos ou indivíduos. Um desses signos, e provavelmente o mais importante, é o dinheiro, que é um meio extremamente eficaz para aumentar as

¹⁰ Anthony Giddens (1991) *As Consequências da Modernidade*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, p.29

distâncias temporais-espaciais.¹¹ O sistema de peritos possibilita o desencaixe dando garantias para a satisfação das nossas perspectivas apesar de grandes distâncias espaciais-temporais. Giddens entende como sistemas de peritos ...”sistemas de excelência técnica ou competência profissional que organizam grandes áreas dos ambientes material e social em que vivemos hoje.” (Giddens, 1991:35) Todos os mecanismos de desencaixe dependem da confiança em mecanismos abstratos, um aspecto observado também por Talcott Parsons¹² e Niklas Luhmann.

Confiança e Risco

A confiança não seria demandada pela sociedade, se o desenrolar perfeito dos acontecimentos fosse algo absolutamente necessária. Por que confiar num representante de uma usina nuclear, se a tecnologia empregada fosse impecável e segura até o fim de todos os tempos? Porque confiar nas palavras de candidatos a cargos públicos se tudo o que eles anunciam se realizasse mesmo? A confiança está sendo estimulada pelos técnicos e políticos nos *pontos de acesso aos sistemas abstratos* (Giddens) exatamente por causa da possibilidade, que a tecnologia nuclear falha e as promessas dos candidatos se tornam irreal. Nem surpreende então que o imperativo “confie em mim!” provoca freqüentemente a suspeita que tem algo escondido atrás das fachadas, merecendo esclarecimento e não a confiança cega. Todavia é difícil encontrar uma saída. O grande público fica, perante a alta tecnologia e de processos políticos e administrativos extremamente complexos, no status do leigo. Também não querendo confiar, ou melhor, sabendo do risco da confiança, não abri-se automaticamente uma alternativa. Como viajar entre os continentes se eu nem confio no piloto do avião, nem no capitão do navio e muito menos na tecnologia naval?

Ficamos em realmente frente a um paradoxo: a sociedade moderna complexifica-se cada vez mais e cria - por causa dos crescentes distanciamentos temporais e espaciais - de forma continua mais sistemas abstratos, que por sua vez exigem a confiança dos cidadãos. Estes ou confiam, ou sabem do risco da confiança ou não confiam. Mas todos eles dependem de estruturas complexas e não têm chance de viver *fora*. O comportamento que um número crescente de cidadãos adquire - do grupo dos que sabem do risco ou não confiam - é exigir mais informação, tentando escapar do status incômodo do leigo, e fazem, de forma competente ou não - propostas para melhorar os sistemas. Essas pessoas agem no nível da probabilidade, eles querem diminuir a probabilidade de uma falha do sistema.

A Consciência Infeliz

Os que confiam têm um problema a menos: a inquietude da consciência do risco. A pré-disposição de confiar alimenta-se do desejo de excluir o temível, origina-se do desejo de transferir a

¹¹ Sobre o dinheiro como meio para aumentar as distâncias veja também Georg Simmel (1994) *Die Philosophie des Geldes [A Filosofia do Dinheiro]*. In: Georg Simmel, obras completas, vol. 6, Frankfurt: Suhrkamp; a primeira edição da obra é de 1900.

¹² Niklas Luhmann (1989) *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität. [Confiança. Um Mecanismo de Redução da Complexidade Social]*. Stuttgart: Ferdinand Enke. também: Niklas Luhmann (1988) *Familiarity, Confidence, Trust: Problems and Alternatives*. In: Diego Gambette, orgs.(1988) *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*. Oxford: Blackwell

responsabilidade pelos acontecimentos futuros para uma outra instância, supostamente mais forte do que a consciência singular e freqüentemente com características paternas/maternas. O *stewart* sorridente recebendo os passageiros na porta do *jumbo-jet* já incorporou a própria confiança no funcionamento da tecnologia moderna, na competência do capitão e do seu *crew*, e até nas boas intenções dos passageiros, entre os quais não existe *com certeza* ninguém - isso sinaliza a sua postura - que pretenda seqüestrar este avião.

Os infelizes que sabem dos riscos tentam consolar-se com as estatísticas. A probabilidade que um avião venha a cair é realmente muita baixa. E o tempo? Lá fora está tudo calmo, nenhum vento, nenhuma neblina ... então tomamos um whisky e fechamos os olhos. Aliás *os que confiam* já estão dormindo, e aumentam também a nossa confiança numa viagem pelo espaço sem imprevistos. Só *os que não confiam* estão ainda acordados e contam em qualquer momento com o possível. Eles sabem que a normalidade do vôo cubra a possibilidade de uma turbulência súbita, de um defeito no sistema hidráulico inesperado, da explosão de uma bomba no bagageiro ... Estes infelizes sofrem as conseqüências da consciência da contingência. Eles sabem que o avião chega necessariamente daqui a onze horas no aeroporto de Frankfurt, mas também poderia sofrer um destes raros acidentes, que são improváveis mas: possíveis.

Artefatos e Contingência

O debate sobre a sociedade de risco é um sintoma de uma mudança profunda no mundo vital¹³ do homem. Um aspecto dessa mudança são as novas realidades criadas pela acumulação crescente de *artefatos*. O que queremos dizer com isso? Começando com os primeiros martelos de pedra lascada até os robôs industriais das montadoras de automóveis, aumenta-se de forma contínua o número e a potência produtiva dos instrumentos de trabalho. Além do mais, o volume do material transformado em bens de consumo aumenta, e desde o início da sociedade industrial de forma acelerada. Cresce também a superfície da terra trabalhada e moldada segundo critérios funcionais ou estéticos.

A expressão mais marcante do aumento dos artefatos a nossa disposição diária e no nosso entorno é a produção de lixo de qualquer espécie. O futuro de qualquer artefato é o lixo; os artefatos somente distinguem-se em relação a sua *meia-vida*, para usar uma expressão da física nuclear. Isso quer dizer, que bens mais preciosos (chamados duráveis) ficam ou circulam normalmente mais tempo, como artefato, no mundo vital do que bens de consumo imediato. A meia vida de um artefato seria o tempo depois do qual ele possui somente a metade da sua utilidade ou do seu sentido. A meia vida de uma embalagem não ultrapassa dois três dias, de sapatos alguns meses, de um carro quatro ou cinco anos e assim adiante. Seria um trabalho interessante para os que gostam de estatísticas para calcular a meia vida de todos os artefatos que nos cercam. Também repudiando a transferência de conceitos de

¹³ Usamos a expressão *mundo vital* e evitamos o conceito *espaço vital* para não estimular associações geopolíticas.

uma disciplina para a outra o que resta é uma verdade simples: todas as coisas que fabricamos são finitas e têm uma *expectativa de vida útil* que é definida pela praxis social.¹⁴

O aumento do número dos artefatos no mundo vital do homem, impulsionado pela modernização industrial, transforma as coisas que nos cercam passo por passo em artifícios. Confrontava-se o homem antes com um ambiente que até convidou para ser interpretado como *criação*, gerado por um criador externo ao mundo do homem, encontramos nos hoje numa situação na qual uma boa parte das coisas que nos cercam é resultado da criatividade produtiva e destrutiva do homem. Este fato ganha evidência nas grandes aglomerações urbanas onde nenhum metro quadrado preservou seu estado original (natural) e o mundo vital para milhões de cidadãos transformou-se em um *ensemble* de artefatos. A experiência da *contingência* perdeu a sua exclusividade e ganhou no mundo vital transformado num artefato uma base material.

A Contingência da Ação Social

Os artefatos estão sendo tirados da sua inércia pela atividade social. O trabalho faz que eles circulem pelo espaço e ganhem um sentido funcional, embora por tempo limitado. Como se estrutura e desestrutura o fluxo da ação social é desde os primórdios da sociedade moderna a questão central das ciências sociais. A sociedade reflete através dessas ciências sobre si mesmo. A modernização tornou-se reflexiva, como dizem Beck e Giddens.¹⁵

Um dos resultados da reflexividade da modernização é que ela se descobriu como contingente. Na perspectiva das filosofias do progresso do século dezenove o desenrolar da sociedade moderna apareceu como o desenvolvimento necessário do seu potencial intrínseco. Marx era o maior protagonista desta visão histórica, embora Hegel já tivesse preparado o caminho marxiano com a sua teoria da dialética entre o necessário e o contingente. Venceram na disputa das duas leituras de Hegel os que afirmaram a vitória da necessidade sobre o contingente, perdeu a leitura corretiva, também possível, que não queria abdicar da constatação da contingência até em processos supostamente necessários.

Hoje, depois de mais de um século e meio, perdeu-se nas ciências sociais a certeza da filosofia da história hegeliana-marxiana. A consciência da contingência da história, permeia a maioria da manifestações sociológicas ou filosóficas da nossa época. O futuro esta aberto. Essa constatação, que desperta susto para uns, esperança para outros, define bem o espírito da modernização reflexiva. A sociedade é como ela é, mas ela também poderia ser diferente. A constatação da contingência da ação social resgata a dignidade do homem livre, que vê-se de novo frente a possibilidade de fazer a sua história com as próprias mãos. Uma perspectiva que as filosofias da necessidade tinham perdidas.

¹⁴ Também a expressão *expectativa de vida útil*, e um biologismo. Sapatos, carros etc. não vivem e não morrem. Mas a ciência vive da composição e da decomposição, até dos seus hábitos mais enraizados.

¹⁵ Ulrich Beck, Anthony Giddens, Scott Lash (1994) *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Stanford: Stanford University Press

Mas não é exclusivamente uma mudança paradigmática ou uma troca de perspectivas que leva à consciência da contingência. Na medida em que a modernidade está quebrando tanto tradições sociais seculares como circuitos naturais ela coloca tudo o que nos cerca a disposição da ação social. “Tudo é necessariamente como é, mas podia ser diferente”. Isso parece até o lema da modernização com a sua verdadeira fúria de tentar secar tudo, de manipular, de construir e desconstruir. Conforme a transformação do mundo vital em um *ensemble* de artefatos aparece a artificialidade da história, descobre-se o cidadão como prisioneiro de contingências, que, todavia, como tais oferecem a chance da intervenção refletida.

Mas, se o homem assume a responsabilidade para com a própria ação, ele confronta-se também com a responsabilidade de um possível fracasso dela. O efeito não-intencionado torna-se, em hipótese, consequência da minha própria ação. Eu, como ator, posso causar o que eu não queria. A consciência do risco, como consciência da periculosidade das minhas decisões para mim mesmo, pode ser entendida como uma expressão dessa nova situação social. Não surpreende então que o tema *risco* surge com o advento da modernização, que reflete sobre se mesmo.

A Liberdade dos Outros

O ator moderno nunca age sozinho. A decisão, tomada na plena consciência do seu risco, não define exclusivamente uma trajetória individual mas repercute também sobre o percurso da vida dos outros. A liberdade do *Ego* e os atos contingentes que derivam dela torna-se o ambiente do *Alter* que, por sua vez, toma igualmente decisões sob condições de risco. A liberdade do *Alter* é uma incógnita para mim, ela pode gerar essa ou aquela decisão, pode então, de forma inesperada, mudar o ambiente das minhas decisões. O *Alter* age sob condições semelhantes. A liberdade de decisão do *Ego* é algo profundamente intransparente para ele. Luhmann caracterizou essa situação como *dupla contingência*.¹⁶

A situação no campo social é evidentemente ainda muito mais complexa. Aqui não confrontam-se somente dois atores, mas um conjunto de indivíduos que, por sua vez, geram, ou omitem, de forma contínua as mais variadas decisões. Ser consciente dessa situação não reduz automaticamente a sua complexidade, pois uma vez inviabilizam demais informações qualquer decisão e, por outro lado, sabem os outros que eu sei, e eu sei, que eles sabem. A liberdade dos outros transforma-se, desta maneira, sob condições da alta modernidade em um problema para mim. Longe de uma convivência solidária sob a estrela da liberdade política, tornam-se na realidade as decisões dos outros um risco para mim, e significam as minhas livres decisões um risco para os outros.

Até a mesma decisão no mesmo momento não resolve uma situação paradoxal: a mesma decisão de viajar de carro ao centro da cidade gera um engarrafamento; a decisão de muitos comprar dólares e

¹⁶ Niklas Luhmann versa em vários momentos sobre a contingência. Veja: Niklas Luhmann (1991) *Soziologie de Risikos [A Sociologia do Risco]*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, p.25-27; também Niklas Luhmann (1992) *Kontingenz als Eigenwert der modernen Gesellschaft [A Contingência como Valor Próprio da Sociedade Moderna]*. In: N.Luhmann (1992) *Beobachtungen der Moderne [Observações da Modernidade]*. Opladen: Westdeutscher Verlag, p.93-128

vender reais, cria problemas cambiais; a decisão solidária de estudar sociologia, produz sociólogos sem emprego; a decisão solitária, mas feita por uma geração inteira, de se aposentar, esvazia os departamentos universitários, e assim por adiante. Parece até que a sociedade moderna já captou o problema e está tentando algo como uma diversificação das manifestações da liberdade. O individualismo nas modas de consumo, tenta escapar dos outros, criando as mais variadas *lifestyles*. O *gosto* aparece nessa perspectiva como o único realmente autêntico ... se não fossem os outros, que têm o mesmo.

Referências

- BECK, Ulrich; Giddens, Anthony; Lash, Scott (1994) *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Stanford: Stanford University Press
- BLOCH, Ernst (1959) *Das Prinzip Hoffnung [O princípio da esperança]*. 3 vols., Frankfurt: Suhrkamp.
- GIDDENS, Anthony (1991) *As Consequências da Modernidade*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista
- LUHMANN, Niklas (1988) *Familiarity, Confidence, Trust: Problems and Alternatives*. In: Diego Gambette, orgs.(1988) *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*. Oxford: Blackwell
- LUHMANN, Niklas (1989) *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität. [Confiança. Um Mecanismo de Redução da Complexidade Social]*. Stuttgart: Ferdinand Enke
- LUHMANN, Niklas (1991) *Soziologie de Risikos [A Sociologia do Risco]*. Berlin, New York: Walter de Gruyter
- LUHMANN, Niklas (1992) *Kontingenz als Eigenwert der modernen Gesellschaft [A Contingência como Valor Próprio da Sociedade Moderna]*. In: N.Luhmann (1992) *Beobachtungen der Moderne [Observações da Modernidade]*. Opladen: Westdeutscher Verlag, p.93-128
- MEAD, Magareth (1935) *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. New York
- SARTRE, Jean-Paul (1945) *L'Age de Raison*. Paris: Gallimard
- SARTRE, Jean-Paul (1978) *O Existencialismo é um Humanismo*. In: Os Pensadores: Sartre. Traduzido de Sartre, Jean-Paul (1970) *L'Existencialisme est un Humanisme*. Les Éditions Nagel, Paris.
- SIMMEL, Georg (1900/1994) *Die Philosophie des Geldes [A Filosofia do Dinheiro]*. In: Georg Simmel, obras completas, vol. 6, Frankfurt: Suhrkamp
- SLOTERDIJK, Peter (1993) *Im selben Boot. Versuch über de Hyperpolitik. [No Mesmo Barco. Tentativa sobre a Hiperpolítica]*. Frankfurt: Suhrkamp.