

**PEDRO RODRIGUES COSTA**

pcosta7780@gmail.com

**Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade  
(CECS), Universidade do Minho, Portugal**

## **EU SOU TU. TU ÉS INTELECTO CONTINGENTE**

### **RESUMO**

O que o *eu sou tu* sugere é a importância das associações entre o *eu* e o *tu*. Há qualquer coisa de comum na medida em que o *eu* imita o que o *tu* imita, o *eu* pensa e vive de modo semelhante ao *tu*. Porém, todas as associações que o *eu* e o *tu* estabelecem são da ordem do contingente. Não estão desprovidas de passado, mas também não fogem da instabilidade propiciada pelo presente. Estão em permanente formação, subjetivação, individuação. A contingência é a tónica das associações que faz o *eu* ser o *tu*. *Eu* e *tu* participam de associações contingentes, que conduzem posteriormente a imitações, oposições e adaptações dobradas pela subjetivação e pela individuação. À luz de Tarde e da teoria do ator-rede (ANT), este texto propõe uma sociologia das associações contingentes.

### **PALAVRAS-CHAVE**

associações; intelectos contingentes; imitação; oposição; adaptação

---

### **INTRODUÇÃO**

Quando dizemos “eu sou tu”, tal significa que o “outro” não existe? Não. Significa que existe como um “outro”, menos condicionado por mim, por ti, por ele, por eles. Mas continua lá, esse “outro” é um “eu sou tu” parcial, apenas naquilo que se nos atravessa em comum, portanto nas intersubjetividades, nas ideias comuns que circulam. O outro define-se

sobretudo por maior frequência de oposições do que de imitações. Pelo contrário, onde e quando é que “eu sou (mais vezes) tu”? No momento da imitação. Ao imitar, “eu sou tu” em pleno. Porque tu és o “eu” que, como eu, imita. E imita o quê? Sobretudo a contingência, quer dizer, o possível realizado, que entra nas correntes de imitação. À definição de “sociedade” de Gabriel Tarde (1978, p. 9), a saber, “uma coleção de seres na medida em que se estão imitando entre si”, ou na ampliação da noção de “social” que Latour (2012) “reivindica” e “reagrupa” através da ideia de associação, só acrescentamos mais um ponto: a sociedade é o conjunto de imitações e associações que sucedem em determinada contingência. O “social” é esse amplo conjunto de associações que a contingência, por intermédio das possibilidades realizadas, leva a imitar, a opor e a adaptar.

E quando é que o “eu” é um “outro”? Sou “tu” diante das imitações. Sou “outro” se me diferenciar e conseguir ter pouco ou quase nada de ti. O que, na maioria das vezes, acaba logo a partir do momento em que ages sobre contingências já imitadas. Estudamos e vemos o “outro” quando estudamos a diferenciação entre as imitações contingentes. O “outro diferente”, como sugere Byung Chul-Han (2018), é aquele que conecta o que eu não conecto, que imita o que eu não imito, que na rede de outras associações que não as minhas vive como eu não vivo. Quando dizemos que existe um intelecto contingente, esse não é singular. Há o do “eu” e o do “outro”. É sempre da ordem do plural. Mesmo dito no singular, refere-se sempre a “intelectos contingentes” que fazem com que o “eu” seja, em alguma ou em muitas partes, “tu”. Já o “outro” é aquele que age e que é coagido sobre o efeito de outros, distantes, intelectos contingentes em permanente interação.

## O INTELECTO CONTINGENTE

A ANT (em Inglês, *ator-network theory*; em Português, teoria do ator-rede) postula cinco grandes incertezas no estudo do social: 1) não há grupos, apenas existe o seu movimento a caminho de uma pretensa formação; 2) a ação é sempre assumida a partir de outrem, estejamos em posição de intermediário ou de mediador; 3) os objetos também agem socialmente, na medida em que conectam os sujeitos em várias dimensões, “atuando” e

---

<sup>1</sup> Para Latour, o estado de “intermediário” é um estado passivo, onde o que entra nele sai de lá do mesmo modo. Por seu turno, o estado de “mediador” é um estado ativo, em que o que entra nunca define o que sai: “os mediadores transformam, traduzem, distorcem e modificam o significado ou os elementos que supostamente veiculam” (Latour, 2012, p. 65).

“desempenhando papéis” sobre e com as várias dinâmicas; 4) não existem questões de facto, mas antes de interesse; 5) é fundamental escrever relatos de risco com base nas descrições dos atores (Latour, 2012, pp. 49-179).

Entre os vários méritos da ANT, que aqui utilizaremos, a dimensão da “verdade” não alcança o destaque que consideramos crucial. Não uma “verdade absoluta” mas uma verdade relativa e personalizada, quer dizer, as associações que os intelectos, intermediários ou mediadores, fazem com as coisas – que era aquilo a que Tomás de Aquino (2000) se referia com a expressão *veritas est adequatio rei et intellectus* (a verdade é uma adequação do intelecto à coisa). Neste caso, não se trata de uma noção de “verdade” universal, mas antes de uma noção de “verdade” subjetiva e relativa, que coloca o intelecto em adequação à contingência vivida e como tal se adensa como um farol da ação, do pensamento, das emoções e até das sensações.

Façamos então um conjunto de “associações” teóricas, provindas desde a Grécia Antiga e passando pela filosofia Árabe, para entendermos o enquadramento teórico em causa.

Inspirado pelas traduções de Al-Farabi à obra de Aristóteles, Ibn Sina escreveu o texto *A origem e o retorno*. Assente naquilo a que designou de metafísica lógica, tendo como método uma redução da explicação ao absurdo, o filósofo persa retoma aí a discussão filosófica sobre o ser (Iskandar, 2011, p. 18). Partindo das teses do *estagirita*, divide o ser em dois: “o ser necessário e o ser possível” (Ibn Sina, 1985, p. 104). Sobre o ser necessário, indaga acerca da sua total independência face aos fatores externos. Na sua glosa, o ser necessário “é por si próprio”, de nada depende, sendo seu suposto dependente um absurdo. Tudo aquilo que é por si só, basta-se. Pelo contrário, o ser possível é “o ser dependente de outrem”, portanto contingente. Falar de independência num ser possível é, na sua ótica, também absurdo.

Influenciando grande parte dos teóricos da escolástica, sobretudo Tomás de Aquino, Ibn Sina estaria aqui claramente dentro, imitando de certo modo, de um dos axiomas fundamentais de Aristóteles: *o agir segue o ser e o modo de agir segue o modo de ser*. Mas o aqui evocado é o ser possível, já que na sua ótica o ser necessário não é corruptível por qualquer agente externo. Ao invés, o ser possível está sujeito às forças do intelecto agente, esse que resulta da ação do ser necessário por si mesmo. Note-se que, no entender de Aristóteles, o intelecto agente supera a racionalidade, inscrevendo-se também na ação como intelecto impregnado (Campos, s.d.).

Separemos, contudo, o axioma aristotélico, analisando-lhe o sentido: “o agir segue o ser”. Que quer isto dizer? Sendo, em Aristóteles, a alma racional um agente indissociável do corpo, podemos indagar sobre

a possibilidade do *estagirita* querer conferir ao ser a importância do agir, físico e metafísico. Ou seja, o agir, como resultado de sucessivos acidentes, segue o ser. Aquele que segue é aquele que de certo modo imita as suas pisadas, percorre o mesmo trilho. No entanto, dizer que este agir “segue” o ser é, também, retomando alguns dos seus termos, qualquer coisa como “assombrar”, “perseguir”, “influir”, “perturbar” o ser. O “acidente” altera as condições de possibilidade do ser contingente, que age e realiza o possível.

De acordo com a noção de *enteléquia* (= intelecto), este tende a efetivar-se quando a substância se torna forma. Ou seja, a *enteléquia* resulta da passagem da potência ao ato (Aristóteles, citado em Reale, 1994, p. 387). Assim, a substância que compreende a matéria age sobre a forma, tal como a forma age sobre a matéria. Tal indicia que o “modo de agir” segue o “modo de ser”, porque lhe retira caminho e forma, instalando-se nos modos. O “modo de agir” persegue o modo de ser, influencia-o, induz uma forma àquele que “está a ser”.

O hilemorfismo está presente na teoria social. Inclusive na ANT. E já em Gabriel Tarde, provavelmente o maior inspirador da ANT, se constava que “os possíveis são os futuros contingentes e definem-se por serem forças latentes e potenciais. (...) os possíveis são o objeto próprio da ciência” (Marques, 2019, p. 244). Munido de sentidos que alcançam a contingência onde está o possível realizado, o ser “tem capacidade de receber as formas sensíveis sem a matéria, como a cera recebe a marca do anel sem o ferro ou o ouro” (Aristóteles, citado em Reale, 1994, p. 393). Munido de sentidos e influenciado pelos “modos de agir”, geram-se “modos de ser”. Neste sentido, agir funciona como um constante intelecto agente. Já o “modo de ser” apresenta-se como qualquer coisa de potencial, logo contingente. Se quisermos levar mais longe esta ideia, dizemos que o agir é um intelecto agente sobre o ser; porém, o “modo de ser” é um intelecto contingente que se impregna como potencialidade, na passagem contingente da potência ao ato, sobre o modo de agir e que condiciona, na contingência, o modo de ser<sup>2</sup>.

É desta ligeira nuance que extraímos o conceito de intelecto contingente. Ele aparece como um “modo de agir” que age sobre o “modo de

---

<sup>2</sup> Não é por acaso que aqui está feita uma espécie de genealogia do pensamento grego “traduzido” pelos filósofos árabes e interpretado longamente até à atualidade. Referimos que Al-Farabi traduziu Aristóteles, que Ibn-Sina compreendeu Aristóteles através de Al-Farabi, que Tomás de Aquino utiliza no corpo central da sua ontologia um Ibn-Sina mesclado pela análise à tradução de Al-Farabi sobre os escritos do *estagirita*, e que os pensamentos da escolástica se inscrevem em inúmeras teses, da “modernidade” à “pós-modernidade”. Ao fazermos esta correlação, estamos precisamente a reforçar as “leis da imitação” e as “leis da opinião” de Tarde (1978, 1992), bem como a sua importância no reforço e entendimento dos intelectos contingentes.

ser”. Em termos simples, o intelecto contingente exprime a vida dentro das suas condições, lugares e formas possíveis, permitindo ao ser possível a possibilidade de deambular entre as formas dadas e as novas possibilidades vividas, tornando-se potência a agir, potência a imitar ou potência a diferenciar. O que, em certo sentido, vai ao encontro do pensamento do filósofo Simmel: “a vida, enquanto vida, tem necessidade da forma e, enquanto vida, ela tem necessidade de algo mais do que a forma. Pesa sobre ela uma contradição, ela não consegue encontrar o seu lugar entre as formas” (Simmel, 1918, pp. 22-23).

Queremos com isto sublinhar uma das ideias fundamentais de Aristóteles sobre o intelecto: “o intelecto não pode ter nenhuma natureza, exceto, justamente, esta, de ser potencialidade” (Aristóteles, citado em Reale, 1994, p. 395). No nosso entender, o intelecto contingente que descrevemos é uma potencialidade concreta que, não raras vezes, se torna ato, se torna “modos de ser”, configura “modos de agir”, condiciona e é condicionado. Apresenta-se como parte do possível, inscrito e presente nas possibilidades do sujeito face à sua contingência e de acordo com as idiossincrasias do tempo vivido<sup>3</sup>.

## POR UM PRINCÍPIO DE ASSOCIAÇÃO

Dentro deste enquadramento, estamos inteiramente de acordo com Bruno Latour (2012) sobre a necessidade de “reagregar o social” para se perceber o “eu sou tu”, quer dizer, sobre a necessidade de se redefinirem os limites daquilo que a sociologia clássica apelidava de “social” – dando continuidade ao que já havia sido feito por Tarde (1978), por Elias (1982), por Deleuze (2000) e atualmente por Letonturier (2005), entre outros.

<sup>3</sup> Os intelectos contingentes funcionam como uma espécie de “metafísica prática”; nunca como força oculta ou abstrata. Estão presentes em todo o lado, como princípios de associação incertos, como princípios de adequação do intelecto à coisa. Muito menos serve de depósito para onde se atira a explicação social tendo por base a ideia de que existem “forças invisíveis e inexplicáveis”. Não se trata de um “ator invisível trabalhando nos bastidores” da ação, como sugere Latour (2012, p. 85) quando se reporta às obscuridades da “ciência do social”. Os intelectos contingentes são atores visíveis, coisas concretizáveis, objetivas, que resultam de imitações, oposições e de adaptações concretas, efetuadas na contingência, sendo posteriormente assumidas com maior atividade ou passividade por parte dos atores nos vários domínios. Servem como guia e alívio para a não “invenção” de outros modos de agir ou como alívio na “recusa” dos modos de agir existentes. Isto é, os intelectos contingentes estão em permanente demonstração do social em sentido lato; não o postulam como uma “caixa-negra” impenetrável. Trata-se de um modo de dar forma, dar figura, àquilo que normalmente apelidamos de “social” pela via da incerteza transportada pela noção de “verdade”. Neste caso, “intelecto contingente” é um modo de dizer, em duas palavras, o conjunto de forças visíveis e concretas: as imitações contingentes, as oposições contingentes e as adaptações contingentes, perpetradas por coisas humanas e não humanas.

É um facto que no tempo dos fundadores da Sociologia as condições eram outras: nem na técnica, nem tampouco nas ramificações entre associações, significações e vínculos, é comparável. Esta ciência social dava, aí, os primeiros passos e adequava-se às necessidades de outrora. Por isso importa acrescentar e agregar, aos conhecimentos adquiridos e testados pela “sociologia do social” (Latour, 2012), algumas noções, associações e teorias que, ficando de fora, empobrecem a teoria social. Às noções absolutamente imprescindíveis, conquistadas pela clássica “sociologia do social” e alicerçada em termos

como “IBM”, “França”, “cultura maori”, “mobilidade ascendente”, “totalitarismo”, “classe média baixa”, “contexto político”, “capital social”, “enxugamento”, “construção social”, “agente individual”, “motivações inconscientes”, “pressão do grupo”, etc. (...) cumpre “seguir os próprios atores”, ou seja, tentar entender suas inovações frequentemente bizarras, a fim de descobrir o que a existência coletiva se tornou em suas mãos, que métodos elaboraram para sua adequação, quais definições esclareceriam melhor as novas associações que eles se viram forçados a estabelecer. (Latour, 2012, p. 31)

Tal como os atores em geral, também os sociólogos necessitam de (re)entender de modo mais efetivo as “novas e diversas associações” que a vida nas suas “contingências” acaba por impor e exigir. Na contingência os atores vivem de explicações, algumas “bizarras”, que lhes orientam o caminho (Latour, 2012). É, pois, de adaptação que também falamos quando discutimos a vida humana e as suas ligações, conexões e associações.

Ora, “reagregar e redefinir o social” para repensar o desafio lançado pelo aforismo “eu sou tu” implica ir ao início da teoria social repescar o que ficou por explorar, o que ficou menos exposto e o que saiu menos vitorioso no debate entre Gabriel Tarde e Émile Durkheim (Marques, 2019, p. 227). Disso é exemplo uma das definições mais simples, mas também mais provocadoras de “sociedade”, oferecida por Tarde (1978): “a sociedade é a imitação”. *Eu sou tu* em imitação. O que Tarde queria aqui dizer era evidente: o que constitui uma sociedade é um “princípio de conexões (...) e que o estudo da inovação, e particularmente da ciência e da tecnologia, era um terreno fértil da teoria social” (Latour, 2012, p. 13).

Nesta ótica, princípios como o de “relação”, “associação” e “conexão” sustentam a base da organização humana, permitindo-lhe o substrato para a sua constante dinamização. Sugerir a sociedade como um

“resultado de imitações” é sublinhar a importância de que esse tipo particular de conexões (a imitação), do bebé ao adulto, do jovem ao idoso, da mulher ao homem, norteia agrupamentos e coletividades nas suas respectivas contingências, afetando-as de alto a baixo. Este “princípio da associação imitativa” permite fornecer elementos e informações sobre o passado e orienta esse passado em direção ao que está por vir – o possível é um futuro contingente, dotado de força latente e potencial (Tarde, 1978). Nesse sentido, a imitação funciona como elo conector entre passado e presente, entre extremos verticais (cima e baixo) e horizontais (esquerda e direita). É pelo estudo da imitação na sua dinâmica com a oposição e com a adaptação que tudo se pode repensar para “reagregar”.

Este princípio de associação imitativa teve os seus inimigos. Pensar em termos de conceitos largos, como “desigualdades”, “identidades” ou “socialização”, algo aparentemente consistente, racional e elaborado, dava aos primórdios da Sociologia, uma ciência que se queria ainda afirmar, uma segurança maior. Daí que o “consenso” ou o seu contrário (o conflito), esse resultado “limpo” e “lógico” proveniente de processos de transformação social fossem privilegiados no estudo e na teoria social (Marques, 2019). Ao estudar conceitos como produtos “acabados” e “tangíveis”, a Sociologia tornava-se aparentemente mais legítima, mais segura e mais lógica. Para quê estudar as imitações, lógicas ou não lógicas, se perceber certos conceitos parecia chegar? Aliás, se existisse insucesso no estudo desses processos, portanto o contrário do consenso que deveria gerar, tal seria uma forma de criar um binómio aparentemente ainda mais eficaz e mais capaz de variar e se verificar entre duas extremidades, apanhando todos os intermédios associados – consenso, conflito e adaptação. Esta lógica arrumou assim com o estudo das imitações de Tarde (Marques, 2019, pp. 227-229). Os modelos teóricos, por vezes demasiado abstratos (como é o caso do conceito de “consciente coletivo”), conferiam um lado místico ao investigador, beneficiando-o na legitimação, mas prejudicando-lhe as análises devido ao misticismo teórico aplicado (Latour, 2012; Marques, 2019)<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Este modelo, celebrado por Émile Durkheim, legitimou-se, adaptou-se e foi privilegiado, permitindo a consolidação, ora mais arreigada ora mais subtil, da ainda atual e vigente noção de “social” (Marques, 2019). Em Durkheim “não existe sociedade que não encontre um sistema completo de representações coletivas que se referem à alma, à sua origem e ao seu destino” (Durkheim, 2002, p. 249). Mas se se relativizarmos esta noção? Que sociedade estava Durkheim a defender? Não estaria a querer sustentar as ideias de “origem” e “destino” capturadas pela força dos movimentos religiosos? Teleológicos? E os agrupamentos que não entendem concepções de “origem” e “destino”, conectando-se com outros intelectos contingentes? Não constituem “sociedades”? Claro que Durkheim fazia sentido – e ainda faz, muito – no que concerne à explicação da sociedade dita “tradicional”. Este “social” descrito por Durkheim existe e é, hoje como há cem anos atrás, factício. Porém, a dimensão

Esta “sociologia do social” não colocava a hipótese de que, por exemplo, um qualquer objeto técnico (como por exemplo o caso do ecrã), através de uma opinião de um qualquer *influencer*, fosse capaz de agir, como se de um ator independente se tratasse, tão decisivamente sobre a ação social e com isso criando novas redes de associações e conexões (que é o que acontece diariamente na era da internet). É óbvio que esta questão da internet nunca poderia ser tida em conta como “social” simplesmente porque não existia na altura; muito menos poderia ser teorizada com profundidade porque nem sequer os conhecimentos da psicologia do olhar, nem tampouco as novas técnicas e investigações do neuromarketing ou das redes sociais com os vários tipos de instrumentos de medição (como é o caso do *eye-tracker*), entre outras técnicas, seriam capazes de tornar legítima e coerente a análise psicossociológica sobre a informação (Letonturier, 2005). É por associações deste género que entendemos a necessidade de acrescentar à sociologia do “social” uma sociologia das associações contingentes, capaz de dar primazia aos processos contingentes que levam às imitações, oposições e adaptações dos atores.

De facto, o princípio das associações que Tarde clamava estava focado fundamentalmente nas imitações, formais e informais, bem como nas ligeiras micro-diferenças introduzidas subtilmente pelos atores (Tarde, 1978; Neves & Costa, 2010). Pressupunha um enquadramento epistémico capaz de ir um pouco mais longe, concedendo espaço a outras forças (sobretudo entre os extremos imitação-oposição-adaptação) e permitindo um alinhamento teórico indiciador de causas e efeitos da imitação dos humanos face às coisas não humanas. Daí ao fio esticado por outros teóricos da técnica que perspetivaram, tanto simultaneamente como mais tarde, a sociedade como uma “corrente que liga sujeitos a sujeitos através de objetos” (como foi o caso de Simmel), onde o objeto técnico alcançaria uma espécie de “modo de existência” (ao estilo de Simondon), foi um passo lógico e coerente (Garcia, 2003, p. 302). Era também a individuação social e técnica, em permanente diálogo com a contingência, que Tarde sugeria quando descrevia a imitação e as ligeiras oposições que cresciam até dar lugar a novas imitações. Ainda que nunca o tenha dito, o germe da individuação<sup>5</sup>, em Tarde (1978), era a imitação dobrada pela intersubjetividade.

---

demasiado abstrata de alguns conceitos foge dos atores, que fazem coisas simples, imitando ou diferindo do que lhes chega, de modo lógico na maioria das vezes. Além disso, escapa muitas vezes o estudo do relato da “verdade contingente”, aquela que faz o ator acreditar e mover-se, que o conduz à ação e à associação. Os conceitos dessa sociologia clássica tornaram-se “caixas-negras”, bastando-se sem mais (Latour, 2012).

<sup>5</sup> Citando o texto presente neste livro de Jorge Leandro Rosa, “a individuação não é uma apropriação de si, mas um abrir do presente a esse passado sempre ‘anterior’ ao que poderia constituir imposição



## CONTINGÊNCIA: UMA CONEXÃO MORDAZ E CRÍTICA

Ora, este passo estica uma linha direta com uma “sociologia crítica”, tendo por base uma forte afinidade com as leis da imitação<sup>6</sup> (Tarde, 1978) e com a ANT (teoria do ator-rede) (Callon, Latour & Akrich, 2006; Latour, 2012; Law, 1994). Ao sugerir a importância das coisas não humanas na vida social, aliás, no próprio interior do conceito de “social”, estamos a ser coerentes com esta linha que vai desde a simples imitação de um gesto apanhado inconscientemente até à imitação clara da criança sobre o “moinho de vento” que se move (Benjamin, 1992). Ou, recorrendo aos exemplos mais recentes, à imitação de uma ideia ou opinião dada por um *influencer* *ecrânico* (Costa, 2013). Pensar as associações, conexões e relações que se estabelecem com humanos e não humanos de modo lógico e não-lógico é redefinir o “social”. Mais: é colocar o “social” nas condições de possibilidade das ações e dos modos de agir. Se a exclusão social depende de processos e contextos de educação e socialização que não estão de acordo com as “dinâmicas contingentes da inclusão”, de acordo com a base explicativa da “sociologia do social”, também não estar dotado de “princípios de associação” impostos pelas subjetividades apreendidas e desenvolvidas dentro de uma determinada contingência, como por exemplo a da atual “cultura digital”, afasta fatores explicativos fundamentais. Considerar que não existe interferência, nas diversas relações, dos fatores não humanos que tipicamente se encontram fora das ditas “esferas sociais”, deixa de lado poderosos instrumentos de análise social, que, utilizando os termos da “sociologia clássica”, também “educam” e “socializam”. Mas é precisamente aqui que ampliamos a necessidade de redefinir o social: não é só a necessidade de agregar ao “social” o que é ou era considerado lateral; é o não considerar da própria contingência em que “eu estou (ou não) a

---

de uma posição. É o possível que não pode ser assumido. Dar o nascimento como único evento não é instaurar a unicidade do que acontece, mas apenas retirá-lo à ordem do acontecimento efetivamente ocorrido. Não é esse, contudo, o clima sociológico em que mergulha hoje a tecnociência: ao invés, toda a possibilidade é compelida a ser ocorrência, tanto no sentido ecotécnico como no sentido logotécnico. Daí que a ocorrência seja, cada vez mais, sinónimo da implantação, em sentido ontológico e genético, ao invés, precisamente, do nascimento onde nada acontece, sendo esse o seu possível” (Rosa, 2020, p. 52).

<sup>6</sup> As leis da imitação são lógicas e não-lógicas. As lógicas são três: a) uma invenção surge da recombinação de imitações existentes e influenciadas pela comunicação (intermental e intersubjetiva) presente no contexto e pelas capacidades dos envolvidos; b) a imitação propaga-se com maior ou menor sucesso em função da sua capacidade de adaptação; c) a adoção de uma imitação ocorre ou por substituição entre alternativas ou por acumulação de imitações. As leis não-lógicas da imitação são também de três ordens: a) as forças de individuação para o exterior; b) as forças sugestivas e contagiosas no sentido do superior para o inferior; c) a alteração do costume e da moda numa relação horizontal de imitação (Tarde, 1978).

ser tu” como um fator inextrincável, muitas vezes catalisadora de vínculos poderosos nos destinos das imitações que fazem escola e educam, que se inscrevem na sociedade, que estruturam formas sociais e psicológicas e que são alvo de oposições e adaptações até que novas linhas de imitação, pensamento e ação se imponham para renovar os ciclos sociais.

Os avisos foram vários sobre esta necessidade epistémica. Antes do aparecimento das novas tecnologias, Luckmann (1973, p. 108) sugeria a modernidade como provocadora de conversões, da identidade pessoal para um fenómeno privado. Após o advento da internet e do crescendo tecnológico, as teorias começaram a apontar para um caminho oposto, com a formação de uma “celebração móvel” (Hall, 2006, pp. 11-12). Estava aqui implícita uma necessidade de alteração epistémica, movida precisamente pelas forças da contingência que demonstrava um conjunto de novas associações que necessitavam de outras abordagens.

Podemos considerar que o advento das novas tecnologias, essa imensa “biblioteca de Babel” composta por uma gigantesca “árvore de conhecimentos”, não passa “de um equívoco unanimizante e homogeneizador, tanto sobre a natureza do conhecimento, como sobre a natureza da comunicação” (Martins, 1998, p. 236). Essa ideia de “um conhecimento universal, comunicado universalmente através das novas tecnologias informativas”, que contém indubitavelmente perversidades várias como, entre outras, a “dispensa [d]o imperativo ético da racionalidade comunicativa, [a] dispensa [d]a razão do ‘outro’, [a] dispensa [d]o ‘corpo’ que é preciso dar à comunidade” (Martins, 1998, p. 236), existe atualmente quase sem mais, e age “seguindo” o ser, criando “modos de agir” e impelindo, conectando e articulando novos “modos de ser”.

Para tal, vamos explicar esta pertinência epistémica com um exemplo concreto quando falamos da existência de um intelecto contingente que “segue” o ser; que na contingência está sempre dotado de coisas humanas e não humanas, lógicas e não-lógicas, mas que nos coloca, enquanto membros de uma coletividade, dentro de uma sensação comum, de uma atmosfera geradora de subjetividades aproximadas de carácter coletivo. O acontecimento foi em Portugal, 06 de julho de 2019, no jornal *Público*. Um artigo de opinião que revelou uma atmosfera presente em partes do país, uma subjetividade inscrita coletivamente, alertando uns e subscrevendo outros. Maria de Fátima Bonifácio (2019), com o artigo de opinião “Podemos? Não, não podemos!”, disfero o argumento de que “não podemos integrar por decreto” (§ 1). Até aqui, nada de estranho. Porém, a questão que gerou enorme polémica, discussão, repulsa e também apoio, não foi

a de questionar se a “integração social” por decreto é capaz e suficiente. A questão irradiou, devido aos argumentos enunciados, para o rótulo de ódio, racismo e xenofobia, resultando até num processo em tribunal aposto por um conjunto de personalidades (queixa crime por parte da associação portuguesa SOS Racismo).

Se o racismo, o ódio racial e a xenofobia são partes bem estudadas pela “sociologia do social”, também concorreram para uma gigantesca repercussão “social” deste caso os fatores técnico e contingencial. Primeiro, a telemática a disparar para os objetos técnicos com acesso à internet nas mais variadas redes sociais digitais; depois, a contingência atual, isto é, as condições de “possibilidade” de opinião. Por fim, e como sempre, os intelectos contingentes dominantes como forças de sobreposição. Independentemente do conteúdo e das posições concretas, os fatores dinâmicos desse caso foram três, e muito concretos: a telemática; o modo como os líderes da opinião contrária responderam ao assunto; e a contingência idealista atual que, ainda que muitas vezes pela mera razão de um “politicamente correto”, atuou de modo coercivo.

Vejamus a contingência da telemática atual. Um mundo permanentemente conectado pela internet, em que existe uma espécie de autoestrada à velocidade da luz entre o acontecimento (neste caso, não sendo um direto, é objeto imaterial que é colocado a determinado momento e que se expande pelas redes sociais), os emissores e os recetores, e que estes, através de dispositivos móveis e portáteis, são capazes de dinamizar *in loco*, afirmando os tempos em que vivem e as condições e os modos de existência do instante. Toda esta contingência não era tida como objeto da clássica “sociologia do social”, nem objeto de estudo do racismo, da exclusão, do ódio ou da xenofobia. O fator telemático introduz aqui forças concretas de associação, gerando imitação, oposição e adaptação, portanto funcionando como um “actante”. Além disso, a telemática permite um tipo específico de interação com o objeto, não possível no passado. Como tal, proporciona uma mediação e uma ação diferente do passado. Ora, o tal “social clássico”, existente e tangível, não tinha estas condições de possibilidade de resposta. Tudo isto era um “possível não realizado”<sup>7</sup>. Como tal, não teria estas novas condições de possibilidade para a formação de subjetividades. A formação de subjetividades depende das percepções na medida em que em diferentes “épocas históricas altera-se, com a forma de existência coletiva da humanidade, o modo da sua percepção sensorial” (Benjamin, 1992, p. 80).

<sup>7</sup> Para Tarde (citado em Marques, 2019, p. 244), “os possíveis são os futuros contingentes e definem-se por serem forças latentes e potenciais”. “Os possíveis são o objeto próprio da ciência. A ciência não é uma história nem uma profecia, mas a afirmação da necessidade de relações certas”.

As conexões tecnológicas suplantam, pois, o projeto das tecnologias da informação e comunicação matemáticas pensadas por Shannon e Weaver. Este “agir” conectivo “segue” o sujeito criando “modos de agir” ao “anula[r] e compensa[r] ruídos, ajustando o homem à máquina”, bem como impõe “a ilusão de uma vizinhança global: banaliza todas as misérias deste mundo, ofusca-nos com o brilho de sonhos que nos vampirizam a alma e produz o conformismo” (Martins, 1998, p. 239).

Este evento usado aqui apenas como mero exemplo poderá ter significado para muitos que lhe estiveram sujeitos, uma alteração da percepção sobre Portugal, expondo um país porventura mais racista e xenófobo do que poderia ser pensado anteriormente. Coisa que poderia escapar se seguissemos teorias clássicas, que não olhassem para as conexões e para as imitações que a ligação telemática produz. Atualmente, tão importante como os fatores “educação” e “socialização” enquanto “agentes primários” são as associações telemáticas, as associações grupais em rede, as ligações “ecrânicas” e as conexões reticulares permitidas por comunidades que partilham interesses e elementos em comum (Costa, 2013). Já se pensou no que aconteceu, após a leitura atenta desse mesmo artigo, nos grupos digitais fechados, pró e contra esta opinião? Que correntes de ligação, “de sujeito a sujeito”, foram operadas? Até onde já chegou a vontade de agir coletivamente? Ao processo de queixa-crime contra a autora por parte da associação SOS Racismo, outros eventos “sociais” associados a estes se seguirão, direta ou indiretamente, de modo mais objetivo ou mais subjetivo.

Ora, o fator telemático interpenetra-se com o fator das “condições de possibilidade” de expressão, de opinião e de liberdade. Vivem-se tempos em que são fortes, e com voz forte, os defensores de uma democracia assente nos ideais de liberdade, mas também no respeito pela integração, pela diversidade cultural e pela diferença. Ao contrário de um passado, muito característico sobretudo num Portugal sob o regime de Salazar em que os líderes de opinião defendiam “uma portugalidade” como modo de segurar as províncias ultramarinas (Sousa, 2017), o “25 de Abril” propagou um ideal de liberdade e das suas imitações subjetivadas tem crescido a ideia, sustentada em diversas frentes da investigação, de que Portugal necessita de eliminar velhos dogmas do antigo regime, de deixar de pensar e de gerar a ideiação de colonizador<sup>8</sup>. Isto é também um exemplo de uma individuação imposta pela dobra que os intelectos contingentes acabam por impor.

<sup>8</sup> São também vários os artigos de opinião neste sentido. Ver, entre outros, o artigo “Da celebração ao combate” (Delgado, Furtado, Ba & Habib, 2016).

Assim, não só as correntes de opinião foram desfavoráveis aos argumentos da autora, como as correntes de imitação impostas pelas estruturas legais (crime de incitação ao ódio e ao racismo), pelos processos de “educação” e “socialização” (tendo como base a vida num estado de direito com igualdade de oportunidades, da necessidade de integração e de acolhimento assente em direitos humanos e universais), desfavoreceram a autora de tal rastilho, envolvendo-a numa aura de crime e de necessidade de punição.

Contudo, e é aqui que é importante pensar a contingência das associações, se o artigo em questão tivesse sido escrito antes de 1974, no antigo regime português, e se as condições técnicas e telemáticas fossem as mesmas, provavelmente as reações teriam um eco diferente, uma vez que de certo modo se alinhariam com a opinião dominante de outrora – eis a “adequação do intelecto à coisa”. Tal sublinha a necessidade de se repensar também o “social” como reflexo de uma contingência que abrange uma determinada lógica, legitimada e dominante. Em suma, este acontecimento, protagonizado pelo artigo de Maria de Fátima Bonifácio, resultou de um conjunto de reforços obtidos porventura entre intelectos contingentes que contrariam as posições dominantes. Bonifácio foi, pois, um “ator na rede”, e tinha “rede em toda a sua ação”<sup>9</sup>. Só não teve a contingência a favor<sup>10</sup>.

Alarguemos, no entanto, o assunto da importância dos intelectos contingentes dominantes e das diferentes associações que se geram em função das condições de possibilidade das épocas. Em *Onde Aterrorizar* (2017), texto parcialmente presente neste livro, Latour aborda a “perda de terra” devido ao “aquecimento global”. De acordo com esta ideia, isto acrescentaria uma novidade ao termo e ao estudo sobre o movimento “pós-colonial”. No seu entender, o “colonizado” de outrora, atacado recentemente pelas superpotências sobretudo no Norte de África, passaria a servir de referência para os problemas atuais. Como já viveram a “perda de terra”, saberiam

---

<sup>9</sup> O agir é sempre condicionado pela rede. Essa rede comporta intelectos contingentes que orientam a ação. Um *habitus* académico gerou gerações diferentes da dos pais. Um padrão social (idade, peso, renda e escolaridade) constituiu pessoas apaixonadas pelos mesmos padrões. Foi a rede que se apaixonou. Não tanto o eu singular. Essa rede possui um intelecto contingente, não totalmente consciente, não totalmente inconsciente. Mas contingente. Defende um misto que vai das regras, das normas e dos *habitus* aos desejos e prazeres (Latour, 2012, pp. 72-73).

<sup>10</sup> O intelecto contingente difere da noção de consciência coletiva. Tanto na maleabilidade com que se coloca diante das coisas e do tempo, como na relação que estabelece com os vários elementos, humanos e não humanos. O conceito de consciência tende a ficar associado a uma ideia de genético, de durável, de estático, de sólido. A ideia de contingência, mais líquida, permite a associação com as inúmeras relações possíveis em determinado espaço-tempo (que nunca são repetíveis, tanto em forma como em relação).

como “aterrar novamente”. O que Latour (2017) está a sublinhar, ainda que indiretamente, é que eu “sou”, neste aspeto, cada vez mais “tu”. Desta feita, sou-o por um fator contingente que também no passado não se vislumbrava: as alterações climáticas e a situação de “perda de terra”. Esta associação, aparentemente “improvável”, sugere a importância de pensarmos em imitações e inovações marcadas pela contingência em rede, pelos nexos causais que essas relações acabam por impor e dirigir na contingência.

Mas não só. Mudemos de tema. Falemos das máquinas. Como escreve neste livro Bragança de Miranda, “também elas estão a desaparecer. Cada vez mais miniaturizadas, escondidas em falsas paredes ou falsos armários. O fax ficou reduzido a um ícone no computador, o telefone a uns quadrados no *touch screen*” (Miranda, 2020, p. 246). Isto é *o agir a seguir o ser e o modo de agir a seguir o modo de ser*. O modo de existência do objeto técnico está em permanente devir sobre o ser e sobre o modo de ser (Simondon, 1989).

Que quer isto dizer? Em primeiro lugar, que “o modo em que a percepção sensorial do homem se organiza – o *medium* em que ocorre – é condicionado não só naturalmente, como também historicamente” (Benjamin, 1992, p. 80). Depois, que a contingência transparece e espalha um intelecto apontando direções possíveis, na opinião, na imitação e na oposição, condicionando o pensamento e a ação. Ou seja, o “social” é condicionado não apenas pelas tradicionais esferas e variáveis, mas também, e sobretudo, pelas associações e conexões que as linhas dominantes fazem com as coisas humanas e não humanas. Mais do que um construtivismo social, estamos diante de um conectivismo que liga ou desliga imitações e conexões, associações e relações, a favor de algo que se alinha com a contingência. Tal permite a passagem da potência ao ato, o aparecimento de intelectos contingentes que sublinham ideias, linhas de ação, de sentimento ou de percepção, bem como aqueles que se opõe liminarmente. Os intelectos contingentes funcionam como potenciais concretos que pairam de modo tácito nas coletividades, livres de permitir desvios e nuances, mas suficientemente fortes nos modos de inclinar tendências imitativas e propagadoras. A lógica não obedece a critérios de cientificidade ou de busca objetiva de uma “verdade”, mas antes a critérios contingentes de adequação, alinhamento ou legitimidade para com a coisa vivida<sup>11</sup>.

A figura do intelecto contingente reforça a ideia de que mais importante do que a força, é a capacidade de adequação à contingência. Por isso Bauman (2006), quando falava em liquidez, ou Deleuze (2000), quando

<sup>11</sup> Quando aqui falamos de dominante, não se trata de uma questão numérica. O dominante é sempre da ordem do qualitativo, na medida em que faz parte da elite presente na decisão (Deleuze, 2000).

falava de fluxo, ou Latour (2012), quando fala do ator-rede, ou até mesmo Sloterdijk (2004) quando fala de mobilidade infinita, desconstroem as caixas-negras reificadas do pensamento cristalizado, a vida feita “coisa” (Heidegger, 1987). Essa ideia segura, de que os conceitos são eternos e imutáveis, que são feitos de “coisa” com vida própria e que todas as vezes se agigantam face às associações, é frágil diante da análise das contingências em associação.

## UMA SOCIOLOGIA DAS ASSOCIAÇÕES CONTINGENTES

Assim, o que é decisivo na sociologia das associações contingentes é a tripla relação imitação-adaptação-oposição em dinâmica com a subjetivação e com a individuação, o *estar-a-ser* atravessado pelas associações da contingência. *Estar-a-ser* pressupõe a vida no quadro de um conjunto de associações contingentes. O termo “associações contingentes”, no plural, pode servir de ideia central desta sociologia, na medida em que em função dessas se estabelece o estar-a-ser, a individuação.

Estudar o *estar-a-ser*, o ser em individuação e associação na contingência, remete-nos para a importância do processo de construção de interdependências como fator dinâmico, relacionando as trajetórias dos sujeitos e dos seus processos (socialização, educação, aculturação) (Elias, 1982, p. 67). Assim, entendemos que as forças exercidas pelas redes de interdependência, aquelas que procuram formar um indivíduo “típico do seu grupo social”, são mediadas pela posição contingente que ocupa nesse sistema de relações, bem como pela trajetória singular percorrida ao longo de sua biografia. As associações na contingência provocam mudanças de longo prazo, quer na estrutura das redes como na constituição psíquica e social dos próprios indivíduos, nas suas imitações, inovações e adaptações (Letonturier, 2005).

Neste sentido, o intelecto contingente, agente que segue o ser e que providencia interconexão entre modos de agir e modos de ser, propaga-se através dos seguintes domínios: a) na base da formação de “verdades” enquanto adequações à coisa; b) na base de formação de grupos; c) pelos objetos que agem sobre os sujeitos; d) pela contingência das ações (possibilidades existentes de imitação, oposição e adaptação vigentes, de modo passivo ou ativo); e) pelos factos legitimados, ao serem imitados, na contingência.

Na formação de “verdades”, o intelecto contingente serve de reforço grupal, de força externa. Para a base da formação dos grupos, o intelecto

contingente serve de atmosfera. Ainda que não seja de modo impositivo nem fechado, aponta ou condiciona as linhas mestres dos sentimentos gerais e assinala os tabus ou as linhas vermelhas, construindo uma espécie de consenso tácito sobre os mais variados assuntos. Pela contingência dos objetos, indica os “modos de agir” técnicos, objetivos e subjetivos, emitindo sinais sobre os tipos de subjetividades e de associações a criar e sobre o modo como esta está mais ou menos legítima (Latour, 2012). Pela contingência das ações, contamina com modos de imitação e de oposição, presentes na contingência: “modos de agir”, “modos de fazer” e “modos de ser-em-ação”. Pelos factos legitimados na contingência, contamina com estruturas mentais e sociais, com reificações que a contingência celebra e incentiva, contrariando ou limitando o seu contrário.

Deste modo, o estudo do intelecto contingente faz-se tendo em linha de conta três vetores fundamentais: o estudo da contingência imitativa; o estudo das oposições contingenciais; e o estudo dos modos contingenciais de adaptação. Ao se estudarem estes três vetores sobre um determinado fenómeno social, recria-se o modo de investigação social que havia sido ignorado nos primórdios da Sociologia (sobretudo a proposta epistémica de Gabriel Tarde) e coloca-se em cena uma atenção permanente entre as associações contingentes e os acontecimentos (ampliando a noção de social e, ao mesmo tempo, fortalecendo-a).

Ao se interligarem os estudos sobre “contingências imitativas”, “oposições contingenciais” e “modos contingentes de adaptação”, estamos, por um lado, a reforçar a importância da contingência sobre o sujeito bem como todo o dispositivo de individuações que o atravessam, e, por outro, a revelar, como se fossem descascadas uma a uma, as camadas do intelecto contingente que mais afetam e penetram a existência dos sujeitos e seus grupos. A sociologia clássica trabalhou como nenhuma outra ciência a relação entre o sujeito e os chamados “círculos sociais”, camadas descritas como “casca de cebola” que variam desde o lado mais exterior, mais hipotético, até ao lado mais íntimo e subjetivo do sujeito, na indução e na dedução (Quivy & Campenhoudt, 2003, pp. 144-145). Com isso, tanto a sociologia das associações contingentes como a noção de intelecto contingente só tem a aprender, ainda que a possam ampliar e tornar mais concreta: a relação entre o sujeito e as suas exterioridades obedece a uma estrutura de camadas imitativas, opositoras ou adaptativas, ora mais próximas e presentes (família, amigos, pares, escola), ora mais afastadas (trabalho, meios de comunicação e informação), em que a contingência individuada é, senão o principal, um dos principais fatores da dinâmica social.



Existem, pois, duas dimensões de associações entre os intelectos contingentes e os agregados sociais: nível e sentido. O nível pode ser macro e micro. O sentido pode ser analisado na horizontal, na vertical ou em ambos. Em função do nível e do sentido, esses intelectos contingentes são traduzidos e adequados à situação dos agregados, atuando sobre eles por imitação, oposição ou adaptação.

Contudo, a imitação pode ser ou mais passiva no sentido de “realizar potenciais”, onde uma causa gera um efeito previsto, ou mais ativa “atualizando virtualidades” (Deleuze, 2000), expondo subjetividades ou induzindo ou deduzindo não tanto a efeitos já conhecidos, mas antes a outras e novas causas<sup>12</sup>.

### ASSOCIAR A CONTINGÊNCIA

A expressão “associar a contingência” dá já a entender que “eu” sou, também, parte do “tu” que estás a ser. E que, tal proposição, através dos conceitos de associação (no sentido fornecido pela ANT) e de intelecto contingente, poderá ser rica no entendimento do tal “social” que necessita de ser alargado e reagregado.

A esse respeito, importa perceber o que significa “associar a contingência” em função das atuais condições de possibilidade. Cremos que alguns autores recentes o têm entendido e explicado de maneira sublime. É o caso de Byung Chul-Han (2018), que em *A expulsão do outro – sociedade, percepção e comunicação hoje* analisa o sujeito da atual contingência social e comunicacional, sobretudo aquele que vive imerso da cultura digital e “ecrânica”.

Na secção “Terror do idêntico”, o filósofo discorre sobre o facto de as tecnologias atuais, através de produções que chegam às massas por intermédio de filmes, vídeos, jogos, ideias, narrativas, comentários ou *posts* nas redes sociais digitais, ao eliminar distâncias e ao aproximar pessoas com os mesmos gostos e tendências, acabarem por anular o diferente, aquele que

---

<sup>12</sup> A imitação leva alguém a fazer o mesmo que outros (quando o imitador é passivo) e alguém a fazer algo não necessariamente igual tendo por base essa mesma imitação apreendida (imitador-ativo). O mesmo acontece com a oposição: posso contrariar diretamente uma ação dada, tornando-me um imitador passivo, ou contrariar algo com inspiração nessa oposição de base (opositor ativo). Essa é a diferença entre pensarmos em termos de causa-efeito (passivo) e de pensarmos em termos de ação-reação (ativo). Uma ação não gera sempre o mesmo efeito, mas proporciona sempre uma reação. Uma ação-imitação pode ser causa de outra imitação semelhante, mas pode também provocar outra reação que não uma imitação semelhante, mas um modo ou uma forma de imitação distante. E o mesmo acontece com a adaptação e a oposição.

gosta de coisas diferentes, que consome coisas diferentes, que vive experiências diferentes. Esta espécie de “expulsão do outro” acaba por destruir tanto o “outro” como o “eu”, encetando um processo de “autodestruição” (Han, 2018, p. 9). Mas por que se dá, no seu entender, uma “autodestruição”? Na sua ótica, alimentados por tecnologias comuns, os sujeitos vivem, respiram e consomem apenas o “idêntico”, pois “são alimentados de consumo como gado com qualquer coisa que acaba por se tornar sempre a mesma coisa” (Han, 2018, p. 10). Trata-se de um processo de consumo do “excessivamente idêntico” – *binge watching* – consumo ilimitado de vídeos, filmes e outros conteúdos (como o referido no caso do artigo de Fátima Bonifácio, 2019) capazes de gerar uma “perceção generalizada”, portanto “idêntica” (Han, 2018, p. 10).

Ora, o autor fala-nos precisamente daquilo que estamos aqui a sugerir: o estudo de “associações” ou “dissociações” contingentes, isto é, de dinâmicas de imitação, oposição e adaptação de ordem contingente e possibilitadas pelas condições de possibilidade atuais, na informação e na comunicação<sup>13</sup>. Neste caso sugere o estudo de um tipo particular de imitações contingentes: o *binge watching*. Reforça a importância do perigo de se viver em permanente imitação entre iguais, sugerindo exatamente que o outro, ao ser afastado, deixa o “eu” a viver sozinho, apenas consigo, com as suas ideias, com os seus hábitos. Ao acumularmos “amigos e seguidores sem experimentarmos nunca o encontro com alguém diferente”, numa permanente “interconexão digital total”, o horizonte de experiências fica cada vez mais estreito, preso a um “anel interminável do eu”, numa “autopropaganda que nos doutrina com as nossas ideias” (Han, 2018, p. 11).

O estudo das imitações contingentes, centradas num estado de *binge watching* onde se consomem, visualmente, as mesmas coisas, ideias e “modos de ser”, criam, no entender de Han (2018), inúmeros fenómenos:

1. afastando o diferente, o sujeito não se prepara “imunologicamente”. A metáfora biológica serve a Han: a infeção, carregada de novas bactérias, despoleta o fortalecimento de anticorpos. Pelo contrário, o enfarte explica-se pelo aparecimento de gordura, ou seja, reage em “função do excesso do idêntico, da obesidade do sistema”. Não se

<sup>13</sup> Importa relembrar o texto de Maria Luiza Cardinale Baptista (2020, p. 158), aqui presente, quando a autora sugere, sobre o “sujeito da comunicação”, que “Guattari fala de uma subjetividade maquínica, produzida através de dispositivos múltiplos de subjetivação, dispositivos maquínicos agenciados em um contexto de ordem capitalística. Neste contexto, os meios de comunicação agem como equipamentos coletivos de produção de subjetividades, que interagem com outros dispositivos, compondo universos de referência significantes e a-significante”. Essa subjetividade maquínica funciona como um ator na rede, gerador de novas causas.

gerando anticorpos contra a gordura, como acontece ao eliminar-se o outro diferente, o sujeito torna-se obeso de si mesmo, inflacionado de si próprio (Han, 2018, p. 10);

2. devido ao excesso de informação, mas também da falta de “maturação” motivada pela velocidade a que essa mesma chega, o conhecimento não tem tempo para se instalar, para se fazer “outro”. Tem-se informação, mas é escasso ou nulo o “entendimento” sobre as relações de causa-efeito;
3. essa escassez de entendimento dos dados, da informação, é substituída pelo *numérique* imposto pela lógica digital, pelo numerável (Han, 2018, p. 13). Neste sentido, o autor chega à mesma conclusão de Gabriel Tarde (1992) quando este discorreu sobre os efeitos da imprensa sobre a multidão: ao contrário da ponderação, dá-se lugar a uma permanente numeração, seja da informação como do próprio sujeito;
4. a eliminação do outro como distante, e da própria distância com o efeito aproximador do “digital”, gera a destruição do senso de distância. Sem distância, não há proximidade nem distante: tudo fica “idêntico visto de perto e idêntico visto de longe” (Han, 2018, p. 15);
5. a ideia de uma sociedade digital capaz de uma total transparência em todos os assuntos “elimina a aura e desmitifica o mundo”. Tudo se torna pornográfico no sentido em que “todos os corpos se assemelham” e se revelam “em partes corporais idênticas”. Assim, não existe jogo, aquele que é composto pela aparência. A “verdade nua e pornográfica não permite jogo algum, sedução alguma” (Han, 2018, pp. 15-16);
6. com a cultura do idêntico, “os homens não são mais do que bonecos manobrados à distância”. Todos seguem todos, onde os conteúdos são dispostos por “arames movidos por poderes desconhecidos” (Han, 2018, p. 18).

Este estudo de Byung Chul-Han (2018) é um exemplo da utilização de um modelo epistémico próximo daquele que aqui propomos (ainda que os “poderes desconhecidos” a que reporta poderiam ser analisados concretamente). Focado num tipo particular de imitação contingente, consegue vislumbrar fenómenos sociais vários. Faltar-lhe-ia, em nosso entender, no sentido de completar esta nossa proposta metodológica e epistémica, dar mais tempo à análise sobre as oposições e as adaptações contingenciais sobre esse mesmo *binge watching*, permitindo assim conferir uma visão mais abrangente sobre o todo contingente.

Concretizemos então, de modo muito sumário, esse passo com um relato também recente e polémico: uma empresa de nome Sapio, com o objetivo de atrair pessoas para a sua rede, criou um método de seleção com base num intelecto contingente (a ideia de pessoas com um coeficiente de inteligência [QI] elevado) e com isso proporcionou a hierarquização das relações pela via do número, a propagação do conceito de *sapiosexualidade* e um conjunto de dicotomias a serem imitadas, opostas e adaptadas: esperto/burro, QI-alto/QI-baixo, relação/orientação sexual, existe/não existe a sapiosexualidade, etc. Neste caso, e utilizando a expressão de Han (2018), não se trata apenas da “expulsão do outro”. Trata-se de uma homofilia que tem por base um intelecto contingente, uma adequação do intelecto à coisa possível. A coisa é a possibilidade existente, quer dizer, a contingência de objetos (computadores ligados à internet) que, somados a ideias gerais, agem sobre os atores e proporcionam novas causas e novos modos de legitimar novos e velhos dilemas relacionais. Este fenómeno da “sapiosexualidade” (Jiménez, 2019), entendido aqui sumariamente pela perspetiva da sociologia das associações contingentes, permite perceber que:

1. a sapiosexualidade funciona como uma “verdade” contingente, a de que existem pessoas “burras” e outras “espertas” mediante o QI. Tal medição, feita por uma fórmula de uma aplicação informática (APP), tem por base uma pretensa legitimidade científica;
2. essa APP junta, através do seu algoritmo, pessoas com QI's semelhantes;
3. aqueles que acreditam na ideia de sapiosexualidade, e neste intelecto contingente formado pela associação “QI da Sapio-inteligência-correspondência”, aderem ao sistema e conectam-se com outros atores;
4. ao se relacionarem com outros que se dizem “semelhantes”, nascem associações e comportamentos diversos entre si. É óbvio que é mais provável o consenso do que o conflito, na medida em que já existe a ideia de “semelhança” entre os que interagem. Este esquema pode facilitar as imitações e as adaptações (de modos de agir e de pensar);
5. entre os que tiverem uma experiência satisfatória, propaga-se a ideia de que a “sapiosexualidade” é uma “verdade” e uma virtude. Excluem-se uns em favor de outros. Tenderá a fortalecer-se a ideia de “evolucionismo social”;
6. para aqueles em que a experiência não resulta, propagar-se-ão ideias múltiplas de oposição, de que a “sapiosexualidade” é mais um

- embuste a favor de uma rede social que tem como único objetivo gerar lucros;
7. haverá ainda uma leitura mais neutra, invocando o facto de que no início das relações já se faz uma certa seleção em função de critérios como o conhecimento e a cultura geral, e que esta ferramenta apenas acelera esses passos, embora haja disfunções (óbvias) entre o QI e a capacidade de relacionamento;
  8. tal plataforma poderá incitar a opiniões mais ativas tendo por base o eugenismo, o racismo e a xenofobia, e incitar a consequentes correntes de oposição, aumentando o conflito entre fações;
  9. no final, a plataforma acabará por servir para criar associações entre pessoas que estão ao serviço de certas crenças e em desfavor de outras, formando agregados que se unem por pontos comuns, por associações próximas, fortalecendo a sensação ou a ideia de comunidade e de identidade;
  10. já houve consequências ao nível científico: “um estudo de 2018 tentou encontrar uma fórmula para determinar se a *sapiosexualidade* é realmente uma orientação sexual ou apenas um fetiche” (Jiménez, 2019, § 6). Ao criar este dispositivo teórico, ao formular esta hipótese, significa que o germe da imitação da ideia está já presente nas correntes de imitação.

Este exemplo mostra as potencialidades de estudo pela perspectiva de uma sociologia das associações contingentes, fortalecendo neste caso concreto a noção de “expulsão do outro” que Han (2018) menciona. Estudar, compreender e “revelar” as “associações da contingência” é uma proposta cheia de potenciais. O *eu sou tu* pensado através das dinâmicas contingentes de associação ou dissociação por imitação, adaptação ou oposição, permite ir à procura de respostas concretas na explicação social.

## AGRADECIMENTOS

Este trabalho é apoiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito do projeto UIDB/00736/2020.

## REFERENCIAS

Aquino, T. (2000). *Suma teológica – parte I*. Porto alegre: Edipucrs.

- Baptista, M. L. C. (2020). Quem é o sujeito da comunicação? A perspetiva do sujeito-trama. In J. P. Neves; P. R. Costa; P. de V. Mascarenhas; I. T. Castro de & V. R. Salgado (Eds.), *Eu sou tu. Experiências ecocríticas* (pp. 151-164). Braga: CECS.
- Bauman, Z. (2006). *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Lisboa: Relógio D'Água.
- Benjamin, W. (1992). *Sobre arte, técnica, linguagem e política*. Lisboa: Relógio D'Água.
- Bonifácio, M. F. (2019, 06 de julho). Podemos? Não, não podemos. *Público*. Retirado de <https://www.publico.pt/2019/07/06/sociedade/opiniao/podemos-nao-nao-podemos-1878726>
- Callon, M., Latour, B. & Akrich, M. (2006). *Sociologie de la traduction; textes fondateurs*. Paris: Presses de l'école des mines.
- Campos, S. L. B. (s.d.). *Intróito à psicologia aristotélica: o intelecto agente – passagem da physis à metafísica*. Retirado de [http://www.filosofante.org/filosofante/not\\_arquivos/pdf/Psicologia\\_Aristotele.pdf](http://www.filosofante.org/filosofante/not_arquivos/pdf/Psicologia_Aristotele.pdf)
- Costa, P. R. (2013). *Entre o ver e o olhar. Ecos e ressonâncias ecrânicas*. Tese de Doutoramento, Universidade do Minho, Braga, Portugal. Retirado de <http://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/24492>
- Deleuze, G. (2000). *Diferença e repetição*. Lisboa: Relógio D'Água.
- Delgado, J., Furtado, K., Ba, M. & Habib, S. S. (2016, 17 de julho). Da celebração ao combate. *Público*. Retirado de <https://www.publico.pt/2016/07/17/opiniao/opiniao/da-celebracao-ao-combate-1738445>
- Durkheim, E. (2002). *As formas elementares da vida religiosa*. Oeiras: Celta Editora.
- Elias, N. (1982). *Sociologia fundamental*. Barcelona: Gedisa.
- Garcia, J. L. (2003). Sobre as origens da crítica da tecnologia na teoria social. A visão pioneira e negligenciada da autonomia da tecnologia em Georg Simmel. In H. Martins & J. L. Garcia (Eds.), *Dilemas da civilização tecnológica* (pp. 91-138). Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- Hall, S. (2006). *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.
- Han, B. C. (2018). *A expulsão do outro – sociedade, percepção e comunicação hoje*. Lisboa: Relógio D'Água.
- Heidegger, M. (1987). *Que é uma coisa?* Lisboa: Edições 70.

- Ibn Sina (1985). Ser necessário e o ser possível. In J. I. Iskandar (Ed.), *Compreender Al-Farabi e Avicena* (pp. 104-105.). Petrópolis: Editora Vozes.
- Iskandar, J. I. (2011). *Compreender Al-Farabi e Avicena*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Jiménez, F. J. (2019, 11 de agosto). Sapiossexualidade: a nova orientação sexual que nasceu em sites e aplicações de encontros. *Visão*. Retirado de <http://visao.sapo.pt/actualidade/sociedade/2019-08-11-Sapiossexualidade-a-nova-orientacao-sexual-que-nasceu-em-sites-e-aplicacoes-de-encontros>
- Latour, B. (2012). *Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede*. Salvador: Edufba.
- Latour, B. (2017). *Où atterrir ? Comment s'orienter en politique*. Paris: La Découverte.
- Law, J. (1994). *Organizing modernity*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Letonturier, É. (2005). Sociologie des réseaux sociaux et psychologie sociale: Tarde, Simmel et Elias. *Hermès, La Revue*, 41(1), 41-50. <https://doi.org/10.4267/2042/8951>
- Luckmann, T. (1973). *La religión invisible: el problema de la religión en la sociedad moderna*. Salamanca: Ediciones Sigueme.
- Marques, R. (2019). Gabriel Tarde: imitação e invenção. In J. L. Garcia & H. Martins (Eds.), *Lições de Sociologia Clássica* (pp. 241-252). Lisboa: Edições 70.
- Martins, M. de L. (1998). A biblioteca de Babel e a árvore do conhecimento. *O Escritor*, 11/12, 235-240. Retirado de <http://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/30068>
- Miranda, J. B. (2020). Carta aos que estão a chegar. In J. P. Neves; P. R. Costa; P. de V. Mascarenhas; I. T. de Castro & V. R. Salgado (2020), *Eu sou tu. Experiências ecocríticas* (pp. 245-247). Braga: CECS.
- Neves, J. P. & Costa, P. R. (2010). A individuação eco(socio)lógica na pós-modernidade. *Comunicação e Sociedade*, 18, 179-192. [https://doi.org/10.17231/comsoc.18\(2010\).997](https://doi.org/10.17231/comsoc.18(2010).997)
- Quivy, R. & Campenhoudt, L. V. (2003). *Manual de investigação em Ciências Sociais*. Lisboa: Gradiva.
- Rosa, J. L. (2020). A monstruosidade moderna e a impossibilidade do nascimento. In J. P. Neves; P. R. Costa; P. de V. Mascarenhas; I. T. de Castro & V. R. Salgado (Eds.), *Eu sou tu. Experiências ecocríticas* (pp. 49-54). Braga: CECS.

- Reale, G. (1994). *História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles*. São Paulo: Loyola.
- Simmel, G. (1918). *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*. Berlim: Duncker & Humblot.
- Simondon, G. (1989). *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris: Aubier.
- Sloterdijk, P. (2004). *A mobilização infinita*. Lisboa: Relógio D'Água.
- Sousa, V. (2017). *Da portugalidade à lusofonia*. V. N. Famalicão: Edições Húmus.
- Tarde, G. (1978). *As leis da Imitação*. Porto: Rés Editora.
- Tarde, G. (1992). *A opinião e as massas*. São Paulo: Martins Fontes.

Citação:

Costa, P. R. (2020). Eu sou tu. Tu és intelecto contingente. In J. P. Neves; P. R. Costa; P. de V. Mascarenhas; I. T. de Castro & V. R. Salgado (Eds.), *Eu sou tu. Experiências ecocríticas* (pp. 269-292). Braga: CECS.