

A INTENSIFICAÇÃO DO PARECER: LENDO ROUSSEAU EM TEMPOS DE CULTURA DIGITAL E MÍDIAS SOCIAIS*

THE INTENSIFICATION OF OPINION: READING ROUSSEAU IN TIMES OF DIGITAL CULTURE AND SOCIAL MEDIA

Breno Bertoldo Dalla Zen**

RESUMO

De acordo com Jean-Jacques Rousseau, a diferença entre o *ser* e o *parecer* explicaria por si todos os vícios dos homens e todos os males da sociedade. Esta distinção explica também o desenvolvimento do sentimento do *amour-propre*, que permite aos homens a comparação; a partir deste ponto, a estima pública passou a ser o grande guia das ações humanas, e os homens deixaram de pensar por si mesmos, tomando por necessárias as opiniões dos outros. Isso nos faz pensar: se na época de Rousseau a estima pública já era uma preocupação constante no meio social, no Século XXI, com a difusão da cultura digital e das mídias sociais, a preocupação sobre como parecemos diante dos olhos do outro é reiterada diariamente, em uma espécie de intensificação do parecer.

PALAVRAS-CHAVE: Rousseau; ser; parecer; *amour-propre*; mídias sociais; cultura digital.

ABSTRACT

According to Jean-Jacques Rousseau, the difference between to be and to appear would explain by itself all the vices of men and all the evils of society. This distinction also explains the development of the feeling of *amour-propre*, which allows men to compare; from this point on, public opinion became a guide of human actions, and men ceased to think for themselves, taking the opinions of others as necessary. This makes us think: if at the time of Rousseau public opinion was already a constant concern in the social environment, in the 21st century, with the diffusion of digital culture and social media, the concern about how we look in the eyes of the other is reiterated daily, in a kind of intensified appear.

KEYWORDS: Rousseau; to be; to appear; *amour-propre*; social media; digital culture.

* Artigo recebido em 09/07/2023 e aprovado para publicação em 13/11/2023.

** Mestre em Filosofia – UCS. Email: bbdzen@ucs.br.

INTRODUÇÃO

O objeto deste estudo deriva das noções antropológicas que permeiam a obra de Jean-Jacques Rousseau; nos pautamos na expressão do *amour-propre*, sentimento que permite ao ser humano movimentos de comparação com seus semelhantes. Com o objetivo de se destacar diante dos outros, o ser humano teria inaugurado um caráter de dissimulação, onde tornou-se mais importante agradar do que agir com autenticidade; de acordo com o ideário rouseauniano, a distinção entre o *ser* e o *parecer* teria se difundido na modernidade, tornando-se um padrão de comportamento no ocidente e permitindo que a vaidade ocupasse um lugar de notável expressão na vida humana.

Rousseau falava dos costumes de seu tempo, em argumentações que permanecem muito atuais; partilhamos de objetivos semelhantes aos do autor, no que se refere a análise dos costumes de nossos contemporâneos, e como o conceito do *amour-propre* se aplica neles. De maneira mais específica, nos referimos aqui à interação de pessoas por meio das mídias sociais, ferramentas bastante difundidas na sociedade, e que se tornaram parte dos costumes humanos há, pelo menos, vinte anos. Tais ferramentas foram responsáveis pela instauração do que chamamos de cultura digital, que modificou a forma como as pessoas se comunicam, se informam e se expressam publicamente.

O que estamos a propor não nos afasta, de modo algum, da investigação bibliográfica. A alegoria que é trazida por Rousseau no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* e no *Ensaio sobre a origem da línguas*, em que vislumbra os homens selvagens ao redor de uma grande fogueira, tendo suas primeiras interações sociais, em expressões primárias do *parecer* diante do *ser*, é atualizada em nossas reflexões: em nosso tempo, a luz da fogueira que convidava os seres humanos para a reunião hoje é substituída pela luz das telas individuais, das ferramentas tecnológicas que aproximam os indivíduos mesmo que eles estejam distantes. O que esses encontros possuem em comum está na formação da preocupação com a estima pública, ou seja, da forma como *parecemos* diante dos outros, questão que nos leva diretamente para a atuação do *amour-propre*, e para a questão do *ser* e do *parecer*. Diante desta problematização, pretendemos responder à pergunta, sob a luz das reflexões de Rousseau: poderíamos dizer que o comportamento dos seres humanos diante do

uso das mídias sociais representa uma espécie de *intensificação do parecer*? Esclareceremos as razões para assim supormos nas seções a seguir.

1 A ESTIMA PÚBLICA E A IMPROVÁVEL INDIFERENÇA

Há quase 260 anos, em 1762, Jean-Jacques Rousseau publicava suas mais polêmicas e influentes obras, o *Emílio* e o *Contrato Social*, textos que muito influenciaram a filosofia política e a educação. Tais obras figuram na história do autor como um verdadeiro divisor de águas, pois foi pelo conteúdo das mesmas que Rousseau fora condenado pelo Parlamento de Paris, o que lhe obrigou a deixar a França e viver refugiado, condição pela qual passou até seus últimos dias.

O estopim para a condenação do autor estava em certas afirmações que desafiavam a autoridade eclesiástica, contidas no texto *Profissão de fé do vigário saboiano*, incluso no quarto livro do *Emílio*. Pouco se demorou até que a obra também fosse condenada também pela Igreja, tendo sido tema de uma *Carta Pastoral* escrita pelo arcebispo Cristophe de Beaumont, explicando as razões que levavam à condenação de Rousseau. Este, por sua vez, após a fuga e o refúgio, escreve (2005, p. 37) uma intrigante carta para o arcebispo, respondendo enfaticamente à sua condenação, e explicando cada ponto de sua filosofia moral, ironizando o fato de que talvez sua obra não tivesse sido lida com toda a atenção. Este texto traz diversas questões curiosas, que contribuem para as reflexões detidas no presente artigo.

Na *Carta a Cristophe de Beaumont*, Rousseau faz uma espécie de genealogia de sua própria obra¹, sugerindo que a mesma possui certa unidade: “escrevi sobre diversos assuntos, mas sempre segundo os mesmos princípios: sempre a mesma moral, a mesma crença, as mesmas máximas e, se quiser, as mesmas opiniões” (Rousseau, 2005, p. 40). Considerando tal unidade e semelhança com as obras anteriores, Rousseau questiona: teria o arcebispo se

¹ A genealogia é uma característica bastante importante na obra rousseauiana, e foi muito bem apontada por Jean Starobinski no ensaio *Rousseau e a busca das origens*, de 1962: “Rousseau recompõe a origem da sociedade, interroga-se sobre a origem das línguas, remonta à experiência infantil do indivíduo. Busca, em tudo, uma explicação genealógica, que exhibe a partir de um termo inicial toda uma cadeia de efeitos e de conseqüências bem ligados (Starobinski, 2011, p. 371). Em sua *Carta a Beaumont*, o autor faz uma espécie de genealogia das principais ideias contidas em sua obra, diferente das *Confissões*, onde traz uma genealogia dos fatos de sua vida.

aproveitado que o *Emílio* ainda não havia sido suficientemente lido, compreendido e assim, difundido, para então condená-lo? Nas palavras de Rousseau:

Meu *Discurso sobre a desigualdade* percorreu sua diocese, e o senhor não publicou uma Carta Pastoral; minha *Carta sobre os espetáculos teatrais* percorreu sua diocese [...], a *Nova Heloísa* percorreu sua diocese, e o senhor não publicou uma Carta Pastoral. E, no entanto, todos esses livros que o senhor certamente leu, dado que os julgou, estão imbuídos das mesmas máximas; as mesmas maneiras de pensar [...] por que, então, o senhor nada disse na ocasião? Seu rebanho, Senhor Arcebispo, era-lhe menos caro? Liam-me menos? Apreciavam menos meus livros? Estavam menos expostos ao erro? [...] Não, mas na época [...] o público já havia dado sua aprovação a estes livros e era tarde para fazer um escândalo. [...] Admita, senhor arcebispo, que esse é o verdadeiro motivo de sua Carta Pastoral (Rousseau, 2005, p. 45).

Ora, a afirmação de Rousseau sugere que o arcebispo em questão teria procedido à acusação relativa ao *Emílio* por se tratar de uma obra recém-publicada, que ainda não possuía *aprovação pública*; ou seja, era possível sugerir que o povo, mesmo antes de qualquer contato com o conteúdo da obra, pudesse acatar a ideia de que a mesma seria propícia a sua condenação.

Trouxemos esta situação como um exemplo que nos parece útil para pensar a respeito da necessidade da aprovação pública para que qualquer sujeito seja bem considerado em seu meio social. Ora, o próprio Rousseau, crítico desta condição, sempre esteve preocupado com o que pensavam dele e de seus escritos; como bem afirmou Starobinski (2011, p. 374), o genebrino faz questão de dissipar os mal-entendidos e as calúnias que sua obra costumava causar. Desde as objeções ao *Discurso sobre as ciências e as artes*, sua primeira obra, o autor tomou cuidado para responder publicamente às críticas tecidas a ele. No entanto, na *Última resposta ao Sr. Bordes*, carta que hoje figura entre os textos suplementares de seu primeiro livro, o autor afirma o fazer de malgrado:

É com extrema repugnância que me ocupo de minhas disputas com leitores ociosos, bem pouco preocupados com a verdade; a maneira, porém, pela qual acabam de atacá-la, força-me a, mais uma vez, tomar sua defesa, para que meu silêncio não seja tomado pela multidão como uma confissão, nem pelos filósofos como desprezo (Rousseau, 1973, p. 401).

Rousseau aponta certa apreensão em ser mal compreendido; não necessariamente de comprometer sua imagem perante seus leitores, mas o receio de comprometer a verdade que se revelava em sua escrita.

Por outro lado, a relação do autor com a estima pública teve uma série de mudanças ao decorrer de sua vida e de seus escritos. Na primeira *Carta a Malesherbes*, escrita no início de 1762, antes de ser condenado, o autor nega possuir preocupações com a opinião alheia: “tenho um coração muito sensível a outros laços para importar-me com a opinião pública; amo demasiadamente meu prazer e minha independência para ser tão escravo da vaidade quanto eles supõem” (Rousseau, 2010, p. 227). No entanto, poucos meses após ter escrito a carta que citamos, sua condenação mudou radicalmente sua vida e seus meios; expulso da França, obrigado a viver exilado e com temores sobre seus perseguidores, passou a escrever compulsivamente sobre sua própria história de vida, justificando seu pensamento e formas de ver as relações humanas. Sendo o mais transparente possível, insistia.

Defender-se das acusações de seus perseguidores teria sido, portanto, o motor primário para os escritos autobiográficos de Rousseau, que marcam a fase final de sua vida e obra. Esta questão é apontada por Starobinski, a quem não podemos deixar de citar:

Desde 1762, desde as *Cartas a Malesherbes*, Rousseau sente-se obrigado a justificar-se; precisa dissipar os mal-entendidos e as calúnias que se acumulam ao seu redor; o homem que aqui toma a palavra escolhe a si mesmo como tema de sua palavra. O eu se faz objeto de seu discurso; vai tender, cada vez mais, a apreender a si próprio ao mesmo tempo como aquele que fala e como aquilo de que se trata no movimento da comunicação (Starobinski, 2011, p. 374).

Rousseau estaria, portanto, inserindo a si mesmo de modo gradual em seus escritos, justamente por sentir necessidade de participar da formação da opinião pública a seu respeito, e moldá-la de forma que não ocorresse nenhum mal-entendido. O próprio autor lamentaria esta condição mais tarde, em sua mais tardia obra, *Os devaneios do caminhante solitário*:

Quando me erguia com tanto ardor contra a opinião, ela ainda me subjugava sem que eu percebesse. Queremos ser estimados pelas pessoas que estimamos. Enquanto julguei os homens de maneira favorável, ou pelo menos alguns deles, os julgamentos que faziam a meu respeito não me eram indiferentes. (Rousseau, 2022, p. 145).

Ora, não é nosso objetivo julgar os atos de Rousseau diante da estima pública (como ele mesmo muito o fez), mas apontar o fato de que até mesmo um dos maiores críticos desta

condição passou boa parte da vida se preocupando consideravelmente com a mesma². Como ele mesmo afirma, tecia suas críticas sem perceber o fardo que estava a carregar. E por mais que o autor considere que o *amour-propre* não tenha sido um sentimento proeminente em sua vida, reconhece que em sua condição de autor “o tinha de forma prodigiosa” (2022, p. 148).

A total indiferença frente a estima pública parece ser, como o exemplo da vida do próprio autor pode nos sugerir, algo bastante improvável na vida do homem socializado. Esta questão se espraia pela dualidade do *ser* e do *parecer*, simplesmente porque no meio social lidamos com o outro, do qual clamamos por aprovação; tal necessidade faz com que nos desdobremos entre o que nós *somos* e o que nós *parecemos ser*: lidar com intermediários, ou seja, com a externalidade, é também lidar com algo que não é nem nunca será imediato; logo estaremos sempre a nos desdobrar entre essas duas categorias, coisa que fazemos desde as mais simples sociedades até os presentes dias.

2 DEIXANDO DE SER PARA APENAS PARECER

Ao decretarmos, no título, que o tema se ocupa da atualidade do pensamento rousseauiano, estamos justamente querendo chamar atenção para as considerações de Rousseau a respeito da estima pública e de seu preço, e como esta relação ecoa até nosso tempo; no entanto, se faz necessário retomar alguns posicionamentos de seu argumento antropológico. Para tal, nos remetemos aos dois estágios do estado de natureza que são pensados por Rousseau.

Assim é o homem natural descrito no texto rousseauiano: no primeiro estágio, de caráter estacionário, temos um estado de natureza primitivo, onde o homem selvagem teria vivido de maneira isolada, em um estado pré-racional, pré-social, isento de linguagem e de noções acerca da moralidade. Em um segundo estágio, de caráter histórico, marcado por revoluções, temos o surgimento da agricultura, da metalurgia e das primeiras choupanas, além da formação das sociedades mais rudimentares, as famílias; neste meio está também o provável surgimento da propriedade privada: assim que as primeiras sociedades surgem, entre a liberdade

² Convenhamos que Rousseau teria bons motivos para tal: se conseguisse provar sua inocência publicamente, talvez pudesse salvar a própria vida.

natural e a liberdade civil surge a posse, o efeito do domínio de uns sobre outros, e a partir deste, o direcionamento para a insustentável desigualdade.

O autor atribui à faculdade da perfectibilidade a noção de que o homem pode se desenvolver para além de suas predeterminações enquanto membro da espécie humana; identifica também, na passagem do estado de natureza para a sociedade civil, a deformação de um sentimento que é base crucial para o entendimento de si mesmo e da relação amistosa com o próximo, que é o *amour de soi*³. Com o homem socializado, e ao desenvolver tendências competitivas em relação a seus próximos, surge o *amour-propre*, sentimento que faz o ser humano depender da estima do outro para que esteja satisfeito consigo mesmo, e assim se origina a vaidade, o egoísmo, a dissimulação, o desejo pelo luxo, entre outros vícios (ROUSSEAU, 2020b, p. 279). Conjectura-se, então, a cena dos homens ao redor da fogueira, onde os primeiros grupos compartilhavam momentos de fraternidade e cooperação mútua. Este momento é destruído quando os homens deixam de se reconhecer como iguais. O viés cooperativo é tomado aos poucos pelo viés competitivo e narcísico, e neste meio surge a propriedade privada e com ela, a desigualdade.

Diferentes e desiguais, os seres humanos passam a comparar-se entre si. Com o desenvolvimento progressivo do *amor-próprio*, indivíduos passam a depender da consideração do outro, e assim a querer, a desejar, a necessitar. Teria sido assim, portanto, que a desigualdade e o intuito pela competição teriam se alastrado, como um vírus que se dissemina entre os selvagens, que passam a se enxergar diferentes e desiguais, melhores ou piores, merecedores ou não merecedores, da estima, da popularidade, das honrarias. A escrita de Rousseau nos permite imaginar a cena, visão que nos desafia até os presentes dias. Citamos:

À medida que as ideias e os sentimentos se sucedem, e o espírito e o coração se aperfeiçoam, o gênero humano vai sendo domesticado; as ligações estendem-se e os laços se estreitam. Habitaram-se a reunir-se em frente às cabanas ou sob uma grande árvore; o canto e a dança, verdadeiros filhos do amor e do lazer, tornaram-se entretenimento. [...] Cada qual começou a olhar os outros e também a querer ser olhado, e a estima pública teve um preço. Aquele que cantava ou dançava melhor, o mais belo, o mais forte, o mais hábil ou o mais eloquente, tornou-se o mais considerado; e assim foi dado, a um só tempo, o primeiro passo para a desigualdade e para o vício (Rousseau, 2020b, p. 213).

³ De acordo com o autor, “o amor de si mesmo é um sentimento natural que leva todo animal a zelar pela própria preservação, e que no homem, quando guiado pela razão e modificado pela piedade, produz a humanidade e a virtude” (Rousseau, 2020b, p. 279).

Rousseau chama a atenção para a motivação da ação diante do outro, e como se cria uma consideração a respeito da ação. Ou seja, o que é analisado aqui também não parece ser mais o indivíduo enquanto tal, mas a relação interpessoal; o problema surge quando o indivíduo já não se expressa por espontaneidade, mas para que sua ação gere uma reação no outro. Daí teriam surgido as luzes do *parecer*, ofuscando o *ser* enquanto tal, no que se refere à autenticidade das ações humanas.

A partir deste momento desenvolve-se progressivamente a noção de que o indivíduo realizará uma ação somente porque os outros reagirão. Ainda ao redor da fogueira, o selvagem passa a entoar o canto para ser admirado, e não para expressar a pureza de um sentimento; em outras palavras, podemos dizer que ele deixa de expôr o que sente de imediato. Os outros ao seu redor percebem e assim reagem; alguns lhe direcionam certa estima, os demais talvez se deixem despertar o sentimento da inveja. Neste meio, vemos o sentimento do *amour-propre* crescente, junto do intuito pela competitividade entre aqueles que há pouco se tinham como iguais.

Desaparece, assim, o homem da natureza, e surge o homem do homem. Conforme Starobinski, “[...] para o homem do parecer, há apenas meios, e ele próprio encontra-se reduzido a ser somente um meio. Nenhum de seus desejos pode ser saciado imediatamente; deve passar pelo imaginário e pelo fictício; a opinião dos outros, o trabalho dos outros lhe são indispensáveis” (Starobinski, 2011, p. 44). Desaparece junto de seu ser, portanto, tudo aquilo que lhe é imediato.

O genebrino argumenta que a chave de observação para compreender o desenvolvimento do *amour-propre* está na diferença entre o *ser* e o *parecer*. Há um detalhe importante para nos atermos aqui: Rousseau afirma (2020b, p. 279) que o *amour-propre* trata-se de um sentimento relativo, nascido em sociedade, que faz com que cada indivíduo faça mais caso de si mesmo do que qualquer outro, ou seja, preferindo a si mesmo somente após um processo de comparação. Ora, mesmo que os indivíduos passem a considerarem-se os primeiros da espécie, e portanto, merecedores de estima, consideração e honrarias, é importante que analisemos onde cabe a participação do outro; e é justamente no papel ativo da consideração que ele aparece: se não há o outro, não há estima pelo eu; e se não há outros, não há difusão social desta estima. É justamente por esta dependência que o homem, imbuído pelo *amour-*

propre, perde sua autonomia, sua liberdade, sua autenticidade; passa a depender que outros o considerem pleno, para que assim também se sinta.

Eis, pois, todas as nossas faculdades desenvolvidas, a memória e a imaginação em ação, o amor-próprio despertado, a razão em atividade, e o espírito que quase atingiu o termo de perfeição de que é suscetível. [...] Para benefício próprio, foi preciso mostrar-se outro do que se era na realidade. Ser e parecer tornaram-se completamente diferentes, e *dessa distinção surgiram o fausto imponente, a astúcia enganadora e todos os vícios que compõem seu cortejo*. Por outro lado, de livre e independente que fora o homem outrora, ei-lo, por uma infinidade de novas necessidades, subjugado, por assim dizer, a toda a natureza, e sobretudo a seus semelhantes, dos quais em certo sentido se torna escravo, ainda que se torne seu senhor (Rousseau, 2020b, p. 219).

Após destacar o aperfeiçoamento pelo qual o homem teria sido submetido no processo de socialização, o autor incita os descaminhos provocados pela aparente sensação de progresso, que o tornou subserviente, fraco e dependente da opinião alheia; é justamente esta a confusão a qual o homem se submete: com o avanço da polidez dos costumes, associado ao desenvolvimento dos conhecimentos humanos, cria-se certa amenização dos vícios, ou seja, eles são mascarados, ocultados, sem propriamente serem anulados.

Rousseau toca nesta questão desde o *Discurso sobre as ciências e as artes*, onde afirma que as ciências são responsáveis por terem dado a nossos vícios um aspecto agradável, um certo ar de honestidade que nos confunde, impedindo de identificar o mal. Isso nos remete ao discurso platônico acerca da justiça, no livro segundo da *República*: “a mais consumada injustiça é parecer alguém justo sem o ser” (Platão, 2019, p. 86). Ora, poderíamos dizer que na modernidade, parecer justo seria o suficiente? Rousseau provavelmente concordaria, dada a condição dissimulada dos homens modernos; na *Última carta ao Sr. Bordes* ele escreve que “é mais fácil distinguir-se pelo palavratório do que pelos bons costumes, posto que se está dispensado de ser um homem de bem desde que se seja um homem agradável” (Rousseau, 1973, p. 402). Salinas Fortes traça um interessante apontamento acerca da questão:

Na realidade, assim como a *polidez* oculta alguma *disformidade* do indivíduo que a ostenta, as *guirlandas de flores* – as artes, as letras e as ciências – escondem verdadeiras *cadeias de ferro* que prendem os *cidadãos* desta República aparente. Cada um dos personagens que participa deste espetáculo de fogos de *artifício* é o oposto, na sua ação, daquilo que proclama. A polidez, que se afirma como reflexo de uma boa disposição do coração, não passa de um instrumento por meio do qual os “cidadãos”

da República das Letras dissimulam seus verdadeiros desígnios (Salinas Fortes, 2021, p. 71, grifos do autor).

A polidez ocupa, portanto, esta função de ocultamento; ela faz com que os homens *pareçam* seres agradáveis, e diante deste *parecer*, nada teríamos a desconfiar deles. Trata-se de uma discussão que encontra seu cerne em um vício, portanto, a dissimulação; um modo de ser em que sempre que nos aproximamos de qualquer noção de autenticidade, esta é imediatamente usurpada pela inautenticidade. Temos um *parecer* que se sobrepõe ao *ser*, ou seja, uma série de obstáculos que se sobrepõem ao imediato, como aponta Starobinski ao afirmar que o homem

só acredita ser ele mesmo quando os outros o ‘consideram’ e o respeitam por sua fortuna e sua aparência [...]; o parecer explica de uma só vez a divisão interna do homem civilizado, sua servidão, e o caráter ilimitado de suas necessidades (Starobinski, 2011, p. 45).

Tais necessidades, por sua vez, artificiais e puramente supérfluas. Chamamos atenção para o efeito que a aparência tem sobre a opinião pública, ou seja, a consideração que vem de fora de nós mesmos, a exterioridade. Afinal, o que decreta nossa autenticidade? Segundo Starobinski, “o mal é exterior e é a paixão pelo exterior: se o homem se entrega inteiro à sedução dos bens externos, será inteiramente submetido ao império do mal” (Starobinski, 2011, p. 35). Mal, que por sua vez, é ocultado sob os artifícios da polidez.

Após esta exposição de alguns conceitos acerca da antropologia rousseauiana, partiremos para uma breve reflexão sobre o mundo contemporâneo e suas ferramentas, sem abandonar nosso referencial teórico. Nos permitiremos especular a respeito do *amour-propre* no provável auge de sua expressão, o Século XXI.

3 A LUZ DAS TELAS E A INTENSIFICAÇÃO DO PARECER

Se no Século XVIII era muito importante que um homem portasse uma peruca e uma espada para que sua aparência estivesse à altura da estima pública, no Século XXI as ferramentas digitais nos permitem que portemos aquilo que quisermos: de perucas a espadas ou qualquer aleatoriedade que decidirmos inserir em nossa imagem digitalizada, que se torna um amálgama daquilo que a câmera realmente capta de sua lente, e dos filtros que a inteligência

artificial programa em tempo real, permitindo, inclusive, uma *intensificação do parecer*. A transformação imediata do *ser* em uma expressão que desaparecerá em torno de vinte e quatro horas ou algo em torno disso. Nada mais comum nos presentes dias.

No entanto, para falar de como as pessoas se comportam na contemporaneidade, precisamos fazer o mesmo que o autor do *Discurso sobre a desigualdade* se dispôs a fazer: temos de voltar até o mais longínquo passado da humanidade, para uma época a qual não temos – e nunca teremos – acesso aos fatos; uma época que, de acordo com Rousseau, podemos acessar apenas por meio de conjecturas (2020b, p. 205). A mudança e evolução dos costumes é uma condição fortuita, que pode ter ocorrido de diversas formas, portanto o que importa aqui são as condições iniciais e o resultado alcançado; o objetivo do autor, afinal, era apontar características dos costumes de seus contemporâneos; diante disso, um estado de natureza revelado por conjecturas seria o suficiente para que suas razões fossem reveladas. No contexto em que podemos localizar a antropologia rousseuniana, o ser humano, em seu estado de natureza, é visto como um animal antissocial, isento de racionalidade, de moralidade e de linguagem. Este é o ponto de partida.

Na aurora das primeiras sociedades, o autor faz elucubrações sobre os encontros que teriam reunido selvagens nas proximidades de suas cabanas, à beira de rios ou sob grandes árvores (2020b, p. 213); nesses locais teriam surgido as primeiras interações humanas, o canto, a dança, e talvez a característica mais distintiva entre o homem da natureza e o homem da sociedade: o desejo de ser visto e reconhecido pelo outro, ou, em outras palavras, o nascimento do sentimento que Rousseau denominou *amour-propre*, este, que remete à vaidade e ao desejo de ser bem-conceituado pelos demais, o que nos torna dependentes da comparação com nossos iguais. Nisso, a comparação entre os homens passou a significar uma unidade de medida para o pensar e para o agir de cada indivíduo; perde-se a originalidade do pensar, perde-se o *ser* em detrimento do *parecer*.

No *Ensaio sobre a origem das línguas*, Rousseau faz menção ao uso do fogo para o cozimento de carnes, de difícil ingestão para nosso frágil sistema digestivo, quando consumidas cruas. No entanto, o que o fogo representa no contexto da socialização humana está muito além da simples alimentação:

O aspecto da chama, que repele os animais, atrai o homem. Reúnem-se ao redor de uma fogueira comum, celebram festas, dançam. Então, os doces laços do hábito insensivelmente aproximam o homem de seus semelhantes, e sobre essa lareira rústica brilha o fogo sagrado que leva ao fundo dos corações o primeiro sentido da humanidade (Rousseau, 2020c, p. 323).

Vejamos que o autor localiza este “sentimento da humanidade” em um inevitável afastamento entre o ser humano e sua natureza, para uma configuração que jamais poderá ser revertida, e que segundo a interpretação de Rousseau, ela significará o encaminhamento para a decrepitude da espécie – embora no instante que aqui é narrado, a inocência das primeiras sociedades ainda não tenha comprometido o homem.

A alegoria rousseauniana nos remete à *juventude do mundo*, momento em que a humanidade estava prestes a sair de seu estado de natureza para ingressar em um estado intermediário, em que o autor presumiu ser o mais feliz para o homem, onde se conservava “o equilíbrio exato entre a indolência do estado primitivo e a atividade petulante de nosso amor-próprio” (2020b, p. 215).

Entretanto, mesmo que esta fase humana tenha se perdido na impalpabilidade do tempo passado, o calor do fogo se manteve funcional no que se refere à socialização humana. Até os presentes dias, homens e mulheres de todo o mundo ainda se utilizam do fogo para encontros à meia-luz. Sua função simbólica que evoca o ritual do encontro parece permanecer inalterada; no entanto, algumas alterações importantes parecem ter sido acatadas, acompanhando as mudanças radicais nos costumes que se acarretaram com o passar dos séculos. Ora, a luz da fogueira ainda se faz presente, mas no contexto cotidiano, parece ter sido substituída pela intensa e frequente luz das telas. De televisores a computadores, de *smartphones* a *tablets*: assim como a fogueira, tais ferramentas também possibilitam o encontro, o canto e a dança – mesmo que de forma bastante distinta.

No lugar do calor do fogo, a frieza do plástico, do vidro ou do metal que reveste as máquinas; ao invés da presença daqueles que se reúnem ao redor da fogueira, a completa ausência: o outro está diluído em um espaço virtual repleto de muitos outros; a atenção se fragmenta entre as fábulas cinematográficas e as notícias do outro lado do mundo, nos vídeos curtos que nunca são vistos até o fim, e que só prendem o olhar desinteressado. Se a fogueira cumpriu um papel importante nas jornadas primárias da humanidade, as telas se desdobram nos

retalhos que ainda restam de nossa natureza. Na contemporaneidade, a vida é formada por partículas

Telas se multiplicam nas moradas humanas, nos centros urbanos, nas ruas, em qualquer lugar. Em vez do canto, da dança, das pernas que se esquivam das labaredas, a transparência rasa que é sugerida na postagem curta, na fotografia centrada no rosto, na expressão munida de filtros criados pela inteligência artificial, compartilhada em redes sociais, para que os outros vejam instantaneamente. Para que os outros reajam.

Segue firme na empreitada humana o desejo pela estima pública, pelo olhar do outro; o *amour-propre* é expresso tanto no calor da fogueira quanto no frio das telas de um computador ou de um aparelho celular. O ser humano que dançava ao redor da fogueira e o ser humano que dança em um vídeo compartilhado pelas mídias sociais: o que eles possuem em comum, o que lhes aproxima e o que lhes distancia?

Rousseau afirma (2020b, p. 213) que em algum momento “cada qual começou a olhar os outros e também a querer ser olhado”, sugerindo um movimento gradual entre a simplicidade do *amor de si mesmo* e a eterna dependência do *amour-propre*: a expressão transparente e imediata é substituída pela expressão que espera do outro uma resposta. Na contemporaneidade, e muito mais no contexto da cultura digital, sempre se espera uma reação, e muito se faz apenas para que hajam reações. Tudo parece se resumir à *exterioridade*, ou seja, é dela que depende a intensificação do parecer.

4 A EXTERIORIZAÇÃO DE TUDO: PARECER QUE SE É FELIZ, UM DILEMA CONTEMPORÂNEO

Em nossa referência à contemporaneidade, quando falamos de cultura digital e mídias sociais, nos referimos a ambientes que permitem o compartilhamento de expressões onde a busca pela estima do outro se dá justamente como um ponto de partida; a exteriorização transparente não existe, pois nesse meio, ela só existe para ser vislumbrada, “curtida” e “compartilhada” pelo outro. É uma expressão depositada na ferramenta justamente para que ela possa alimentar o *amour-propre* do homem; em outras palavras, suas necessidades só são saciadas por meio da estima do outro. Aí, o sujeito sente-se realizado, sente-se feliz. Diante

disso, nos parece essencial realizar a pergunta que, a partir de ecos platônicos, ressoa desde a Antiguidade: seria melhor *parecer* que se é feliz do que *ser* feliz de fato⁴?

De acordo com Rousseau, a distinção entre o *ser* e o *parecer* explica por si todos os vícios dos homens e todos os males da sociedade:

Tão logo fui capaz de observar os homens, eu os via agir e os ouvia falar; depois, percebendo que suas ações não se assemelhavam a seus discursos, procurei a razão dessa diferença e descobri que, como ser e parecer eram para eles duas coisas tão diferentes quanto ouvir e falar, esta segunda diferença era a causa da primeira, e ela mesma tinha uma causa que me restava investigar. [...] Examinei as consequências dessa contradição e vi que ela, sozinha, bastava para explicar todos os vícios do homem e todos os males da sociedade (Rousseau, 2005, p. 78).

A dissimulação, portanto, surge como uma necessidade que torna o homem dependente da recompensa; ele esconde algo porque precisa *parecer* agradável diante do outro; fala para agradar, se expressa para cativar. Segundo Salinas Fortes (2021, p. 74), “as oposições entre ser e parecer, agir e falar, são apenas consequências da contradição básica entre as exigências da vida em sociedade e os impulsos naturais”. A dissimulação seria, portanto, mais uma exigência do sentimento do *amour-propre* e, como o próprio Rousseau sugere, uma expressão marcada pela condição humana da liberdade.

A natureza comanda todos os animais, e o animal obedece. O homem sofre a mesma influência, mas se reconhece livre para ceder ou resistir. É sobretudo na consciência dessa liberdade que desponta a espiritualidade de sua alma (Rousseau, 2020, p. 182).

A liberdade e a consciência da mesma, portanto, transporta o homem para uma condição de negação do estímulo, de ponderação; sai o imediato, entra o momento de consideração. “Entre o estímulo e a resposta se interpõe o momento de consciência livre, filtro através do qual se compõe os comportamentos”, observa Salinas Fortes (2021, p. 90). A liberdade se alastra até o ponto em que o homem sente necessidade de *mascarar-se*, ou seja, esconder suas reais intenções; a *dissimulação* revela-se, portanto, como uma grande aliada de seus meios sociais.

⁴ O autor francês Philippe Lejeune faz uma reflexão semelhante na obra *O pacto autobiográfico – de Rousseau à internet*, trazendo o pensamento rousseauiano para contemporaneidade a partir da temática acerca da escrita biográfica. Optamos por não realizar citações diretas a sua obra neste artigo, pelo motivo de que Lejeune está a se ocupar de problematizações distintas da nossa.

Rousseau (2005, p. 77) acrescenta: “assim são os homens. Mudam de linguagem como de vestimenta; só dizem a verdade em *robe de chambre*, em trajes formais só sabem mentir”. Em outras palavras, o autor está a afirmar que os homens só tendem a falar verdades quando estão em sua intimidade, ao passo que publicamente não podem revelar quão viciosos realmente são; diante disso, só lhes resta dissimular.

É interessante pensar como a situação evoluiu na contemporaneidade: poderíamos dizer que as pessoas que “falam a verdade”, atualmente, não são propriamente aqueles em *robe de chambre*, como ironiza o autor, mas aqueles que não estão sendo gravados ou vigiados por dispositivos digitais, algo que é comum nos dias de hoje. No mundo das mídias sociais, as pessoas sabem muito bem preparar suas máscaras; usam e abusam de seus feitos de dissimulação ao preparar fotos ou vídeos, imagens registradas na intimidade do lar ou no passeio das férias, com o objetivo de gerar reações positivas naqueles que os acompanham virtualmente. Ibrahim, no artigo *Revisiting Rousseau's amour propre: self-love and digital living*, sugere que diante da cultura digital, indivíduos criam verdadeiras “performances” de como buscam ser reconhecidos pelo outro, pela forma como se expressam publicamente nas mídias sociais; diante disso, o *amour-propre* ganha um sentido renovado de validação social:

The concept of amour propre acquires a renewed relevance in the digital economy through its attendant sociability, where we can perform our identities, become part of a collective and yet stand out through our unique presence online whether through our profile or through our interactions online (Ibrahim, 2017, p. 120).

Segundo a autora, e abordagem de Rousseau sobre as implicações do *amour-propre* para a sociedade são verdadeiros prenúncios no que se refere à cultura digital, onde criam-se perfis e manifestam-se expressões que só podem ser validadas por meio do olhar dos outros, ou seja, a expressão pública torna-se um meio de se adquirir estima pública, convertida em capital social (Ibrahim, 2017, p. 124).

Talvez esta dualidade repouse na aurora da socialização humana, como presume Rousseau (2020b, p. 243) ao afirmar que, enquanto o selvagem vive sempre em si mesmo, o homem sociável, sempre fora de si, só sabe viver de acordo com externalidades, ou seja, com a opinião que o outro sustenta: o que faz a felicidade de um, levaria o outro ao desespero. Esta implicação é levada por Rousseau até o fim de sua vida; nos *Devaneios do caminhante solitário*,

sua última obra, ele reafirma que “a fonte da verdadeira felicidade está em nós, e não depende dos homens tornar miserável aquele que quer ser feliz” (Rousseau, 2022, p. 40); assim sendo, toda realização restante seria apenas artifício do *amour-propre*, ou seja, apenas a aparência da felicidade.

Há uma curiosa passagem da *Carta a D’Alembert sobre os espetáculos teatrais* onde o autor afirma: “vejo que em Paris [...] tudo se julga pelas aparências, pois não se tem tempo de examinar o que quer que seja” (Rousseau, 2020d, p. 415). Ora, o fluxo de informação que é obtido no meio contemporâneo, por meio das mídias sociais, além de não permitir aprofundamento algum, uma vez que obedece a uma lógica mercadológica, associada ao descartável, têm instigado um comportamento direcionado justamente à questão que motivou a crítica de Rousseau aos parisienses: como não se pode aprofundar, julga-se pelo que é aparente, e esta se torna uma condição normativa. Como as mídias sociais sugerem conexões interpessoais, elas também sugerem ações em direção a um público; um indivíduo publica uma foto ou um texto pois obterá reações de seus contatos; na essência da ferramenta está a conexão entre as pessoas e a interação com os conteúdos compartilhados. Aqui podemos sugerir mais uma vez que há uma *intensificação no parecer*, uma vez que o meio digital não permite qualquer aprofundamento.

Isso leva a outro problema: sem aprofundamento, a multiplicidade da opinião se fortalece e a verdade se ofusca. Este problema se torna público quanto atinge o viés político, a despolitização dos indivíduos, o reforço e a consolidação da importância das vontades individuais, que clamam pela opinião do outro, sem medir diretamente sua ausência no perímetro social. Rousseau parecia prever tal comportamento quando escreveu, ainda na *Carta a d’Alembert*:

Quando não se vive em si mesmo, mas nos outros, são os julgamentos destes últimos que regulam tudo; nada parece bom ou desejável aos particulares a não ser o que o público julgou como tal, e a *única felicidade que a maioria dos homens conhece é a de ser considerado feliz*. (Rousseau, 2020d, p. 415, grifos nossos).

Nunca os indivíduos estiveram tão separados do corpo social, o que não significa, de modo algum, independência ou autonomia. Julga-se muito necessária a estima dos outros, mas

o que rege a importância que se dá à diversidade de opinião não está direcionada ao perímetro social, mas à individualidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No presente artigo estivemos trabalhando principalmente com a abordagem antropológica de Rousseau, a partir de sua crítica aos costumes europeus. Inicialmente, contextualizamos o autor em seu tempo, diante dos imbróglios e polêmicas que o obrigaram a defender-se de acusações e perseguições, a partir da escrita autobiográfica; este processo lhe colocou diante de sua relação pessoal com o *amour-propre*, conceito cunhado pelo autor e pelo qual muito se debruçou. Na seção seguinte, nos dedicamos a tratar mais especificamente do estado de natureza rousseauiano, explicitando a genealogia do *amour-propre* e a distinção entre *ser* e *parecer* que é tramada pelo autor. Nas seções seguintes, transportamos as reflexões de Rousseau para a contemporaneidade, tratando das relações cotidianas com a *internet* e as mídias sociais, sugerindo que tais ferramentas teriam promulgado uma espécie de *intensificação do parecer*. Nesta parte, mais sensível por mesclar reflexões sobre o cotidiano contemporâneo junto à pesquisa bibliográfica, tratamos de manter o ideário rousseauiano o mais próximo possível, com o intuito de garantir o rigor da pesquisa.

Costuma ser difícil escrever a respeito de temas cotidianos em artigos de cunho filosófico, respeitando o referencial teórico e mantendo o teor acadêmico. No entanto, esta nos pareceu uma boa oportunidade. Nosso objetivo primário se situa na discussão da teoria rousseauiana de uma perspectiva contemporânea, especulando acerca de uma possível *intensificação do parecer* diante do uso das mídias sociais, da perda da autonomia, da acentuação da vaidade diante de ferramentas instantâneas e do desinteresse pelo bem público em detrimento da estima pessoal.

Acerca das onipresentes e tão difundidas mídias sociais, temos a certeza de que restam inúmeras interpretações a serem investigadas. Entretanto, reflexões como essas, que depositamos no presente artigo podem constituir em um bom começo, para que pensadores do Século XVIII, como Rousseau, realmente possam atingir os problemas cotidianos enfrentados no Século XXI. Muitas das exigências dos tempos atuais caminham justamente por onde

Rousseau direcionou suas mais contundentes críticas: exige-se que tenhamos a *aparência* das virtudes, mesmo sem possuí-las verdadeiramente (2020a, p. 41). Que *pareçamos* bons, que *pareçamos* honestos, que *pareçamos* produtivos, e que *mostremos* tudo isso em postagens curtas e sem muito aprofundamento. O mundo, hoje, além de tudo, reserva inúmeras ferramentas para que possamos mascarar o que realmente somos e o que parecemos diante do outro, e diante do estudo aqui apresentado, podemos concluir que Rousseau antecipou algumas reflexões que certamente tem algo a dizer sobre os dilemas do nosso tempo.

REFERÊNCIAS

BUFFON. **História natural**. São Paulo: Editora Unesp, 2020.

FORTES, L. R. S. **Rousseau: da teoria à prática**. São Paulo: República do Livro/Discurso Editorial, 2021.

IBRAHIM, Y. Revisiting Rousseau's amour propre: self-love and digital living. **Empedocles** – European Journal for the Philosophy of Communication, vol. 8, no 1. Londres, 2017.

LEJEUNE, P. **O pacto autobiográfico: de Rousseau à Internet**. Trad. de Jovita Maria Gerheim Noronha, Maria Coimbra Guedes. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

PLATÃO. **A República**. São Paulo: Edipro, 2019.

ROUSSEAU, J.J. **Carta a Cristophe de Beaumont e outros escritos sobre religião e a moral**. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

ROUSSEAU, J.J. **Os devaneios do caminhante solitário**. Trad. Julia da Rosa Simões. Porto Alegre: L&PM, 2007.

ROUSSEAU, J.J. Discurso sobre as ciências e as artes. *In: Escritos sobre a política e as artes*. Trad. Maria das Graças de Souza... [et al.]. São Paulo: UBU Editora/Editora UNB, 2020a.

ROUSSEAU, J.J. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. *In: Escritos sobre a política e as artes*. Trad. Maria das Graças de Souza... [et al.]. São Paulo: UBU Editora/Editora UNB, 2020b.

ROUSSEAU, J.J. Ensaio sobre a origem das Línguas. *In: Escritos sobre a política e as artes*. Trad. Maria das Graças de Souza... [et al.]. São Paulo: UBU Editora/Editora UNB, 2020c.

ROUSSEAU, J.J. Carta a d'Alembert sobre os espetáculos teatrais. In: **Escritos sobre a política e as artes**. Trad. Maria das Graças de Souza... [et al.]. São Paulo: UBU Editora/Editora UNB, 2020d.

ROUSSEAU, J.J. **As confissões**: Preâmbulo do manuscrito de Neuchâtel. Trad. Raphael Luiz de Araújo. Revista Criação & Crítica, no. 4, abril de 2010.

ROUSSEAU, J.J. **Última carta ao Sr. de Bordes**. In: Coleção Os Pensadores, vol. XXIV. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril S.A. Cultural, 1973.

ROUSSEAU, J.J. **Emílio ou Da educação**. Trad. Thomaz Kawauche. São Paulo: Ed. Unesp, 2022.

ROUSSEAU, J.J. **Œuvres choisies**. Paris: Garnier, 1954.

SOUZA, M. G. **Ilustração e história**: o pensamento sobre a história no iluminismo francês. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

STAROBINSKI, J. **Jean-Jacques Rousseau**: a transparência e o obstáculo. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.