

## INTERDEPENDÊNCIA E SOCIALIDADE HUMANA EM ROUSSEAU<sup>1</sup>

Claudio Araujo Reis (UNB)<sup>2,3</sup>

[claudioaraujoreis@gmail.com](mailto:claudioaraujoreis@gmail.com)

**Resumo:** Rousseau diz, no início do *Contrato social*, que pretende tomar “os homens tais como são” e “as leis tais como podem ser”. Tomando os indivíduos como interdependentes e ambivalentes (entre cooperação e competição) e as leis (e a política) como uma “tecnologia de cooperação”, este texto procura retrair o caminho da reflexão rousseauiana desde o reconhecimento do fato da interdependência e suas implicações para a socialidade humana até a defesa de uma concepção radicalmente democrática da autoridade política.

**Palavras-chave:** interdependência; autoridade; democracia; cooperação; competição; socialidade.

Rousseau diz, celebrenemente, já na frase que abre seu *Contrato social*, que, na sua busca por uma “regra de administração legítima e segura”, pretende tomar “os homens tais como são e as leis tais como podem ser”. Direito e interesse, justiça e utilidade, diz o Genebrino, andarão de mãos dadas ao longo do caminho que se propõe seguir<sup>4</sup>.

“Os homens tais como são”: essa evocação de uma premissa antropológica que antecede e condiciona todo o

---

<sup>1</sup> Recebido: 24-11-2020/ Aceito: 28-04-2021/ Publicado on-line: 18-11-2021.

<sup>2</sup> É professor adjunto da Universidade de Brasília, Brasília, DF, Brasil.

<sup>3</sup> ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4355-4903>

<sup>4</sup> ROUSSEAU 1964a, p. 351.

empreendimento de uma investigação sobre os princípios do direito político remete, em geral, para os leitores de Rousseau, para as longas reflexões sobre a natureza humana contidas tanto no segundo *Discurso*, quanto no *Emílio*. Não há muitos traços disso, no entanto, no texto mesmo do *Contrato social*.

O que há, no início do capítulo VI do Livro I – ponto chave, onde o argumento central da obra de fato se inicia, com a versão rousseauiana do pacto social –, é a explicitação de uma suposição fundamental, que cumpre de maneira suficiente o que se espera dessa premissa antropológica:

Suponho que os homens tenham chegado ao ponto em que os obstáculos nocivos à sua conservação no estado de natureza superam, por sua resistência, as forças que cada indivíduo pode empregar para se manter nesse estado. Então esse estado primitivo não pode mais subsistir; e o gênero humano pereceria se não mudasse sua maneira de ser. (ROUSSEAU 1964a, p. 360)<sup>5</sup>.

Em geral, entende-se que o “ponto” a que se chegou, evocado aqui por Rousseau, é o do “horrrível estado de guerra” a que dá lugar a “sociedade nascente”, no contexto da história hipotética do *Discurso sobre a origem da desigualdade*<sup>6</sup>. Quero sugerir que o que está sendo evocado aqui por Rousseau é um dos elementos mais fundamentais para tomarmos “os homens tais como são”: o fato de que são inevitável e incondicionalmente *interdependentes*. Levar a sério

---

<sup>5</sup> No *Manuscrito de Genebra*, Rousseau atribui a necessidade das sociedades políticas a um aumento das necessidades. Nessa primeira versão do *Contrato*, o tom empregado por Rousseau ainda é o domoralista: o aumento das necessidades é associado à cupidez (cf. ROUSSEAU 1964a, p. 289). Na versão definitiva, assume um tom mais neutro.

<sup>6</sup> Cf. ROUSSEAU 1964a, p. 176. É assim que anota, por exemplo, Robert Derathé em sua edição do *Contrato social* na Pléiade (cf. ROUSSEAU 1964a, p. 360 n. 1 e p. 1443).

esse fato e entender suas implicações para a socialidade tipicamente humana é essencial para entendermos em que sentido o ser humano é o *zoon politikon* por excelência<sup>7</sup> – e, por extensão, para entendermos a especificidade da vida política.

“Interdependência”, tal como entendida aqui, remete para uma situação que envolve a necessidade de uma forma de “colaboração mutualista”, ou seja, uma colaboração entre indivíduos em que ambos obtêm vantagens<sup>8</sup>. É importante notar ainda que estou pensando aqui a interdependência como algo que se distingue não apenas, obviamente, da independência (que caracterizaria o hipotético “estado primitivo”, o “puro”, “verdadeiro” ou “primeiro” estado de natureza), mas também da (mera) dependência (que, tomada o mais das vezes em sentido negativo, no sentido da “dependência dos homens” evocada no *Emílio*, caracteriza a vida social em suas formas corrompidas e é constantemente denunciada por Rousseau como uma forma de dominação). O “problema” que a política (a associação política por meio do pacto) tem de resolver é, justamente, o de encontrar uma forma de viver em comunidade em que indivíduos que dependem uns dos outros (isto é, que são interdependentes) possam, ainda assim, ser livres (em algum sentido). O problema, enfim, é o de encontrar uma forma de (inter) dependência que não implique a “dependência dos homens”, ou seja, que não

---

<sup>7</sup> Ver, sobre isso, Gintis e Van Schaick (2013).

<sup>8</sup> Sigo aqui Tomasello (2012), que propõe a ideia de interdependência como “colaboração mutualista” contrastando-a com a “ajuda altruísta”. A referência imediata de Tomasello é a discussão em torno da evolução da cooperação, na qual, em geral, os conceitos de “altruísmo” e de “reciprocidade” desempenham o papel central.

implique dominação. Ser livre, no final das contas, é, na concepção rousseauniana, não uma forma de ser independente, mas de ser interdependente<sup>9</sup>.

A partir do “fato da interdependência”, podemos introduzir um outro aspecto que caracteriza “os homens como são”: indivíduos são essencialmente ambivalentes (entre cooperar e competir), e essa ambivalência tem amplas consequências para a sociabilidade tipicamente humana e para a solução que a política representa.

A premissa antropológica do argumento político de Rousseau, desenvolvida longamente no segundo *Discurso* e no *Emílio*, estabelece esses dois fatos e explora largamente suas implicações para a socialidade tipicamente humana. Vejamos aqui brevemente alguns elementos dessa exploração<sup>10</sup>.

O fato da interdependência é estabelecido, no segundo *Discurso*, quase que “por absurdo”, por assim dizer. Como se sabe, no experimento de pensamento que é a genealogia

---

<sup>9</sup> Lembremos que “o problema fundamental para o qual o contrato social dá uma solução” é o de encontrar uma forma de associação (que implica contrair laços de obrigação) que deixe o indivíduo “tão livre quanto antes”. Tomado literalmente, o problema pareceria implicar uma impossibilidade – na carta a Mirabeau de 1767, Rousseau compara o problema que a política tem de resolver ao da “quadratura do círculo” (ROUSSEAU 1974, p. 167; nessa carta o “problema” está formulado em termos diversos dos do *Contrato social*, mas trata-se, em sentido amplo, do mesmo problema e da mesma dificuldade). Como alguém pode estar submetido a “laços de obrigação” e ainda assim “ser livre?” A solução passa, então, por encontrar as condições em que “estar obrigado” possa ser pensado sem contradição com “estar ou ser livre” (Kant tinha, de fato, com o que se inspirar em Rousseau). Na vida social, a independência *stricto sensu* é impossível e a liberdade, o valor máximo: identificar uma a outra é dizer que a vida social é incapaz de realizar ou comportar o ideal da liberdade. Como lembra a célebre passagem das *Cartas da montanha* (ROUSSEAU 1964a, p. 841), “essas duas coisas [independência e liberdade] são tão diferentes que até mesmo excluem-se mutuamente” – porque, afinal, ser *livre* é *depend*er, ainda que exclusivamente da vontade geral ou das leis, no que diz respeito às exigências da vida em comum. Dizer que ser livre é uma forma de ser interdependente vai na mesma direção dessas observações de Rousseau, sobretudo se evocarmos a relação que há entre a existência de uma vontade geral e o fato da interdependência.

<sup>10</sup> O que se segue retoma e atualiza alguns pontos de Reis (2000).

hipotética do estado de natureza Rousseau parte da suposição (contrafactual) de que, originalmente, os indivíduos são rigorosamente independentes. Essa independência, de fato, é uma das características mais conspícuas do “puro estado de natureza”: nesse estado, supõe-se, a sobrevivência de cada um não dependeria, a princípio, da cooperação com os demais. A hipótese pede que pensemos o “homem natural” como dependendo apenas de si mesmo – como o “inteiro absoluto”, vai dizer mais tarde o *Emílio*. Mas, como mostra a primeira parte do segundo *Discurso*, não se vai muito longe com essa suposição contrafactual.

A ênfase de Rousseau nessa premissa da independência liga-se a sua polêmica contra Hobbes. Contra o autor do *Leviatã*, o Genebrino desenvolve, em uma direção peculiar, a tese lockeana de que não podemos identificar os conceitos de “estado de natureza” e “estado de guerra”. Mesmo que um estado de guerra seja um resultado inevitável do estado de natureza, os dois estados são essencialmente (ou conceitualmente) distintos. Rousseau, como é notório, faz ver que o estado de guerra supõe “relações constantes”<sup>11</sup> e que, portanto, ao postularmos a independência como característica do “estado de natureza original”, excluimos automaticamente também o conflito ou a competição – pelo menos o tipo de conflito a que faria sentido chamar de “guerra”. Mas o preço a pagar é significativo: ao eliminar, do “estado de natureza original”, o conflito ou a competição, suspendendo o fato da interdependência, Rousseau deixa-nos sem recursos suficientes para pensar o outro as-

---

<sup>11</sup> Ver ROUSSEAU 1964a, p. 602.

pecto fundamental da socialidade humana, que é a cooperação. Não há conflitos no “estado de natureza original” – mas tampouco há cooperação.

A introdução da piedade, elemento fundamental na construção da hipótese ou do modelo do “puro estado de natureza”, não muda esse quadro substantivamente. Ao contrário, reforça essa situação. Lembremos que a piedade é, desde o início, introduzida como um freio do amor de si e não como algum tipo de “impulso altruísta”. A piedade não funciona promovendo a cooperação, mas enfraquecendo, de certo modo, a competição<sup>12</sup>. Sua introdução no quadro descritivo do “puro estado de natureza” é, enfim, insuficiente para explicar a socialidade humana e seu misto peculiar de cooperação e competição.

A isso devemos acrescentar a afirmação de Rousseau de que, no “puro estado de natureza”, ou seja, nessa situação hipotética e contrafactual em que se nega o fato da interdependência, as necessidades (naturais) antes afastam do que unem os indivíduos – é o que diz expressamente, por exemplo, no *Ensaio sobre a origem das línguas*<sup>13</sup>. Isso supõe, mais uma vez, a negação do fato da interdependência: essas supostas “primeiras necessidades” deveriam poder ser satisfeitas de forma independente ou não cooperativa por cada indivíduo isoladamente.

---

<sup>12</sup> Acrescente-se a isso o fato de que o “puro estado de natureza” parece supor ainda uma abundância relativa de recursos (seja pela suposição da riqueza da natureza, seja pela postulação da limitação das necessidades), de modo que, mesmo postulando indivíduos movidos exclusivamente por seu próprio interesse em satisfazer suas necessidades, não precisaria haver conflitos de interesse ou competição entre eles.

<sup>13</sup> “O efeito natural das primeiras necessidades foi o de afastar os homens e não de aproximá-los” (ROUSSEAU 1995, p. 380). Ver também segundo *Discurso* (ROUSSEAU 1964a, p. 151). Sobre isso e o que se segue, ver Reis (2000).

É interessante notar que, no *Manuscrito de Genebra*, no célebre capítulo sobre a sociedade geral do gênero humano, Rousseau inverte a afirmação do *Ensaio*, justamente porque, ali, a perspectiva adotada pede o reconhecimento, desde o início, do fato da interdependência. Lá ele diz que as necessidades aproximam (efeito exatamente contrário ao observado no “puro estado de natureza”), na mesma medida em que as paixões dividem (já supõe aqui o amor-próprio desenvolvido). Essa aproximação pelas necessidades (o fato da interdependência) é, afinal, o que solicita a política: sem isso, sem a política, o que surge a partir dos laços formados com base nas necessidades são apenas “multidões de relações sem medida, sem regra, sem consistência”, de tal modo que “a sociedade geral, *tal como nossas necessidades mútuas podem engendrar*, não oferece uma assistência eficaz ao homem tornado miserável” (ROUSSEAU 1964a p. 282; grifos meus).

Em suma, a construção do modelo do “puro estado de natureza”, ao envolver a negação (ou ao menos a suspensão provisória, no contexto do experimento de pensamento) do fato da interdependência, torna possível pensar, nos termos que interessam a Rousseau, a separação entre os conceitos de estado de natureza e estado de guerra, mas com um custo importante: ao pôr entre parênteses as condições que levam à competição, torna igualmente impossível pensar a cooperação – e, com isso, torna impossível pensar sobre aquilo que estrutura a vida propriamente humana: sua socialidade peculiar (com seus elementos complementares de cooperação e competição). O modelo do “puro estado de natureza”, enfim, é fundamentalmente limitado e largamente insuficiente<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Deveríamos, então, nos perguntar por que, sendo insuficiente, Rousseau insiste tanto nessa descrição do “puro estado de natureza”, para além de sua polêmica com Hobbes. Esse é um ponto interessante (que toca diretamente as questões metodológicas levantadas ou implicadas pelo segundo *Discurso*), mas que será aqui deixado de lado, com apenas as seguintes observações: Rousseau tenta nos convencer, com sua descrição desse hipotético “puro estado de natureza”, de Cont.

Outro modelo impõe-se, portanto, que implica a introdução de novas necessidades (tanto físicas quanto morais<sup>15</sup>) e de novas capacidades. Esse outro modelo será o do “homem social”, construído a partir da inclusão de um conjunto de novas necessidades e novas capacidades que o conceito de amor-próprio, de alguma forma, resume e condensa. Com esse novo modelo, finalmente, podemos relocalar a “premissa antropológica” em bases mais adequadas e enquadrar melhor o problema que a invenção da política vem tentar resolver, evocado já naquela passagem do *Contrato social* citada logo no início deste texto.

Em geral, para caracterizar esse novo modelo (o do “homem social”), segue-se o fio do desenvolvimento do amor-próprio. O tratamento que Rousseau dá a essa ques-

---

duas coisas: 1) esse estado de independência é possível de ser pensado (isto é, tem consistência e coerência suficientes para ser posto como um possível, mesmo que ainda, digamos, “pré-” ou “sub-humano”); 2) esse estado possível, embora não seja suficiente para, sozinho, dar conta de explicar a vida social (já que, por estipulação, exclui um fato central que condiciona a socialidade propriamente humana), pode (e deve) ser usado como pedra de toque para julgarmos o estado atual da humanidade (por qual razão, ainda seria necessário esclarecer – há uma relação aqui entre a unidade ou integridade do indivíduo e uma ideia de felicidade, mas isso precisaria ser desenvolvido). Há uma espécie de descolamento entre o conteúdo descritivo e/ou explicativo do modelo do estado de natureza original (ele é insuficiente para descrever e/ou explicar a socialidade especificamente humana) e seu conteúdo normativo (embora insuficiente, é possível de ser pensado de forma consistente e carrega uma carga normativa). A relação entre esses dois pontos é complexa e envolve o princípio metodológico que prega não só a distinção entre o original e o adquirido, mas a prioridade do primeiro sobre o segundo (prioridade que é dupla: o adquirido tem de ser explicado pelo e a partir do original; o original é mais valioso do que o adquirido ou derivado e fixa uma “direção” para todo o processo de desenvolvimento posterior). Sobre as questões metodológicas relativas ao segundo *Discurso*, ver Neuhauser (2012 e 2014).

<sup>15</sup> No *Ensaio sobre a origem das línguas*, Rousseau chama as paixões de necessidades morais (cf. ROUSSEAU 1995, p. 380). A mais importante (ou o conjunto mais importante) delas é extensamente tratada em sua obra sob o nome de “amor-próprio”. Frequentemente, associa-se ao amor-próprio um sentido exclusivamente negativo, atribuição estimulada pelo próprio Rousseau em diversas passagens. No entanto, é preciso lembrar que, a rigor, sem algo como o mecanismo implicado pelo amor-próprio (algo como um mecanismo de autorregulação do comportamento individual que envolva a perspectiva dos demais), a compreensão da socialidade humana fica impossível. Sobre isso, ver Dent (1988). Ver também Reis (2000) e Kawauche (2019).



tão é um composto interessante da abordagem clássica do tema do amor-próprio (na tradição agostiniana, que ganha novos tons na literatura moralista e na filosofia moral do século XVII, de Pascal e Nicole a La Rochefoucauld e Malebranche) e de intuições que antecipam teorias contemporâneas (tanto filosóficas quanto científicas) que apontam a intencionalidade compartilhada como um elemento central para a compreensão da especificidade da socialidade (e também da cognição) dos seres humanos<sup>16</sup>. Esse fio do amor-próprio, sobretudo em sua vertente clássica, é bem explorado pelos comentadores e é bem conhecido dos leitores do Genebrino, embora uma aproximação com os debates contemporâneos em torno da intencionalidade compartilhada pudesse ser interessante e esclarecedora. Sugiro aqui que sigamos, ao invés, um fio paralelo, usando como foco não o conceito de amor-próprio, mas o de *interesse próprio*<sup>17</sup>, destacando, especialmente<sup>17</sup>, o impacto do fato da interdependência sobre esse interesse – o que nos leva a um segundo ponto da premissa antropológica (se quisermos tomar “os homens tais como são”) que precisamos levar em conta, um ponto que se segue diretamente do fato da interdependência e que remete a um elemento de *ambivalência* que caracteriza fundamentalmente a socialidade humana<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> Ver, em especial, Tomasello (2019).

<sup>17</sup> Bruno Bernardi observa que o conceito de interesse constitui a “trama” do pensamento de Rousseau e que toda a sua filosofia poderia ser apresentada, de certa forma, como uma filosofia do interesse. (Cf. BERNARDI 2006, p. 272 ss). Sobre a noção de interesse e seu lugar na história da reflexão sobre a socialidade humana há uma bibliografia extensa; ver, p. ex., Hirschman (2013), Force (2003), Gintis et al (2005). Ver também Coletti (2018).

<sup>18</sup> Sobre essa “ambivalência”, ver Boehm (1989 e 1999). Algo dessa ambivalência é evocado na feliz expressão kantiana “insociável sociabilidade”, que aparece no opúsculo *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Sobre isso, ver Klein (2019).

Comecemos com o conceito de “necessidades” (*besoins*). Lembremos inicialmente, como nota Rousseau, que há tipos diversos de necessidades<sup>19</sup>. Mas, sejam quais forem essas necessidades, há uma conexão que se observa sempre, em todos os casos: a uma necessidade corresponde sempre um determinado *interesse*, de modo que podemos postular, de saída, que sentir uma necessidade e possuir um interesse são correlativos.

Um exemplo típico dessa correlação aparece já em conexão com o conceito fundamental de amor de si. Na sua forma mais básica, o amor de si mesmo não é outra coisa senão o sentimento das necessidades fundamentais, sem o qual o cuidado de si mesmo carece de motivação. A esse amor já corresponde, como diz Rousseau no prefácio do *Discurso*, um “interesse ardente” em nossa própria conservação – um interesse, portanto, independente da contribuição dos aspectos cognitivos e motivacionais introduzidos com a ideia de amor-próprio<sup>20</sup>.

Supondo-se um indivíduo autossuficiente (como é, supostamente, o indivíduo no “puro estado de natureza”), a suas necessidades corresponde um tipo limitado de interesse próprio – para usar uma terminologia proposta por Bru-

---

<sup>19</sup> Ver “Fragmentos sobre a influência dos climas sobre a civilização” (ROUSSEAU 1964a, p. 529). Como já observado, há também o que chama de “necessidades morais” e associa às paixões.

<sup>20</sup> Cf. ROUSSEAU 1964a, p. 126. A potencialidade do conflito de interesses, portanto, é independente do amor-próprio. Na suposição do estado de natureza original, em que (1) o fato da interdependência está sendo provisoriamente posto entre parênteses; (2) a piedade é apresentada como o freio do amor de si, que tempera aquele “interesse ardente” a que alude Rousseau; e (3) supõe-se uma abundância relativa de recursos, essa potencialidade é anulada ou, pelo menos, posta em xeque. Mas basta reintroduzirmos o fato da interdependência (e, vale repetir, é necessário que o façamos, se queremos dar conta da socialidade tipicamente humana), mesmo sem considerar ainda as especificidades do amor-próprio, que a potencialidade do conflito reaparece.

no Bernardi, falemos, neste caso, de um interesse *particular*<sup>21</sup>. O fato da interdependência (a introdução, no modelo, de necessidades que não podem ser satisfeitas sem o concurso de outros) supõe que o interesse próprio tenha outra configuração, mais complexa. De um lado, cada indivíduo interdependente mantém seu interesse próprio separado, que se refere a sua esfera separada de existência – para continuar seguindo Bernardi, chamemos a isso de interesse *privado*. De outro, há o interesse que remete especificamente à instância do sujeito plural<sup>22</sup> que está implicado pela cooperação ou pela relação de interdependência – teríamos aí um interesse *comum*. Enfim, a necessidade cuja satisfação exige a cooperação (a introdução do fato da interdependência) corresponde um interesse próprio complexo, que se compõe de duas partes complementares: uma parte privada, outra comum.

Sem levar em conta essa diversidade das formas que o interesse assume, não é possível explicar a peculiar socialidade humana – e, por extensão, nossa compreensão da vida política fica limitada. Como nota Rousseau, o “estabelecimento das sociedades” (políticas) está vinculado a duas

---

<sup>21</sup> BERNARDI 2006, p. 372-375. Bachofen (2014) propõe uma taxonomia diferente, em que o que chama de “interesse individual” engloba tanto o “privado” (ou particular) quanto o “comum” (ou geral). A proposta de Bachofen enfatiza o fato de que o interesse comum deve ser também, em alguma medida, um interesse do indivíduo. Mas interessa-me aqui sobretudo enfatizar o caráter “grupal” do interesse comum, como interesse de um sujeito peculiar, um sujeito plural. É preciso mais do que apenas distinguir o interesse comum do privado como interesses do indivíduo: é necessário também identificar o *modo* sob o qual o indivíduo possui esses interesses, em especial o interesse comum; aqui seria interessante retomar a distinção, proposta por Raimo Tuomela, entre “intenções coletivas no modo-eu” e “intenções coletivas no modo-nós” (*I-mode/we-mode collective intentions*) – cf. TUOMELA 2003; cf., em especial, TUOMELA 2013, p. 94-95, onde aplica seus conceitos à distinção rousseauiana entre “vontade de todos” e “vontade geral”.

<sup>22</sup> Tomo aqui o conceito de “sujeito plural” no sentido de Gilbert (2014).

condições fundamentais: a oposição dos interesses privados, que torna *necessário* esse estabelecimento; e o acordo entre esses mesmos interesses, que o torna *possível*<sup>23</sup>. Por um lado, se não houvesse “oposição”, a “arte política” seria supérflua, sugere Rousseau<sup>24</sup> – poderia haver algum tipo de vida social, mas não, a rigor, política. Por outro, se não fosse possível um “acordo”, a cooperação estaria inviabilizada e a vida social como um todo (não só a política) seria impossível. A política, para seres interdependentes, é uma “tecnologia”<sup>25</sup> que visa, justamente, a garantir e promover esse “acordo”, tornando possível a cooperação. Em especial, a política é a resposta tipicamente humana para lidar com a necessidade imposta pelo fato da interdependência e pela ambivalência que implica<sup>26</sup>. Tal é a ideia que está implicada pela intuição

---

<sup>23</sup> ROUSSEAU 1964a, p. 368: “pois se a oposição dos interesses particulares tornou necessário o estabelecimento das sociedades, é o acordo desses mesmos interesses que tornou isso possível”. Rousseau fala aqui em “interesses particulares”, mas, para manter a coerência com a nomenclatura que foi sugerida anteriormente, baseada em Bernardi, sugiro usar “privados” nesse contexto.

<sup>24</sup> Ver ROUSSEAU 1964a, p. 371, nota.

<sup>25</sup> Para essa caracterização, inspiro-me aqui em Gaus: “I shall suppose that our social morality is a type of evolved technology for human cooperation that is, perhaps, the innovation that made humans the social creatures we are.” (2015, p. 3). Rousseau, como citado, fala em “arte política”. É importante voltar a lembrar a mistura de competição e cooperação que caracteriza inevitavelmente a socialidade humana. A política é uma *tekne* que favorece a cooperação, mas não elimina o elemento competitivo ou conflituoso. Talvez uma comparação com a solução encontrada por outras espécies sociais (como os grandes símios, nossos primos filogenéticos) possa ser interessante aqui. A vida social dos chimpanzés, por exemplo, é cooperativa apenas em ocasiões muito raras (embora especialistas diverjam quanto a esse grau de raridade). Em suas sociedades altamente competitivas, o princípio básico de organização é a hierarquia de dominação. A dominação é necessária como forma de fazer frente ao conflito e tornar viável a vida em grupo. A “arte política”, da forma como Rousseau a entende, é, justamente, uma maneira de fazer frente ao conflito instituindo não uma cadeia de *dominação*, mas uma *autoridade*, que, dotada de força (da força comum da comunidade), pode, justamente, contrapor-se ao desejo de dominar (por parte de indivíduos ou de subgrupos). A política é exatamente essa “tecnologia”, desenvolvida pelo *zoonpolitikon* por excelência, que permite criar essa força (da autoridade) que será usada para contrapor-se a outra força (a do desejo de dominar). Autoridade (da comunidade) contra a dominação (de um ou de uns sobre os outros): essa ideia está no centro do pensamento político de Rousseau.

<sup>26</sup> Em outras espécies “eusociais”, a resposta a pressões semelhantes às da interdependência envolveu o surgimento de outras formas e outros mecanismos de associação (mecanismos bioquímico-cont.

que Rousseau articula na passagem do início do capítulo VI do *Contrato social*, citada mais acima, e elaborada ao longo de toda sua filosofia política.

Voltemos às duas condições que se aplicam à política, a oposição dos interesses privados e a possibilidade do interesse comum. O que são, mais exatamente, essa “oposição” e esse “acordo” de que fala Rousseau? Proponho entender essa “oposição” como um tipo de conflito, que aparece como competição<sup>27</sup>: interesses privados competem pelos mesmos recursos (materiais ou outros), além de estarem constantemente sob a pressão do “desejo de dominar”, que Rousseau associa primariamente com o amor-próprio, mas que tem outros desdobramentos. Interesses privados implicam sempre, na forma como Rousseau sugere que os pensemos, uma espécie de reivindicação de preferência – Bachofen fala nas “pretensões exorbitantes” do interesse privado (cf. BACHOFEN 2014, p. 394). Essa reivindicação de preferência instaura, entre os interesses privados, uma situação crônica de conflito, potencial ou atual. Isso se faz sentir, de maneira especial, na forma de uma “tentação” peculiar, atrelada ao interesse privado e sua reivindicação de preferência: a tentação típica do *freerider* (do “aproveita-

---

cos, por exemplo, como os feromônios; cf. ENFIELD e LEVINSON 2006, p. 2-3). Aristóteles, à sua maneira, já chamava a atenção para essa diferença na *Política* (1253a, 7-18). A especial socialidade dos seres humanos tem a ver com a peculiaridade da resposta humana à interdependência: em lugar dos feromônios, o *logos*, a palavra, o discurso – que se tornaram uma possibilidade para nossa espécie em função de nossa capacidade de intencionalidade compartilhada. Em outras palavras, o que faz do ser humano o *zoonpolitikon* por excelência é, justamente, a forma que nossa espécie encontrou para lidar com o fato da interdependência: a criação de um mundo (social, cultural) intersubjetivo, que contém, notadamente, entre suas possibilidades, a instituição de comunidades morais (ou políticas). Uma versão dessa ideia básica cumpre, de certa forma, o papel de premissa antropológica fundamental no argumento político rousseauiano.

<sup>27</sup> Para uma abordagem distinta dessa questão, ver Coletti (2018).

dor”)<sup>28</sup>. Trata-se aqui da tentação de “colher o fruto sem estar obrigado a cultivá-lo”, como diz o *Manuscrito de Genebra* (ROUSSEAU 1964a, p. 282)<sup>29</sup>.

Para entender melhor essa especificidade tanto da oposição (conflito, competição) dos interesses privados, quanto do acordo desses mesmos interesses, vale a pena lembrar um exemplo famoso explorado por Rousseau no segundo *Discurso*. Trata-se do célebre exemplo da “caça ao cervo” (ROUSSEAU 1964a, p. 166-167)<sup>30</sup>.

O exemplo é trazido como ilustração de um ponto introduzido um pouco antes pelo Genebrino:

Instruído, pela experiência, de que o amor pelo bem-estar é o único móbil das ações humanas, ele [o indivíduo natural] pôs-se em condição de distinguir as ocasiões raras nas quais o *interesse comum* devia fazê-lo contar com a assistência de seus semelhantes daquelas, mais raras ainda, nas quais a *concorrência* devia fazê-lo desconfiar deles. No primeiro caso, unia-se com eles em rebanho, ou, no máximo, em algum tipo de *associação livre* que *não obrigava* a ninguém e que durava tanto quanto a *necessidade passageira* que a havia formado. (ROUSSEAU 1964a, p. 166. Grifos meus).

Estamos ainda aqui no domínio do que Rousseau chama de “puro estado de natureza”. O “amor pelo bem-estar”

---

<sup>28</sup> Outra face das “pretensões exorbitantes” do interesse privado, conexas a essa “tentação” do aproveitador, é a de apresentar-se frequentemente como representante do verdadeiro interesse comum. Isso em geral se exprime na tentativa de “privatizar” a força pública e é uma das faces do desejo de dominar que, por sua vez, é um ingrediente inevitável da socialidade humana, em toda sua ambivalência. O “pacto” proposto pelos ricos no segundo *Discurso* pode ser lido como uma versão desse fenômeno.

<sup>29</sup> Note-se de passagem que a crítica à noção de uma “sociedade geral do gênero humano” (ROUSSEAU 1964a, p. 281 ss) deveria ser retomada também neste contexto. A “falha na ligação das partes” a que alude Rousseau (id., p. 283) está diretamente relacionada à característica básica dos interesses privados de sempre implicar uma reivindicação de preferência e à tentação do aproveitador.

<sup>30</sup> Sobre o exemplo da caça ao cervo, especialmente sobre seu uso na teoria evolutiva dos jogos (*evolutionary game theory*), ver Skyrms (2004).

(ou o interesse próprio) é o “único móbil das ações”, mas esse interesse próprio é, de certa forma, na situação evocada no exemplo, limitado e simples: trata-se do que sugeri chamar de interesse particular, que tem um caráter quase solipsístico, por assim dizer. O indivíduo no “puro estado de natureza”, movido por seu interesse particular, raramente coopera, mas também, a rigor, quase nunca compete.

Que tipo de comunidade de interesses pode ser pensado aqui? Podemos evocar uma eventual convergência ou coincidência de interesses particulares. Uma “necessidade passageira” (não se supõe ainda que seja uma necessidade interdependente, que exige a cooperação) pode fazer com que essa convergência ocorra. Essa convergência casual (“rara”, nota Rousseau) dá origem a algo que pode aparecer, *prima facie*, como um interesse comum, mas tão precário quanto a “necessidade passageira” que lhe corresponde. Essa precariedade faz com que não seja suficiente para criar a obrigação que sustentaria ou constituiria uma verdadeira associação. A “associação livre” que resulta daí é igualmente precária e insuficiente, como ilustra o exemplo da caça ao cervo, que se segue a essas reflexões.

Ainda que possa haver, na caça ao cervo, um interesse comum que não é difícil, para os participantes, cada um com seu interesse particular, perceber – já que cada um pode muito claramente ver como teria benefício com o produto da caça, que, no entanto, ninguém está em condições de realizar isoladamente – falta um ingrediente fundamental, que é o compromisso conjunto que poderia transformar essa “associação livre” em uma verdadeira associação. Estamos ainda muito distantes dos “compromissos mútuos” que formam o laço que ligam os indivíduos ao corpo social,

como dirá mais tarde o *Contrato social* (cf. ROUSSEAU 1964a, p. 373). E note-se que, se falta, no tipo de “associação livre” implicada na caça ao cervo, o elemento de obrigação que forma o laço social e político, falta-lhe também, complementarmente, o elemento de conflito ou oposição de interesses que torna necessária a associação política: o que há aqui são interesses particulares que se distinguem, não interesses privados que se opõem<sup>31</sup>.

Outro exemplo que pode ajudar-nos a entender melhor a especificidade da oposição e do acordo de interesses que condicionam a necessidade e a possibilidade da política é o da “sociedade das técnicas e do comércio”, que Rousseau explora no Livro III do *Emílio*<sup>32</sup>.

Nessa altura da obra, Rousseau sugere ao preceptor que, para apresentar a seu pupilo as primeiras noções sociais, faça isso, justamente, por intermédio da noção de utilidade. Lembremos a gradação que há entre as “noções morais”, como observa Rousseau: “até aqui conhecemos apenas a lei da necessidade: agora temos a ver com o que é útil; chegaremos logo ao que é conveniente e bom”, diz Rousseau (ROUSSEAU 1969, p. 429). A “lei da necessidade” exprime, em geral, a relação de dependência “das coisas” (ROUSSEAU 1969, p. 311). Trata-se de uma necessidade em sentido forte (*nécessité*). A ideia de utilidade recobre parte da relação de dependência com os homens, e

---

<sup>31</sup> A diferença a que estou tentando apontar aqui também pode ser destacada se comparamos os casos do “desertor”, no exemplo da caça ao cervo, com o do “aproveitador” (*freerider*), evocado mais acima na passagem citada do *Manuscrito de Genebra*. No exemplo da caça, a defecção de um dos participantes, embora constitua uma espécie de prejuízo para os demais (já que a caça não se realiza), não faz do desertor um aproveitador – justamente porque ali não existe, a rigor, um interesse comum, mas apenas interesses particulares que, embora possam no momento convergir, são fundamentalmente isolados.

<sup>32</sup> Cf. ROUSSEAU 1969, p. 454-481. Sobre isso e o que se segue, ver Reis (2000).



aqui entram as necessidades (*besoins*) percebidas como convergentes ou comuns, como no caso das associações livres. Mas o conceito de utilidade, correspondendo a uma conjunção de necessidade convergente e de interesse comum insipiente, já implica interdependência e, assim, já é bastante para um primeiro esboço de associação – não mais uma associação livre, como no caso da caça ao cervo, mas uma que já envolva laços de compromissos mútuos<sup>33</sup>.

Mas se, no *Emílio*, a coesão e a reciprocidade introduzidas pelo interesse comum que surge a partir da percepção da mútua utilidade são suficientes para apresentar ao jovem pupilo a “sociedade das técnicas e do comércio” como uma espécie de *proxy* das sociedades políticas<sup>34</sup>, em outros lugares Rousseau não hesita em apontar os limites disso.

No “Prefácio” de *Narciso*, por exemplo, em nota, Rousseau contrapõe os “laços da sociedade que são formados pela estima e pela benevolência mútua” aos “laços da sociedade pelo interesse pessoal” e faz ver que “não se pode fortalecer um desses laços sem que o outro seja relaxado na mesma medida.” (cf. ROUSSEAU 1964b, p. 968). Essa indicação importante ecoa em outras passagens da obra, como, por exemplo, na longa e relevante nota IX que o

---

<sup>33</sup> Poderíamos aplicar aqui a distinção de Tuomela entre o “modo-eu” e o “modo-nós” das intenções coletivas, já lembrada anteriormente. O modelo da “sociedade das artes e do comércio”, pelo qual o jovem Emílio é primeiramente familiarizado em seu aprendizado das “noções sociais”, abordaria as intenções coletivas (o interesse comum) a partir da perspectiva do “modo-eu”, e nisso está o seu limite. Permitiria, quando muito, chegarmos a uma noção de “vontade de todos”, mas não ainda a uma noção adequada de “vontade geral”.

<sup>34</sup> “Vosso maior cuidado é o de afastar do espírito de vosso aluno todas as noções de relações sociais que não estão ao seu alcance; mas quando o encadeamento dos conhecimentos vos forçar a mostrar-lhe a mútuadependência dos homens, em lugar de mostrá-lo pelo lado moral, orienteis antes sua atenção em direção à indústria e às artes mecânicas, que os tornam úteis uns aos outros.” (ROUSSEAU 1969, p. 456).

Genebrino acrescentou ao seu segundo *Discurso*<sup>35</sup> e nos diversos momentos dos *Diálogos* em que evoca, como “destrutivo de toda ordem social”, o princípio de “não se pôr jamais em uma situação que o faça ter vantagem no prejuízo de outrem”<sup>36</sup>.

Estamos longe aqui da suposição de uma ordem espontaneamente criada pelo jogo dos interesses (privados), de uma harmonia que brota apesar da aparente desordem e oposição desses interesses. Pensar a possibilidade dessa ordem, para além do conceito de utilidade, será tarefa da ciência política (não da ciência econômica), e a rede conceitual em torno da noção-chave de “vontade geral” será o campo em que se dará a exploração dessa possibilidade.

Da mesma forma, instaurar essa ordem é uma questão eminentemente política, e não econômica: trata-se, no final

---

<sup>35</sup> ROUSSEAU 1964a, p. 202-208: “Pode-se admirar a sociedade humana tanto quanto se queira, isso não faz ser menos verdadeiro que ela leva necessariamente os homens a se odiarem entre si na medida em que seus interesses se cruzam, a se prestarem mutuamente serviços aparentes e a causarem uns aos outros, de fato, todos os males imagináveis. O que se pode pensar de um comércio no qual a razão de cada particular lhe dita máximas diretamente contrárias às que a razão pública recomenda ao corpo da sociedade e no qual cada um encontra sua vantagem na infelicidade de outrem? (...) Se me respondem que a sociedade está constituída de tal maneira que cada homem ganha servindo aos outros, eu replicaria que isso estaria muito bem, se ele não ganhasse ainda mais prejudicando-os. Não há lucro legítimo que não seja ultrapassado por outro que se pode obter ilegitimamente, e o mal feito ao próximo é sempre mais lucrativo do que os serviços. Trata-se apenas de encontrar os meios de se assegurar a impunidade, e é nisso que os poderosos empregam todas as suas forças e os fracos todas as suas astúcias”. (p. 202)

<sup>36</sup> “Do tumulto das sociedades nascem multidões de relações novas e frequentemente opostas, que puxam em sentidos opostos aqueles que trilham com ardor o caminho social. (...). Mas aquele que se mantém à parte e foge desses perigosos combates (...) se encontra naturalmente submetido a esse grande preceito de moral, mas *destrutivo de toda ordem social*, de nunca se pôr em situação de poder obter vantagem com o mal de outrem. Quem quiser seguir esse preceito rigorosamente não tem outro meio senão o de se retirar totalmente da sociedade, e quem vive dela separado só por isso mesmo já o segue sem ter necessidade de pensar nele.” (ROUSSEAU 1959, p. 823-824. Grifo meu; ver também id., p. 855). A vida social, para seres interdependentes que possuem interesses privados, implica inevitavelmente a competição e a potencialidade do conflito. Pôr-se em situação de não poder obter vantagem com o prejuízo de outro só seria possível para seres independentes (não interdependentes), ou seja, para seres que podem dispensar a existência social.

das contas, do problema de instaurar uma autoridade que não só garanta a realização do acordo entre os interesses, contra a sempre presente pressão da oposição dos interesses privados, como também garanta que, no que se refere às decisões coletivas (as decisões sobre o que “nós”, como um sujeito plural, devemos fazer), seja sempre respeitada a hierarquia entre o interesse comum, que tem precedência, e os interesses privados.

O problema, diz Rousseau na já mencionada carta de 1767 a M. de Mirabeau (cf. nota 6 acima), é “encontrar uma forma de governo que ponha a lei acima dos homens” (ROUSSEAU 1974, p. 167). “Pôr a lei acima dos homens” significa dar a devida prioridade ao interesse e às razões comuns sobre os interesses e razões privadas. O argumento de Rousseau vai no sentido de que só a autoridade de todos nós, representados como um todo (como um sujeito plural) garante essa prioridade – autoridade que, por sua vez, não tem como ser delegada ou transferida sem mudar de natureza e perder sua qualidade legítima.

Este é, enfim, um dos interesses mais significativos da reflexão rousseauiana sobre os princípios do direito político: a versão radicalmente democrática que oferece dessa autoridade. Essa autoridade, inclusive com seus aspectos “arbitrais” essenciais, só é legítima se está fundada sobre o interesse comum, que é – e só pode ser – o interesse do sujeito plural peculiar que se constitui a partir do compromisso conjunto assumido por todos e cada um. É necessária a força da autoridade para garantir as condições da cooperação – mas essa força só pode ser a da própria comunidade, considerada como um todo. A comunidade, considerada como um todo, pela autoridade que carrega, é a única ins-

tância para a qual a ideia de “forçar a ser livre” faz sentido e não aparece como um paradoxo. Para qualquer outra instância, a tentativa de impor-se com autoridade é indistinguível da tentativa de dominar.

Na leitura aqui proposta, essa concepção radicalmente democrática da autoridade política segue-se da compreensão sugerida do que está envolvido na resposta tipicamente humana ao que foi chamado de “fato da interdependência”, em particular por suas implicações para a socialidade humana. Essa interdependência, como foi sugerido, está na raiz de uma ambivalência na socialidade humana: indivíduos humanos são excepcionalmente capazes de cooperar de maneiras muito complexas, sem deixar de ser altamente competitivos; ao mesmo tempo, estão constantemente divididos entre as diversas formas do desejo de dominação e a aversão a ser dominado. A política, como foi sugerido, faz parte da maneira tipicamente humana de lidar com essa ambivalência. Mais particularmente, a ênfase na produção, por meio da política, de condições igualitárias (como parte ou requisito para o esforço de evitar a dominação) é um traço importante na evolução do comportamento social humano, com suas raízes no fato da interdependência – e muitas das intuições que encontramos na filosofia política de Rousseau giram, justamente, em torno desse ponto<sup>37</sup>.

É, em suma, o exercício, sob determinadas condições (igualitárias), de um tipo de força (a autoridade política) que garante, no corpo político, as condições da liberdade que Rousseau busca (liberdade entendida primariamente

---

<sup>37</sup> Cf. Boehm (1999) e Reis (2019).

como ausência de dominação). Rousseau parece pensar que, se o domínio do privado sobre o comum é a epítome mesma da dominação de uns sobre outros (em especial no que se refere à tomada das decisões coletivas, ou seja, aquelas decisões que afetam a “todos nós” representados como constituindo “um todo”), a inversão disso – a subordinação do privado ao comum, nesse mesmo domínio das decisões coletivas – é a condição para uma ordem social livre da dominação<sup>38</sup>. Duas questões interligadas se põem na sequência: uma delas é a questão prática de como realizar esse fim; a outra é a questão sobre a natureza e os limites dessa autoridade, cujo exercício, sendo apresentado como o remédio contra a dominação, não pode consistir em uma forma diversa de dominação (uma dominação por outros meios). Para concluir, vale fazer uma breve observação sobre esse segundo ponto, deixando o primeiro para outro momento.

Efetivamente, há algumas derivas no pensamento político de Rousseau que parecem flertar com concepções excessivamente fortes dessa autoridade democrática<sup>39</sup>. O esforço de “pôr a lei acima dos homens”, algumas vezes, pa-

---

<sup>38</sup> Ser livre, para Rousseau, implica estar livre da dominação, é certo, mas implicaria também abrir mão da possibilidade (e mesmo do desejo, no limite) de dominar. Não é preciso eliminar os interesses privados. O que é necessário esforçar-se para eliminar são as “pretensões exorbitantes” do interesse privado, que associei acima ao desejo de dominar. Todo o seu argumento político gira em torno da ideia de que só o exercício da autoridade depositada na comunidade política representada como um todo é suficiente para garantir esse fim. Apenas de passagem, lembremos aqui a importância fundamental que assume, para garantir a possibilidade de pensar essa autoridade e seu exercício, a ideia de igualdade (em seus vários sentidos), que aparece, assim, como a condição de possibilidade da liberdade. Sobre isso, ver Reis (2019).

<sup>39</sup> O lugar onde isso aparece mais fortemente talvez seja nas passagens do *Discurso sobre a economia política* em que Rousseau reflete sobre as “máximas do governo legítimo ou popular”, especialmente sobre as relações entre a autoridade política (a autoridade das leis) e a obediência. Cf. ROUSSEAU 1964a, p. 247 ss.

rece infrutífero sem o auxílio de um outro esforço, o de inscrever a lei nos corações ou o de “fazer reinar a virtude”, o que, por sua vez, parece, algumas vezes, sugerir o exercício de uma autoridade especialmente insidiosa:

Já é muito fazer reinar a ordem e a paz em todas as partes da República; já é muito que o Estado esteja tranquilo e que a lei seja respeitada: mas se não se faz mais do que isso, haverá aí mais aparência do que realidade, e o Governo dificilmente se fará obedecer se se limitar à obediência. Se é bom saber empregar os homens tal como são, mais vale torná-los tais como necessitamos que sejam; a autoridade mais absoluta é aquela que penetra até o interior do homem e não se exerce menos sobre a vontade do que sobre as ações. (ROUSSEAU 1964a, p. 251).

Esse esforço paralelo, que corresponde, em suas grandes linhas, ao papel associado por Rousseau ao “grande Legislador”<sup>40</sup>, no entanto, não se impõe diretamente como decorrência da reflexão sobre o fato da interdependência e suas implicações para a socialidade tipicamente humana: trata-se, como sugere Joshua Cohen<sup>41</sup>, da proposta de uma “sociologia política”, que procura reforçar as conclusões independentes da concepção de legitimidade política avançada por Rousseau em seu *Contrato social*.

Lembremos, enfim, da caracterização que faz Rousseau do *Contrato social* no resumo que acrescentou ao *Emílio*: essa obra não deve ser lida como um projeto ou uma receita para a construção da sociedade ideal, mas como um conjunto de instruções para criarmos uma escala, uma régua (cf.

---

<sup>40</sup> A expressão “grande Legislador” aparece no capítulo final do Livro II do *Contrato social*, que trata da divisão das leis (cf. ROUSSEAU 1964a, p. 394). Mantendo a simetria entre os dois esforços que correm em vias paralelas, ao “grande Legislador” poderíamos contrapor, talvez, um “pequeno legislador”, que não é outro senão o próprio soberano em sua função legislativa comum.

<sup>41</sup> Cf. COHEN 2010, pp. 54 ss e cap. 5.

ROUSSEAU 1969, p. 837). Ora, toda escala tem seus pontos extremos. Na escala que Rousseau constrói, um desses extremos, pode-se argumentar, é a “monstruosa perfeição” espartana<sup>42</sup>, que, de algum modo, serve como um dos modelos da “sociologia política” que se desenha nas entrelinhas de sua reflexão sobre os princípios do direito político. O outro extremo é o igualmente monstruoso (muito embora padecente de uma monstruosidade diferente) despotismo evocado no final do segundo *Discurso* (ROUSSEAU 1964a, p. 190 ss.). Talvez à medida que melhor se aplique à escala proposta por Rousseau seja a da mediania aristotélica: a melhor resposta não está com nenhum dos extremos, mas em algum lugar entre os dois. Seja como for, parece sugerir Rousseau, considerando os homens como eles são (ou seja, interdependentes e ambivalentes) e a vida social como ela pode (ou deve) ser (ou seja, um empreendimento cooperativo atravessado pelas tensões da competição), qualquer resposta adequada só poderá ser encontrada naquela região da escala em que podemos reconhecer o exercício de uma autoridade efetivamente democrática.

**Abstract:** Rousseau says, at the beginning of the *Social Contract*, that he intends to take “men as they are” and “laws as they may be”. Taking individuals as interdependent and ambivalent (between cooperation and competition) and laws (and politics) as a “technology of cooperation”, this text seeks to retrace the path of Rousseauian reflection from the recognition of the fact of interdependence and its implications for the human sociality to the defense of a radically democratic conception of political authority.

**Keywords:** interdependence; authority; democracy; cooperation; competi-

---

<sup>42</sup>Evoco aqui a passagem do primeiro *Discurso* em que Rousseau, citando Montaigne, menciona a “monstruosa perfeição” do sistema de educação implantado por Licurgo em Esparta. Cf. ROUSSEAU 1964a, p. 24, nota.

tion; sociality.

## REFERÊNCIAS

BACHOFEN, Blaise. Intérêt individuel, intérêt privé, intérêt commun. Les complications de la notion d'intérêt particulier, In BACHOFEN, B. et al. (Eds.), *Philosophie de Rousseau*, p. 393-411. Paris: Garnier, 2014.

BERNARDI, Bruno. *La fabrique des concepts: Recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*. Paris: Honoré Champion, 2006.

BOEHM, Christopher. "Ambivalence and compromise in human nature". *American Anthropologist* (Nova série), v. 91, n. 4, p. 921-939, 1989.

\_\_\_\_\_. *Hierarchy in the Forest: The Evolution of Egalitarian Behavior*. Cambridge: Harvard UP, 1999.

BROOKE, Christopher. Aux limites de la volonté générale: silence, exil, ruse et désobéissance dans la pensée politique de Rousseau. *Les Études Philosophiques*, 2007/4, n. 83, p. 425-444, 2007.

COHEN, Joshua. *Rousseau: A Free Community of Equals*. Oxford/Nova York: Oxford UP, 2010.

COLETTI, Luciana. *Interesse e conflito na filosofia política de Rousseau*. Passo Fundo: IFIBE, 2018.

DENT, N. J. H. *Rousseau: An Introduction to his Psychological, Social and Political Theory*. Oxford: Blackwell,



1988.

ENFIELD, N.J.; LEVINSON, Stephen C. (eds.). *Roots of Human Sociality: Culture, Cognition and Interaction*. Oxford/N. York: Berg, 2006.

FORCE, Pierre. *Self-Interest before Adam Smith: A Genealogy of Economic Science*. Cambridge: Cambridge UP, 2003.

GAUS, Gerald. The Egalitarian Species. *Social Philosophy & Policy*, v. 31, n. 2, p. 1-27, 2015.

GILBERT, Margaret. “The Structure of the Social Atom: Joint Commitment as the Foundation of Human Social Behavior”, In SCHMITT, F.F. *Socializing Metaphysics: The Nature of Social Reality*. Lanham: Rowan & Littlefield, p. 39-64, 2003.

\_\_\_\_\_. *Joint Commitment: How We Make the Social World*. Oxford/Nova York: Oxford UP, 2014.

GINTIS, Herbert; VAN SCHAIK, Carel. “Zoon Politicon: The evolutionary roots of human sociopolitical systems”, In RICHERSON, Peter J.; CHRISTIANSEN, Morten H. (eds.). *Cultural Evolution: Society, technology, Language, and Religion*. Cambridge, Mass./Londres: MIT Press, 2013.

GINTIS, Herbert et al. (Eds.). *Moral Sentiments and Material Interests: The Foundations of Cooperation in Economic Life*. Cambridge: MIT Press, 2005.

HIRSCHMAN, Albert. *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism Before Its Triumph*.

Princeton: Princeton UP, 2013.

KAWAUCHE, Thomaz. “Ordenar as paixões: reconhecimento e sociabilidade no *Emílio* de Rousseau – Primeira parte”. *Revista Dialectus*, v. 8, n. 15, p. 328-361, 2019.

KLEIN, Joel Thiago. A questão da natureza humana: Kant leitor de Rousseau. *Trans/Form/Ação*, v. 42, n. 1, p. 9-34, 2019.

NEUHOUSER, Frederick. The Critical Function of Genealogy in the Thought of J.-J. Rousseau. *The Review of politics*, v. 74, p. 371-387, 2012.

\_\_\_\_\_. *Rousseau’s Critique of Inequality: Reconstructing the Second Discourse*. Cambridge: Cambridge UP, 2014.

REIS, Claudio A. Sensibilidade e sociabilidade em Jean-Jacques Rousseau. *Kriterion*, v. 41, n.101, p. 46-85, 2000.

\_\_\_\_\_. Igualitarismo e liberdade como não-dominação. *DoisPontos*, v. 16, n. 1, p. 2-13, 2019.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Lettres philosophiques*. Paris: J. Vrin, 1974.

\_\_\_\_\_. *Oeuvres complètes, vol. I*. Paris: Gallimard, 1959.

\_\_\_\_\_. *Oeuvres complètes, vol. II*. Paris: Gallimard, 1964a.

\_\_\_\_\_. *Oeuvres complètes, vol. III*. Paris: Gallimard, 1964b.

\_\_\_\_\_. *Oeuvres complètes, vol. IV*. Paris: Gallimard, 1969.

\_\_\_\_\_. *Oeuvres complètes, vol. V*. Paris: Gallimard, 1995.

SKYRMS, Brian. *The Stag Hunt and the Evolution of Social Structure*. Cambridge: Cambridge UP, 2004.

TOMASELLO, Michael et al. Two Key Steps in the Evolution of Human Cooperation. *Current Anthropology*, vol. 53, n. 6, p. 673-692, 2012.

\_\_\_\_\_. *Becoming Human: A Theory of Ontogeny*. Cambridge: Harvard UP, 2019.

TUOMELA, Raimo. “The We-Mode and the I-Mode”, in SCHMITT, F.F. *Socializing Metaphysics: The Nature of Social Reality*. Lanham: Rowan & Littlefield, p. 93-127, 2003.

\_\_\_\_\_. *Social Ontology: Collective Intentionality and Group Agents*. Oxford/Nova York: Oxford UP, 2013.