

## **JOGO DE ESPELHOS: IMAGENS DO LUXO EM ROUSSEAU E VOLTAIRE\***

GAME OF MIRRORS: IMAGES OF LUXURY IN ROUSSEAU AND VOLTAIRE

Rafael de Araújo e Viana Leite\*\*

### **RESUMO**

Este artigo examina as posições antagônicas de Voltaire e Jean-Jacques Rousseau no debate sobre o luxo no século XVIII francês, analisando algumas das metáforas e imagens retóricas que cada autor mobiliza. Enquanto Voltaire associa o luxo ao progresso material e ao refinamento cultural, Rousseau o condena como fonte de corrupção moral e desigualdade social. Apesar da oposição evidente entre os dois pensadores, o estudo aponta que suas argumentações se constroem em um diálogo implícito e intenso, no qual as críticas de um ecoam as premissas do outro. Voltaire e Rousseau mobilizam definições semelhantes de luxo e, em vários casos, empregam as mesmas imagens e exemplos, embora cheguem a posições dicotômicas. O objetivo deste artigo é explorar algumas dessas imagens que tratam do tema do luxo, buscando dimensionar as semelhanças de superfície e as diferenças de fundo entre os dois filósofos. Trata-se, portanto, de levantar elementos para defender um diálogo antinômico e cerrado entre ambos.

**PALAVRAS-CHAVE:** luxo; Voltaire; Rousseau; moral.

### **RÉSUMÉ**

Cet article examine les positions antagonistes de Voltaire et de Jean-Jacques Rousseau dans le débat sur le luxe au XVIII<sup>e</sup> siècle, en analysant certaines des métaphores et des images rhétoriques que chaque auteur mobilise. Alors que Voltaire associe le luxe au progrès matériel et au raffinement culturel, Rousseau le condamne comme source de corruption morale et d'inégalité sociale. Malgré l'opposition évidente entre les deux penseurs, l'étude souligne que leurs arguments s'inscrivent sur un dialogue implicite et intense, dans lequel les critiques de l'un font écho aux principes de l'autre. Voltaire et Rousseau mobilisent des définitions similaires du luxe et, dans plusieurs cas, utilisent les mêmes images et exemples, bien qu'ils parviennent à des positions dichotomiques. L'objectif de cet article est d'explorer quelques-unes de ces images qui abordent le thème du luxe, en cherchant à mesurer les similitudes de surface et les différences sous-jacentes entre les deux philosophes. Il s'agit donc de soulever des éléments pour défendre un dialogue antinomique et étroit entre les deux.

**MOT-CLÉS:** luxe; Voltaire; Rousseau; morale.

---

\* Artigo recebido em 16/02/2025 e aprovado para publicação em 07/04/2025.

\*\* Doutor em Filosofia pela UFPR. Professor substituto no Departamento de Filosofia da UFPR. E-mail: [rafael\\_vianaleite@hotmail.com](mailto:rafael_vianaleite@hotmail.com).

## INTRODUÇÃO

Voltaire e Rousseau são antagonistas bem conhecidos na História da filosofia<sup>1</sup>. A oposição entre eles adquire traços anedóticos quando a pobreza de Rousseau, copista de música e “figura preponderante da crítica social” (Lilti, 2014, p. 189. Tradução nossa), é contraposta à notória riqueza de Voltaire, grande proprietário e investidor<sup>2</sup>. Eles representam duas formas distintas de pensar, por exemplo, a sociedade, a desigualdade social e a natureza humana. Essas diferenças são intensificadas na participação de ambos na chamada querela do luxo, controvérsia paradigmática do século XVIII que buscava explicitar as consequências políticas, morais e econômicas da disseminação do luxo em sociedade.

Conforme os detratores do luxo, estamos falando de algo que excita paixões perniciosas, responsáveis por nos afastar da virtude, moderação, amizade e interesse público. Do ponto de vista individual, a indolência, orgulho e vaidade seriam excitados pelo luxo, o que traz problemas para valores ligados à moderação. Do ponto de vista político, o interesse que prioriza o bem-estar pessoal se chocaria com os seus deveres cívicos, comprometendo a coesão da comunidade.

Para aqueles que o defendem, a busca por prazer e comodidades é uma inclinação natural das pessoas. Ela promove o avanço da cultura e da sociabilidade, por exemplo, pelo refinamento das maneiras e desenvolvimento de técnicas que melhoram nossa condição de vida. No século XVIII, o luxo vai deixando de ser algo sobretudo simbólico, usado pela liturgia religiosa, por nobres e reis para explicitar seu poder. Ele começa a ser algo mais palpável, elementos ao qual as pessoas começaram a ter mais acesso. O que está em jogo é que ele passa a ser parte da busca por bem-estar e conforto materiais, contexto no qual o objeto luxuoso se oferece ao gozo sem evocar uma ordem invisível que faria da riqueza sobretudo um símbolo. Entre os dois polos que se formaram na querela do luxo, temos uma espécie de antagonismo entre, de um lado, os defensores da civilização e, de outro, os defensores da virtude.

É oportuno notar como a querela do luxo não se limita a Voltaire e Rousseau, mesmo que eles sejam considerados pontos de referência importantes. Daniel Roche (1993, p. 89) indica como, entre 1736 e 1786, uma boa centena de textos foram escritos sobre o tema. A

---

<sup>1</sup> Conferir Mettraux (1999); Gouhier (1983); Beerling (1980); Pomeau (1979); Belaval (1978).

<sup>2</sup> O volume 7 de 2008 dos *Cahiers Voltaire. Revue annuelle de la Société Voltaire* apresenta um dossiê interessante chamado *Voltaire – homme d’argent?* no qual se discute a relação de Voltaire com o dinheiro, seja de um ponto de vista biográfico, seja de um ponto de vista teórico econômico. Conferir Pierre Lepape (1994, capítulo 18) e a Apresentação de Roger Bastide (2005, p. 43).

querela foi tão propagada e discutida no período que, para Audrey Provost (2014, p. 14), a partir dos anos 60, o luxo era uma espécie de categoria editorial independente. Assim, os argumentos-base de defensores e detratores eram amplamente conhecidos e, quanto a esse ponto, não há muita novidade quando se lê parte das centenas de textos que tratam do luxo ao longo do século XVIII. Desse modo, se Rousseau retomou criticamente argumentos apresentados por Voltaire, isso não os inscreve necessariamente em um embate direto. Contudo, a semelhança das imagens empregadas por ambos, além de menções nominais feitas em alguns textos, representam indícios convincentes de um diálogo direto.

À primeira vista, comparar Voltaire e Rousseau, a partir do tema do luxo, pode parecer um confronto entre monólogos irreconciliáveis. Todavia, a discordância entre eles não parece ser por falta de compreensão em relação aos pontos levantados pelo adversário. Essa seria a saída mais fácil, a defesa de um antagonismo irrestrito, fundado, sobretudo, na incompreensão, deliberada ou não, do que o outro defendia. A leitura dos textos desvela um panorama mais complexo: Voltaire e Rousseau mobilizam definições semelhantes de luxo e, em vários casos, empregam as mesmas imagens e exemplos, embora cheguem a posições dicotômicas. O objetivo deste texto é explorar algumas dessas imagens que tratam do tema do luxo, buscando dimensionar as semelhanças de superfície e as diferenças de fundo entre os dois filósofos. Trata-se de levantar elementos para defender um diálogo cerrado e antinômico entre ambos.

Este artigo defenderá, portanto, a hipótese de um diálogo direto entre Voltaire e Rousseau, ideia explorada por Henri Gouhier, Victor Goldschmidt e François Bouchardy, mas aqui ampliada com novos elementos. Victor Goldschmidt (1983, p. 28, nota) defender que Rousseau responde diretamente Voltaire. François Bouchardy propõe em nota ao texto *Discurso sobre as ciências e as artes*, de Rousseau que um dos adversários visados por sua crítica ao luxo é Voltaire (1964, Tomo III, p. 1243, nota 2). Para Henri Gouhier (1983, p. 32), mesmo aceitando que Rousseau tenha deixado de acompanhar a produção intelectual de Voltaire, tudo leva a crer que ele leu *O mundano*, de 1736, poema altamente polêmico de Voltaire em defesa do luxo. Quanto a Voltaire, os comentários feitos à margem de algumas obras de Rousseau não deixam dúvidas de que ele ao menos teve contato com seus principais textos<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Conferir Natalia Elaguina (2012). Henri Gouhier (1983, p. p. 62), contra a própria afirmação de Voltaire, considera que ele tenha lido o *Discurso sobre as ciências e as artes*, mesmo que rapidamente, no texto *Carta ao Dr. Pansofa*, de Voltaire, no qual ele satiriza Rousseau, há uma menção direta à prosopopeia de Fabrício presente no *Discurso sobre as ciências e as artes*, o que mostra que ele ao menos conhecia essa importante passagem do texto rousseauiano.

Voltaire é mencionado nominalmente por Rousseau na primeira Parte do *Discurso sobre as ciências e as artes*, de 1750. Para ser mais preciso, Rousseau apostrofa Arouet, nome de batismo de Voltaire, justamente em uma passagem cujo tema era o luxo, o que é interpretado por Henri Gouhier (1983, p. 35) como uma resposta aos poemas voltairianos em defesa do luxo, como *O mundano*, de 1736, e a *Defesa do mundano, ou A apologia do luxo*, escrito no ano seguinte. Rousseau (1964, p. 21. Tradução nossa) afirma: “dizei-nos, célebre Arouet, quantas belezas másculas e fortes não sacrificastes à nossa falsa delicadeza, e quanto o espírito de galanteria, tão fértil em miudezas [*petites choses*], não vos custou em grandes”. A menção ao nome de batismo é estratégica, pois se trata de uma acusação conforme a qual Voltaire havia se degradado. O maior poeta dramático francês do período, entenda-se, Arouet, teria corrompido seu estilo literário, outrora grandioso, para fazer o elogio de frivolidades, algo que seria bem ao gosto do público do período.

Ainda sobre a apóstrofe a Voltaire: em tom de oposição, bem ao estilo de Rousseau, a passagem apresenta pares opostos como “belezas másculas” e “falsa delicadeza”, além de “miudezas” e coisas grandiosas que separariam Voltaire do Arouet. Tudo se passa como se Rousseau (1964, Tomo III, p. 1250, Nota 2. Tradução nossa) estivesse tentando reconduzir Voltaire às suas origens, pois ele teria cedido ao espírito mundano. Para Henri Gouhier (1983, p. 41), a menção de Rousseau às “miudezas” (*petites choses*) é uma referência aos poemas voltairianos. No poema *O mundano*, com efeito, Voltaire afirmara: “Adoro o luxo e até mesmo a indolência” (Voltaire, 1961, p. 203. Tradução nossa), estilo bem distinto daquele visto, por exemplo, na tragédia *Alzira*. Peça coincidentemente representada em 1736 e assistida por Rousseau que teria se emocionado intensamente<sup>4</sup>.

Voltaire, por sua vez, afirmara em carta que não teria lido o *Discurso sobre as ciências e as artes*<sup>5</sup>. Porém, em 1766, ele ainda não havia esquecido a disputa com Rousseau, pois, na *Carta ao Dr. Pansofo*, texto que satiriza seu adversário genebrino, ele conclama Rousseau, chamado familiarmente pelo primeiro nome, Jean-Jacques, a reconhecer a superioridade dos tempos modernos. O texto afirma que, em outros séculos, Rousseau seria queimado por causa dos seus comentários sobre a religião, presentes em obras como o *Emílio*. Isso mostraria a superioridade dos tempos modernos, mais tolerantes, de modo que Rousseau é convidado a

---

<sup>4</sup> Rousseau (CC, 1965, p. 48) diz em carta endereçada para a Senhora de Warens, datada de 13 de dezembro de 1737, que teria perdido a respiração de tão comovido diante da representação justamente da tragédia *Zaira*.

<sup>5</sup> Henri Gouhier (1983, p. 49) cita uma correspondência de Voltaire na qual ele afirma que “[...] quase não estou em condições, aqui na corte do rei da Prússia, de ler os textos que os escolares escrevem para o prêmio da Academia de Dijon”.

“[...] confessar que o tempo presente é melhor” (Voltaire, 1961c, p. 833. Tradução nossa), porque a vida seria mais doce e os costumes mais humanos (1961c, p. 833). Onde Voltaire vê civilidade e comportamentos menos violentos, Rousseau vê afastamento das condições naturais, mais simples, rumo a um contexto de mais dependência a bens materiais, mais necessidades artificiais que intensificariam desejos supérfluos.

A oposição que os separa, porém, assim como o próprio fenômeno do luxo no século XVIII, não é exatamente fixa. O tema é explorado por ambos de forma nuançada, sendo possível perceber flutuações argumentativas inesperadas quando cotejamos textos de épocas diferentes. Voltaire, mesmo sendo considerado um defensor das vantagens políticas e econômicas do luxo, percebeu as implicações negativas de sua manifestação, como no Capítulo XIX de *Cândido*. Rousseau é um crítico da desigualdade social, porém, aceita um luxo não ostentatório, de ordem voluptuosa (1964, Tomo III, p. 502; 1969, Tomo IV, p. 678 e p. 691).

Mais do que um conceito fixo, com uma definição estanque, temos diante de nós um fenômeno multiforme pelo qual se atravessam práticas sociais, ideias, comportamentos e princípios teóricos. Felicia Gottman mostra bem como a querela tinha como um dos pontos centrais a crítica ou o elogio de um estilo de vida ligado à revolução do consumo que alguns países europeus testemunharam no período (2011, p. 5). O luxo vai perdendo seu caráter ritual, ligado ao clero e monarquia, para se oferecer ao gozo individual sem evocar necessariamente uma ordem invisível que faria da pompa sobretudo um símbolo.

## 1 O COMEÇO DA DISPUTA

Voltaire é quem realiza a primeira incursão na querela do luxo com a publicação de dois poemas, *O mundano*, de 1736, e a *Defesa do mundo, ou a Apologia do luxo*, de 1737, além de um texto de comentário chamado de *Observações sobre os senhores Jean Law, Melon e Dutot*, de 1738. Rousseau retoma criticamente alguns elementos dos poemas apologéticos em textos como o *Discurso sobre as ciências e as artes*, de 1750, e em algumas passagens do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, de 1755.

A hipótese de um embate direto entre os filósofos se fundamenta em quatro elementos. Primeiro, no fato de que Voltaire era a figura incontornável da apologia do luxo na França e, assim, “Escrever sobre o luxo é, antes de tudo, pensar em Voltaire [...]” (Provost, 2014, p. 51. Tradução nossa). Em segundo lugar, Rousseau menciona Voltaire, como foi visto, no *Discurso sobre as ciências e as artes*, em um contexto crítico ligado ao nosso tema. Além disso, ele

emprega imagens particularmente parecidas, ainda que seja para defender uma posição crítica à de Voltaire. Por fim, Rousseau tem um tom de réplica que indica como sua posição é uma reação à defesa do luxo, não apenas de Voltaire, mas também de Bernard Mandeville e Jean-François Melon<sup>6</sup>.

Henri Gouhier (1983, p. 150) propõe que a perspectiva de Voltaire sobre o luxo teria incomodado Rousseau, constatação de ordem psicológica de difícil averiguação, mas que parece ser apoiada pela leitura do *Discurso sobre as ciências e as artes*. Do mesmo modo, ao que tudo indica, o patriarca de Ferney também teria se incomodado com a participação de Rousseau na querela. Esse ponto não foi notado pela literatura secundária, mas nos anos 60, quando o verbete *Luxo* do *Dicionário filosófico* e das *Questões sobre a Enciclopédia* são publicados, será a vez de Voltaire ficar na posição de resposta. Ele treplicará Rousseau, além de mencioná-lo nominalmente.

A hipótese deste artigo, e que explica o antagonismo entre os filósofos, é a de que a oposição percebida na querela do luxo se fundamenta em suas respectivas compreensões da natureza humana em conjugação com a vida material. Esse elemento funciona como filtro com a ajuda do qual eles abordam temas semelhantes, como Roma, Esparta e a condição material dos humanos na Antiguidade e na Idade moderna. Entretanto, se eles mobilizam imagens semelhantes, o valor atribuído a elas é oposto.

## 2 O LUXO E A CONDIÇÃO MATERIAL DE EXISTÊNCIA I

Em algumas de suas obras, Voltaire e Rousseau descrevem cenas que desvelam, hipoteticamente ou não, a condição material dos humanos antes de saírem da esfera do estritamente necessário para levarem uma vida luxuosa. Luxo, nesse caso, é definido de forma rigorista, ou seja, é tudo aquilo que ultrapassa o necessário para a subsistência de uma pessoa. O objetivo dessas cenas parece ser o de explicitar as consequências do que Jean Castarède (2008, p. 14. Tradução nossa) chama de “primeiro ato de luxo do homem”. Interessa observar como os dois filósofos empregam uma estratégia argumentativa semelhante que pode ser

---

<sup>6</sup> Tomemos como exemplo dois exemplos de passagens sobre o luxo que, se não são claramente em resposta a Voltaire, são, no entanto, reativas. “[...] depois de tantos séculos, dois homens, procurando se tornar célebres por suas opiniões singulares [...] ousaram, em nossos dias, reverter todas as máximas econômicas dos antigos políticos” (Rousseau, Tomo III, 1964, p. 518. Tradução nossa). “Acreditam me embaraçar muito perguntando-me até onde se deve limitar o luxo. Minha opinião é a de que não se precisa dele. Tudo é fonte de mal para além do necessário físico” (Rousseau, 1964, Tomo III, p. 95. Tradução nossa).

chamada de estratégia de desmistificação. Ela é empregada em tom reativo, visando mostrar como o argumento do adversário não apresenta uma imagem fidedigna do que é descrito por ele. Essas cenas, por suas semelhanças, parecem nos reenviar para um diálogo direto.

O primeiro texto analisado por nós será o poema de Voltaire intitulado *O mundano*, cuja linha de argumentação, bipartite, é construída de modo a explicitar a oposição de dois quadros. O primeiro, fortemente crítico, trata da miséria que caracterizaria a condição material dos personagens bíblicos Adão e Eva. O objetivo é refutar tanto a moral austera de filiação estoica, que identificava no luxo uma tentação viciosa, quanto a moral de registro cristão que prega a rejeição do mundo e vê o luxo como um pecado, como indica Christopher Berry (1994, p. 84-89). O segundo quadro é positivo ou apologético e descreve o cotidiano de um indivíduo próspero dos tempos modernos. No poema, o personagem mundano, tão criticado pela perspectiva católica e estoica, é reabilitado à posição de arauto de uma nova concepção de felicidade, agora terrena, agente protagonista de uma dinâmica social e comercial responsável por trazer prosperidade para o Estado e felicidade a nível individual.

No início do poema, Voltaire se dirige, em tom acusatório, aos que louvam o passado em detrimento do presente. Essa postura, passadista, elaborava-se, sobretudo, em favor da Idade de Ouro, período mítico em que reinaria a igualdade e a virtude. O poema começa, então, com os seguintes versos: “Triste de quem ama os tempos passados” (Voltaire, 1961, p. 202. Tradução nossa), seja a sua versão mitológica, “Os belos dias de Saturno e Reia” (Voltaire, 1961, p. 202. Tradução nossa), seja a sua versão judaico-cristã: “E o jardim dos nossos antepassados” (Voltaire, 1961, p. 202. Tradução nossa), isto é, o jardim do Éden. O texto procede, em seguida, à refutação da ideia, comum entre os moralistas, de que os tempos antigos foram moralmente superiores quando comparados ao estilo de vida dos indivíduos modernos.

Lembremos que a Esparta de Licurgo, censurando o luxo, serviu como um exemplo de virtude retomado frequentemente pelos detratores do luxo<sup>7</sup>. Os romanos, do tempo da República, também foram muito louvados como virtuosos e avessos à pompa<sup>8</sup>. Ora, para Voltaire, a frugalidade dos antigos, considerada uma marca de sua superioridade moral, não

---

<sup>7</sup> Conferir Heródoto (2001, p. 80-82); Baudrillart (1880, p. 33); Monzani (2011, p. 23), mas também Montaigne (1980, p. 230), que faz referência aos espartanos e a Licurgo em seus *Ensaios*, especificamente na *Apologia a Raymond Sebond*: “[...] invocarei o exemplo de Licurgo. A autoridade do legislador merece todo o nosso respeito, como o merece também a divina legislação que ele deu à Lacedemônia, onde durante tanto tempo reinaram a virtude e a felicidade sem que se admitissem o conhecimento e a prática das letras”.

<sup>8</sup> Ver dos *Ensaios* de Montaigne, a *Apologia de Raymond Sebond* (1980, p. 226): “A antiga Roma parece-me ter sido muito superior, na paz como na guerra, à Roma sábia que se arruinou por suas próprias mãos; e ainda que admitíssemos terem sido iguais, a probidade, a pureza predominaria na primeira em consequência da simplicidade que aí reinava”.

seria uma virtude, porque não se tratava de uma escolha. Essa frugalidade é vista, inversamente, como o fruto das limitações impostas pela pobreza e pela ignorância. Os antigos, portanto, não gozavam do luxo por uma recusa deliberada do fausto, mas simplesmente por desconhecerem as invenções modernas consagradas ao conforto e ao prazer. Trata-se, portanto, de colocar as coisas nos seus devidos lugares, mas também de mudar de abordagem em relação ao luxo, isto é, deixa-se o ponto de vista tradicional, de registro moral, que era o de Sêneca e o de Fénelon, por exemplo, em favor de um registro privilegiadamente econômico-material.

Em um dos momentos mais polêmicos do poema, Voltaire desvela a condição material de Adão e Eva no estado de natureza, isto é, em um contexto anterior ao da sociedade civil e da invenção de luxuosidades. O casal bíblico é descrito a partir de uma perspectiva que se pretende histórica, visando explicitar uma situação profundamente miserável. Assim, desconhecendo ferramentas, como uma tesoura para cortar as unhas, escovas para pentear o cabelo ou mesmo roupas para protegê-los das intempéries, eles não teriam, em absoluto, asseio ou comodidade. De modo análogo, Adão e Eva não se beneficiariam da arte da gastronomia, vinicultura e nem teriam acomodações confortáveis. Seu cotidiano seria, conseqüentemente, repleto de carências, de tal forma que, no fim do dia,

Sob um carvalho eles jantam com brilho  
 No cardápio, água, bolota e milho.  
 Depois adormecem na terra dura:  
 Eis o estado de natureza pura (Voltaire, 1961b, p. 204. Tradução nossa).

O texto está inserido em um registro fundamentalmente polêmico, dotado de um tom satírico e, por isso, é particularmente enfático. Dando desenvolvimento a uma perspectiva já avançada por Bernard Mandeville e por Pierre Bayle, Voltaire mostra como a simplicidade e a pretensa virtude dos antigos não era fruto de moralidade, mas simplesmente de uma necessidade material. O resultado é importante: seria incorreto considerá-los virtuosos porque eles não tinham o poder de escolha, fundamento da moralidade. Em uma passagem especialmente enfática, que foi suprimida posteriormente pelo próprio Voltaire, afirmava-se que:

No tempo da infância da natureza,  
 Os antigos viviam na pureza,  
 Não conheciam a propriedade,  
 Pois nada tinham na realidade,  
 Estavam nus, e quem discordará:  
 Quem nada tem, nada partilhará [...]  
 Só um idiota, tendo uma cama  
 Desejaria dormir pela grama” (Voltaire, 1961b, p. 1420. Nota 2. Tradução nossa).

Expressões como “infância da natureza” remetem a um momento remoto da espécie humana em que técnicas e instrumentos idealizados para tornar a vida mais fácil ainda não eram conhecidos. A adjetivação de pureza, longe de ser tomada de forma positiva, é colocada em paralelo com a pobreza e a ausência de virtude. Note-se, ainda, a conexão entre materialidade e virtude, dado que, para ser benevolente, por exemplo, é preciso ter a capacidade de ajudar outrem, o que não era o caso dos personagens do poema que nada tinha e, portanto, não teriam com o que partilhar. O estado de natureza, desse ponto de vista, é vinculado à falta de autonomia e de recursos para a subsistência. É oportuno reforçar que não temos aqui uma abordagem que privilegie o registro moral, mas sim um tratamento econômico-material que detecta ignorância e falta de engenhosidade onde se via, tradicionalmente, sobriedade e excelência moral. Por isso Voltaire menciona insistentemente, em favor dos tempos modernos, elementos como moradia, alimentação e vestimenta, formas clássicas pelas quais o luxo se apresenta:

Nenhum vinho em barril envelhecido  
Pela boca de Eva foi conhecido.  
A seda e ouro não os deixava adornados:  
Admira por isso os antepassados?  
Faltava-lhes conforto e habilidade  
Isso é virtude ou incapacidade? (Voltaire, 1961b, p. 204. Tradução nossa).

O que interessa Voltaire no poema é a condição material de existência. Os humanos, antes do luxo, ignorando quaisquer refinamentos técnicos, e não tendo engenhosidade, passariam uma vida forçosamente repleta de miséria e de atribulações. Estariam, na verdade, à mercê da natureza, de tal modo que sofreriam na mesma medida em que os modernos gozariam de prazeres sensíveis. Isso não significa que Voltaire não perceba problemas no modo como a sociedade se organizava no século XVIII. Entretanto, o resultado de uma comparação entre os tempos antigos e os modernos será em favor dos tempos modernos. No verbete “Homem”, do *Dicionário filosófico*, Voltaire se perguntará, possivelmente tendo em mente o *Discurso sobre a origem da de desigualdade*, de Rousseau:

Que seria do homem no estado que se denomina natureza pura? Um animal muito abaixo dos primeiros iroqueses que foram encontrados no norte da América [...] visto que estes sabiam acender o fogo e confeccionar flechas. Foram necessários séculos para se chegar a essas duas artes (Voltaire, 1829, p. 232).

Pode-se apreender três elementos importantes dessa citação. Voltaire está empregando o sentido rigorista de luxo, conforme o qual ele é identificado a tudo o que ultrapassa o

necessário para a subsistência. Em segundo lugar, e como consequência da definição rigorista, se a capacidade de manutenção do fogo e a produção de flechas estão ligadas a técnicas que precisam ser desenvolvidas, elas podem ser consideradas luxuosas, pois não são naturalmente encontradas entre as pessoas. Além disso, o luxo e as artes, nesse caso, parecem se confundir como uma e mesma coisa. Lembremos que em *O mundano* é afirmado que a abundância seria a mãe das artes. Isso significa simplesmente que é em um contexto de certa abundância, em que já se ultrapassou o estritamente necessário, que as artes são produzidas. Indivíduos preocupados em conseguir alimentos no verão e famintos no inverno teriam, enfim, pouco tempo para exercitar a sua inventividade artística que ultrapassa as urgências imediatas da sobrevivência diária.

A segunda divisão argumentativa do poema *O mundano* é apologética e apresenta ao leitor o cotidiano de um indivíduo que tem a seu dispor inúmeras comodidades e prazeres. Ao dispor do mundano existem palácios bem ornados, carruagens confortáveis, banhos perfumados e banquetes sofisticados. Todas essas coisas participam de uma felicidade terrena, despojada da austeridade cristã e da severidade de costumes estoica. *O mundano* é elevado a símbolo de uma nova concepção de felicidade, terrena, e ligada ao prazer e à polidez, marcas de civilidade.

### 3 O LUXO E A CONDIÇÃO MATERIAL DE EXISTÊNCIA II

Após quatorze anos, Rousseau encontrou no *Discurso sobre as ciências e as artes*, de 1750, uma oportunidade para replicar Voltaire, com a força retórica que lhe é conhecida<sup>9</sup>. Na obra, o avanço das ciências e das artes, que se confunde com a intensificação do luxo, é estreitamente associado à decadência dos costumes (Rousseau, 1964, Tomo III, p. 17 e 19). Estamos falando de um mecanismo de diferenciação factícia, fundado no desejo de distinção (Tomo III, p. 502), impossível de ser prevenido entre pessoas excessivamente zelosas por suas comodidades e pela consideração dos outros (Tomo III, p. 205).

Rousseau usará a mesma estratégia de *O mundano*, porém, com valor invertido, ao propor a oposição de dois quadros, a saber, o da corrupção moral das sociedades onde as artes

---

<sup>9</sup> Rousseau (1706, p. 136-140) poderia ter encontrado em Pufendorf ou Lucrécio imagens do estado de natureza semelhantes às que Voltaire empregara. Em relação ao primeiro, temos a imagem de um estado de natureza miserável no qual as pessoas lutariam entre si para preservar as bolotas de carvalho e refrescando-se em riachos. Lucrécio (1964, p. 180) fala da alimentação por bolotas. Sua descrição dos primeiros homens se parece com Rousseau, na medida em que eles seriam robustos, sem sofrer com frio ou calor, mas esse cenário é visto como miserável.

e as ciências se desenvolveram e, de outro lado, aquele das sociedades virtuosas que se preservaram do seu contágio. Victor Goldschmidt (1983, p. 28) enxerga uma réplica de Rousseau em relação uma das passagens citadas acima, de *O mundano* (Voltaire, 1961, p. 204), quando o filósofo genebrino afirma que “não foi em absoluto por estupidez que eles [os povos que recusaram as artes] preferiram outros exercícios àqueles do espírito” (Rousseau, Tomo III, 1964, p. 12. Tradução nossa). É verdade que essa passagem talvez não seja reativa, visando Voltaire, mas pode ter sido inspirada na obra *As aventuras de Telêmaco*, de Fénelon, publicada em 1699<sup>10</sup>.

De todo modo, se a interpretação de Goldschmidt estiver correta, Rousseau parece desconsiderar o fato de que a ideia de preferência pressupõe a situação de quem conhece algo e o recusa em nome da valorização de outra coisa. Voltaire visava um alvo diferente: critica-se, no poema, a classificação de virtuoso direcionada a alguém que não usufruía de luxo por ignorar a existência de comodidades e de prazeres ainda não inventados. Victor Goldschmidt (1983, p. 28) chama atenção para outra resposta direta de Rousseau, dessa vez à abertura de *O mundano*, que dizia, como vimos: “Triste de quem ama os tempos passados”. O *Discurso sobre as ciências e as artes* retruca, usando uma fórmula semelhante, mas contrária: “Celebrará, quem assim desejar, a sobriedade dos sábios de hoje” (Rousseau, 1964, p. 9). Da crítica ao passadismo à crítica aos que louvam o presente, encontramos um dos pontos superficiais de separação entre os filósofos. A comparação dos textos outras semelhanças estruturais e, também, diferenças de estilo e de premissas.

No Prefácio do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade*, Rousseau inverte, novamente, o início do poema de Voltaire:

[...] Descontente com teu estado presente, por motivos que anunciam, à tua infeliz posteridade, maiores descontentamentos ainda, quem sabe gostarias de retrogradar. Tal desejo deve constituir o elogio dos teus primeiros antepassados, a crítica dos teus contemporâneos e o temos daqueles que tiverem a infelicidade de viver depois de ti (Rousseau, 1964, p. 133. Tradução nossa).

---

<sup>10</sup> No Livro VII, o personagem Adoam fala sobre Bética, um país cujos habitantes, conhecendo metais preciosos e artes, preferiram a vida marcada pela frugalidade. Nem mesmo casas eles construíam, pois isso seria se apegar demais à terra construir uma casa que dura mais do que a vida do proprietário. “Para todas as artes estimadas entre os gregos, egípcios e todos os povos civilizados, eles as detestam, como se fossem invenções da vaidade e da indolência. Quando falam para eles sobre povos que possuíam a arte de construir casas soberbas, móveis de ouro e de prata [...] perfumes refinados, carnes deliciosas, instrumentos cuja harmonia encanta, eles respondem nesses termos – ‘Esses povos são muito infelizes por terem empregado tanto trabalho e engenhosidade para corromperem a si mesmos’” (Fénelon, 1968, p. 206-207. Tradução nossa).

Quando se compara os textos, percebe-se como os sinais valorativos são contrários. Do elogio aos tempos modernos, somos enviados a um diagnóstico que detecta a degradação moral do presente. O desejo de retrogradar, que não é exatamente o de Rousseau, é um resultado possível do diagnóstico que toma o passado como um ponto de referência positivo, embora ele já não possa ser recuperado e, ademais, pressagia um futuro ainda pior do que o presente. Seriam passagens como essa que possivelmente fizeram Voltaire (1961c, p. 836-837) chamar Rousseau de profeta, dotado de um estilo apocalíptico, do lago de Genebra.

A perspectiva de Rousseau se aproxima à de Voltaire pelo caráter altamente polêmico, por exemplo, quando intensifica as agruras contemporâneas ao mesmo tempo em que parece idealizar a vida do homem natural. Após acusar as sociedades modernas por serem moralmente corrompidas, Rousseau (1964, Tomo III, p. 11) convida o leitor para contemplar outra cena: “Oponhamos a esses quadros aquele dos costumes do pequeno número de povos que, preservados desse contágio de conhecimentos vãos, fizeram a sua própria felicidade por suas virtudes [...]”. O vocabulário está inserido em um registro moral, é o da “preservação do mal”, da “felicidade” e da “virtude”. Se os conhecimentos são adjetivados como vãos é por sua inutilidade em relação à virtude.

No que parece uma resposta ao quadro crítico de Adão e Eva, Rousseau (1964, p. 22) afirma no *Discurso sobre as ciências e as artes* que “não se pode refletir sobre os costumes, sem se comprazer com a lembrança da imagem da simplicidade dos primeiros tempos. É uma bela praia, ornada unicamente pelas mãos da natureza”. O tom moralizante é ressaltado pela ênfase aos costumes, e não à condição material daqueles que viveram nos primeiros tempos. É bem verdade que Rousseau (1964, p. 22) aceita a ausência de artifícios criados em favor da comodidade, pois a imagem é de uma praia “[...] ornada unicamente pelas mãos da natureza”. Entretanto, apesar da rusticidade, a descrição é conduzida por verbos, substantivos e adjetivos positivos, como “comprazer”, “simplicidade” e “bela”. Em 1755, no *Discurso sobre a origem da desigualdade*, Rousseau retoma a imagem da refeição sob o carvalho, rústica e pouco glamourosa, encontrada em Voltaire:

Vejo-o [entenda-se: o homem natural] fartando-se sob um carvalho, refrigerando-se no primeiro riacho, encontrando seu leito ao pé da mesma árvore que lhe forneceu o repasto e, assim, satisfazendo a todas as suas necessidades (Rousseau, 1964, p. 135)

<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> É verdade que talvez Rousseau não tivesse encontrado essa imagem em Voltaire. Sem a pretensão de fazer um exame exaustivo da literatura lida por Rousseau e Voltaire, é preciso dizer que Rousseau poderia ter encontrado

A semelhança com a cena do jantar de Adão e Eva é inequívoca, mas a descrição é feita com termos particularmente positivos, tais quais “fartando-se”. Note-se como, apesar da ausência de refinamentos, esse contexto austero permite, ainda assim, a satisfação de todas as necessidades. Esse é um dos pontos fundamentais de afastamento entre os filósofos. Para Rousseau, a felicidade está ligada essencialmente à autossuficiência. Essa perspectiva vale tanto para as pessoas quanto para os Estados<sup>12</sup>. O comércio e a riqueza não levam necessariamente à independência e nem à liberdade. Pelo contrário, os vínculos comerciais tornam os Estado dependentes entre si, e as comodidades geram novas necessidades que emaranham os indivíduos em uma rede de inutilidades sem as quais sua existência parece ser enfraquecida.

A ideia de estado de natureza é um dos pontos basilares de afastamento entre os filósofos. Para Rousseau, esse contexto, hipotético, não seria tão ruim como pinta Voltaire. O homem natural era livre, bastava a si mesmo, e tinha poucas necessidades para satisfazer, apenas aquelas reivindicadas pela própria natureza. O homem social, por sua vez, está inserido em uma rede complexa de dependências e não consegue sobreviver a não ser com a ajuda dos seus semelhantes. Em tom reativo, Rousseau (1964, p. 152) firma: “Sei que nos é repetido incessantemente que nada foi mais miserável que o homem nesse estado [entenda-se: estado natural] [...]”<sup>13</sup>. Essa crítica desconsideraria o contexto do homem natural que não tinha muitos desejos e possuíam em si mesmo, tudo o que era necessário para satisfazer suas necessidades. “Ora, bem gostaria que me explicassem qual pode ser o gênero de miséria de um ser livre, cujo coração está em paz e o corpo, saudável. Pergunto qual tipo de vida, a civil ou a natural, está mais sujeita a se tornar insuportável para os que as gozam” (Rousseau, 1964, p. 153). O arremate dessa passagem é particularmente reativo: “Que se julgue, então, com menos orgulho de que lado está a verdadeira miséria” (p. 153).

---

em Pufendorf ou Lucrécio imagens de pessoas, sem luxo, tomando banhos frugais ou comendo bolotas de carvalho. Em Pufendorf, temos a imagem de um estado de natureza miserável no qual as pessoas lutariam entre si para preservar as bolotas de carvalho e refrescando-se em riachos (1706, p. 136-140). Lucrécio (1964, p. 180) fala da alimentação por bolotas. Sua descrição dos primeiros homens se parece com Rousseau, na medida em que eles seriam robustos, sem sofrer com frio ou calor, mas esse cenário é visto como miserável.

<sup>12</sup> Conferir o Livro II do *Emílio* (Rousseau, : Plus l’homme est près de as condition naturelle, plus la différence de ses facultes à ses désirs est petite, et moins, par conséquent, il est éloigné d’être heureux [...] la misère ne consiste pas dans la privation des choses, mais dans le besoin qui s’en fait sentir». e o fragmento A felicidade pública, seção VIII.

<sup>13</sup> Nota 4 da Pléiade, à página 152: “Rousseau répond ici, entre autres, à Pufendorf, qui avait soutenu que «si l’homme n’est pas dans ce monde le plus malheureux de tous les animaux, il en est redevable au commerce qu’il a avec ses semblables» (Le droit de la nature et des gens, Livro II, Capítulo I, parágrafo 8). Entre essas “outros”, podemos dizer que está Voltaire.

Já o homem sociável, “[...] sempre fora de si mesmo, sabe viver apenas pela opinião dos outro e, por assim dizer, é somente por seu julgamento que ele obtém o sentimento de sua própria existência” (Rousseau, 1964, p. 193). Apesar da crítica ao luxo, Rousseau não pretende aniquilar todas as fontes de luxo. Uma vez que cedemos às comodidades, que artificializamos nossa conduta com instrumentos e bens exóticos, avançamos por uma trilha de mão única. As comodidades “[...] se transformam em verdadeiras necessidades quando um longo uso nos faz contrair o hábito de usufruí-las, e nossa constituição [...] se molda a esses hábitos” (p. 514).

Voltaire enfatizara a miséria de uma vida rústica, o cardápio limitado daqueles que não conheciam a arte da gastronomia, a falta de conforto de quem dorme no chão por desconhecer artigos como a cama e outros mobiliários. Rousseau, por sua vez, não vê na rusticidade um obstáculo intransponível para a felicidade porque, em sua descrição, de caráter hipotético, o homem natural estaria plenamente adaptado à sua vida rústica. Ele seria dotado de um temperamento pouco refinado, corpo robusto, sem imaginação e nem muitos desejos artificiais que levam o indivíduo afeito ao luxo a dar mais atenção à sofisticação do prato do que à própria fome.

Para Rousseau, a situação daqueles que não tinham acesso ao luxo não seria digna de lástima, porque eles não seriam vulneráveis fisicamente, como o indivíduo amolecido pelo luxo que frequentava os salões parisienses, muitas vezes acompanhado de sua artrite, úlcera e varíola: males que a vida em sociedade intensificaria por causa de uma dieta e conduta irregulares. O homem natural também não seria acometido por desejos que ultrapassavam o limite do que é naturalmente necessário para a subsistência, o que faria dele um ser mais autossuficiente.

É assim que Rousseau (Tomo III, p. 139-140) nega a crítica de Voltaire em relação à miséria do estado de natureza ao ressaltar que “não constituem, pois, para esses primeiros homens, nem tão grande mal, nem, sobretudo, tão grande obstáculo à sua conservação, a nudez, a falta de moradia e a privação de todas as inutilidades que consideramos tão necessárias”. Temos uma reviravolta argumentativa a partir da mesma cena, sem que haja qualquer suavização em termos de condição material. Note-se que Rousseau recupera, no final da citação, uma fórmula famosa de Voltaire conforme a qual “O supérfluo é coisa bem necessária” (Voltaire, *O mundano*). Ela é recuperada visando mostrar como essa apreensão do luxo como necessário já é fruto de corrupção. O fato de que inutilidades, ou seja, superfluidades, sejam consideradas necessárias, mostra apenas como os mundanos já enfraqueceram o corpo e ficaram dependentes dos objetos que os circundam. A ausência de luxo, de outro modo, não era

obstáculo para conservação do homem natural ou de uma sociedade como a espartana. Agora é a vez de Rousseau operar uma desmistificação: as comodidades que o homem natural não possuía não eram sentidas com sofrimento precisamente porque ele desconheceria o luxo e a pompa. Não se sente falta daquilo que se ignora.

É particularmente interessante que Rousseau (Tomo III, p. 147) retome as imagens voltairianas de ausência de luxo e de conforto sem empregar quaisquer nuances ou eufemismos: “[...] nesse estado primitivo, não tendo nem casas, nem cabanas, nem propriedades de qualquer espécie, cada um se abrigava em qualquer lugar e, frequentemente por uma noite”. Sem tirar nada da rusticidade do cenário, Rousseau extrai consequências de ordem moral distintas da perspectiva de Voltaire. Sem a propriedade, também não haveria disputas e desigualdade institucionalizada; a ausência de sociabilidade se insere em um contexto de poucas paixões artificiais, o que preservaria a humanidade de múltiplas necessidades: “Como não tinham entre si nenhuma espécie de comércio, como não conheciam conseqüentemente nem a vaidade, nem a consideração, nem a estima, nem o desprezo, como não tinham a menor noção do teu e do meu [...]” (Rousseau, 1964, Tomo III, p. 157).

#### **4 A TRÉPLICA DE VOLTAIRE**

No verbete “Luxo”, do *Dicionário filosófico*, Voltaire se vale de uma definição que pode ser classificada como rigorista. A seção I do texto alude àquele que resolveu pela primeira vez cortar as suas franjas com tesouras, vestir uma camisa branca ou usar sapatos. Ele seria um indivíduo corrompido ou de muito senso? O emprego da definição rigorista serve para dificultar a posição dos acusadores do luxo que viveriam, necessariamente, apoiados por comodidades que ultrapassam o necessário para a sobrevivência. Trata-se de levar ao absurdo a posição de quem critica a propagação de comodidades quando, conforme a definição rigorista, qualquer melhoria na condição de vida de uma pessoa deverá, forçosamente, ser vista como um passo em direção ao vício. Assim, desde os ameríndios que se valem de flechas e cocares, ao cortesão parisiense com roupas bordadas de ouro, todos teriam, em maior ou menor medida, cedido às seduções do luxo. Quando, desde o pão até as roupas mais grosseiras, tudo é entendido como luxo, torna-se difícil não aceitar a sua utilidade.

De posse da definição *rigorista*, Voltaire pretende dissolver a ideia de luxo como um movimento sempre presente de refinamento e busca de conforto. Tudo o que nos parece necessário, como camisa, tesoura, chinelos, para ficar com alguns exemplos, possuem uma

gênese, portanto, não são estritamente necessários para a sobrevivência humana. Do mesmo modo, também não são suntuosidades extraordinárias. Ao empregar a definição rigorista, o filósofo propõe que os seres humanos sempre ultrapassam o rústico em direção do refinamento, e isso sinalizaria a capacidade da engenhosidade humana. Além disso, se fôssemos recusar o supérfluo, teríamos que nos desfazer de muitas coisas consideradas imprescindíveis por força do hábito.

Rousseau, de forma surpreendentemente, aceita e usa a definição rigorista sem mudar sua posição crítica: “Acreditam [possivelmente Voltaire] embaraçar-me muito perguntando-me até onde se deve limitar o luxo. Minha opinião é a de que não se precisa dele. Tudo é fonte de mal para além do necessário físico”. (Rousseau, 1964, Tomo III, p. 95). Esse diagnóstico é severo, mas não leva Rousseau a propor a aniquilação de todo conforto. O que temos, com efeito, é um diagnóstico e não de um plano de reforma. Habitamo-nos ao luxo e, conseqüentemente, não podemos simplesmente nos desfazer dele, mas isso não significa que ele passe a ser visto positivamente.

Confrontando-se com o primeiro ato de luxo mencionado por Voltaire, no Dicionário filosófico, visando as suas conseqüências morais, Rousseau (Tomo III, p. 140) constata peremptoriamente que

[...] está claro, em qualquer suposição, que o primeiro que fez para si roupas ou uma habitação, deu para si mesmo coisas pouco necessárias, pois tinha vivido até então sem elas, e não se pode imaginar como, já adulto, não poderia suportar um gênero de vida que ele suportou desde a sua infância.

Sem retirar em nada da radicalidade da definição rigorista, Rousseau recusa o benefício real do primeiro ato de luxo, embora não considere ser possível retrogradar uma vez que o caminho do refinamento é tomado: “Há cem contra um na aposta de que o primeiro que se colocou tamancos era um homem passível de punição, a menos que tivesse problema nos pés. Quanto a nós, já estamos muito limitados ao usar sapatos para não sermos dispensados de possuímos virtude” (Rousseau, 1964, Tomo III, p. 95).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os dois filósofos concordam sobre a condição material dos primeiros humanos, mas discordam quanto às conseqüências da ausência do luxo. Rousseau pensa essencialmente em

termos morais a ausência de necessidades artificiais, preferindo, de um ponto de vista ideal, que o limite do consumo deveria se circunscrever ao que é útil e, conseqüentemente, defendendo a autossuficiência daqueles que possuem poucos bens e cujos desejos não sejam exageradamente intensos. Voltaire é o pensador econômico que enxerga no luxo e no comércio a ampliação do desenvolvimento e acesso a técnicas e produtos que suavizam a vida das pessoas. Ele é o historiador que se interessa pelo desenvolvimento de produtos e instrumentos a serviço dos prazeres sensíveis: “Todos morreremos, seja aquele que carece de tudo, seja aquele que goza das coisas que tornam a vida agradável” (Voltaire. Verbete *luxo*, seção II). Textos enfáticos como esses que foram elencados fazem com que a oposição com Voltaire se dê nos termos de uma “imagem idealizada do bom selvagem [...]” contra “[...] a apologia do luxo e o elogio do mundano (Gouhier, 198, p. 41).

## REFERENCIAS

BAUDRILLART, Henry. **Histoire du Luxe Privé et Public depuis l’antiquité jusqu’à nos jours**. Tome premier. Librairie Hachette: Paris, 1880.

BEERLING, R. F. Lumières et ténèbres. Remarques sur deux protagonistes antagonistes, Rousseau et Voltaire. Voltaire – Rousseau et la Tolerância. **Actes du Colloque franco-néerlandais** des 16 et 17 novembre 1978 à la maison Descartes d’Amsterdam. Press universitaires de Lille, p. 39-56, 1980.

BELAVAL, Yves. Voltaire ou Rousseau. **Revue Internationale de Philosophie**. Vol. 32, n. 124-125, p. 371-384, 1978.

BERRY, CHRISTOPHER J. **The idea of luxury**. A conceptual and historical investigation. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

CASTARÈDE, Jean. **Luxe et civilisations**. Histoire mondiale. Préfacio de Jean-Marie Rouart. Paris: Eyrolles, 2008.

CITTON, Yves. La richesse est un crime. (Im)Moralité de l’accumulation de John Locke à Isabelle de Charrière. Être riche au siècle de Voltaire. **Actes du Colloque de Genève** (18-19 juin 1994). Org. BERCHTOLD, Jacques; PORRTER, Michel. Genebra: DROZ, p. 47-65, 1996.

CITTON, Yves; POIRSON, Martial. Débat. Voltaire – Homme d’argent?. **Cahiers Voltaire**. Revue annuelle de la Société Voltaire. Ferney n. 7, p. 94-143. Ferney, 2008.

DIEMER, Arnaud. Quand le luxe devient une question économique: retour sur la querelle du luxe du 18 siècle. **Cairn**, n. 41, p. 9-27, 2013.

FAÏCK, DENIS. **Le travail. Anthropologie et politique**: Essai sur Rousseau. Genebra: DROZ, 2009.

FÉNELON. **Télémaque**. Paris: Garnier Flammarion, 1968.

LEPAPE, Pierre. **Voltaire**: nascimento dos intelectuais no século das luzes. Tradução de Mario Pontes. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

LILTI, Antoine. Singe de Diogène! Rousseau ou l'impossible authenticité de la critique. In: PERRIN, Jean-François; CITTON, Yves (Org.). **Jean-Jacques Rousseau et l'exigence d'authenticité**. Une question pour notre temps. Paris: Classiques Garnier, p. 189-205, 2014.

GALLIANI, Renato. **Le débat en France sur le luxe**: Voltaire ou Rousseau? Studies on Voltaire and the Eighteenth-Century. Editado por Theodore Besterman. Volume CLXI. Oxford: the Voltaire Foundation, p. 205-217, 1976.

GALLIANI, Renato. Le rôle de voltaire et de Rousseau dans le débat sur le luxe (1772-1778). Rousseau et Voltaire en 1978. **Actes du Colloque international de Nice** (Juin 1978). Paris: Slatkine, 1981.

GOLDSCHMIDT, Victor. **Anthropologie et politique**. Les principes du système de Rousseau. 2 Edição. Paris: VRIN, 1983.

GRENIER, Jean-Yves. De la richesse à la valeur : les métamorphoses d'une notion au XVIII<sup>e</sup> siècle. Être riche au siècle de Voltaire. **Actes du Colloque de Genève** (18-19 juin 1994). Org. BERCHTOLD, JACQUES ; PORRTER, MICHEL, p. 17-45, Genebra: DROZ, 1996.

GOUHIER, Henri. **Rousseau et Voltaire**. Portraits dans deux miroirs. Paris: VRIN, 1983.

HERÓDOTO. **História**. Tradução de J. Brito Broca. São Paulo: Ediouro, 2001.

KWASS, MICHAEL. Between words and things: 'La querelle du luxe' in the Eighteenth century. **MLN**, V. 130, n. 4, p. 771-782, 2015.

LILTI, Antoine. Singe de Diogène ! Rousseau ou l'impossible authenticité de la critique. In: PERRIN, Jean-François; CITTON, Yves(Org.). **Jean-Jacques Rousseau et l'exigence d'authenticité**. Une question pour notre temps. Paris: Clasiques Garnier, 2014, p. 189-205.

LUCRÉCIO. **De la nature**. Paris: Flammarion, 1964.

MANDEVILLE, Bernard. **A Fábula das abelhas** ou vícios privados, benefícios públicos. Tradução de Bruno Costa Simões. São Paulo: Ed. UNESP, 2017.

MELON, Jean-François. Essai politique sur le commerce. **Collection des Principaux Economistes**. Tome I, Economistes Financiers du 18 siècle, 1966.

METTRAUX, Armand F. Rousseau et Voltaire: la guerre des philosophes. **Revue des Sciences philosophiques et théologiques**. Vol. 83, n. 2, p. 273-291, 1999.

MONTAIGNE, Michel de. **Ensaio**s. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Col. Os Pensadores).

MONZANI, Luiz Roberto. **Desejo e prazer na idade moderna**. Curitiba: PUC-PR, 2011.

MORIZE, André. **L'Apologie du luxe au XVIII<sup>e</sup> siècle et 'le mondain' de Voltaire**. SLATKINE : Genebra, 1970.

POMEAU, René. Voltaire, Rousseau: deux débuts dans la vie. **Annales de la société Jean-Jacques Rousseau**. Tome trente-neuvième 1972-1977. A. Jullien, éditeur, Genève, 1979, p. 07-23.

PROVOST, Audrey. **Le luxe, les lumières et la révolution**. Seyssel: Champ Vallon, 2014.

PUFENDORF, Samuel Von. **Droit de la nature et des gens** ou Système général des principes les plus importants de la morale, de la jurisprudence et de la politique. Livre II. Amsterdam: Chez G. Kuyper, 1706.

RAAPHORST, Madeleine R. Voltaire et la question du luxe. **Rice University Studies**, p. 69-80, 1965.

ROCHE, Daniel. **Histoire des choses banales**. Naissance de la consommation dans les sociétés traditionnelles (XVII-XIX siècle). Fayard: Paris, 1997.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Correspondance Complète de Jean-Jacques Rousseau**. R. A. Leigh (Org.). Tomo I, 1730-1744. Genebra: DROZ, 1965.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Ouvres Complètes**. Tomos I-V. Paris. Gallimard, 1959-1995.

VOLTAIRE. *Alzire* ou les Américains. In: **Œuvres Complètes**, Théâtre, Tomo III. Paris: Chez E. A. Lequien, 1821.

VOLTAIRE. **Micromégas, Zadig, Candide**. Paris: Flammarion, 1994.

VOLTAIRE. **Contos e Novelas**. Tradução de Mario Quintana. Plano de edição e prefácio de Roger Bastide. Introdução de Gilbert Chinard. São Paulo: Globo, 2005.

VOLTAIRE. **Corpus de notes marginales de Voltaire**. 8 – Rollin \ Sommier. Org. Natalia Elaguina. Oxford: Voltaire Foundation, 2012.

VOLTAIRE. **Tratado de Metafísica**. Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

VOLTAIRE. **Défense du Mondain**, ou l'Apologie du Luxe. **Œuvres Complètes**. Paris: Pléiade, 1961a.

VOLTAIRE. **Dictionnaire philosophique**. Paris: Werder et Lequien fils, 1829.

VOLTAIRE. *Le Mondain*. In: **Œuvres Complètes**. Paris: Pléiade, 1961b.

VOLTAIRE. *Lettre au Dr. Pansophe*. In: **Œuvres Complètes – Mélanges**. Paris: Gallimard, 1961c.

VOLTAIRE. Observations sur MM. Jean Lass, Melon et Dutot sur le Commerce, le Luxe, les Monnais, et les Impôts. *In: Œuvres Complètes*. Oxford: Voltaire Foundation, 2007.

VOLTAIRE. **Questions sur l'Encyclopédie**, par des amateurs. Oitava Parte. Genebra: Chez Cramer, 1771.