



A RELIGIÃO COMO ESPAÇO DE LIBERDADE: SEBASTIEN CASTELLION E ÉTIENNE DE LA BOÉTIE DIANTE DO CONFLITO RELIGIOSO NA FRANÇA

STEFANO VISENTIN¹

RESUMO: O período das guerras religiosas na França no decorrer do Século XVI marca uma passagem decisiva para a construção de uma nova relação entre religião e política, que se tornará hegemônica no decorrer da idade moderna, e que, no entanto, nos dias de hoje, mostra os seus limites e as suas contradições. Entretanto, na França da metade do Século XVI, dois pensadores, Étienne de La Boétie e Sébastien Castellion, pertencentes a dois lados diferentes, procuram encontrar uma solução para o conflito que não passe nem pela supressão violenta da outra parte, nem pela despolitização do fenômeno religioso. Dos dois escritos feitos antes do início da guerra, *A Mémoire sur la pacification des troubles*, de La Boétie, e o *Conseil à la France désolée*, de Castellion, emerge uma concepção da religião liberta de qualquer limitação dogmática e, de outro modo, entendida como espaço de cooperação entre os homens de boa vontade. Esta tentativa de reconstruir o universalismo religioso através da potência emancipadora da linguagem e de uma prática comum permanecerá minoritária na história da primeira modernidade. Porém, é capaz de oferecer à nossa contemporaneidade um importante elemento de reflexão para uma época que está vivendo a falência do projeto liberal e o retorno ao fundamentalismo teológico-político.

PALAVRAS-CHAVE: Guerras da religião, Tolerância, Liberdade, Étienne de La Boétie, Sébastien Castellion.

ABSTRACT: The period of the religious wars in France during the 16th century marked a decisive step in the construction of a new relationship between religion and politics, which would become hegemonic in the modern age, although nowadays it shows limits and contradictions. However, in that period two thinkers, Étienne de La Boétie and Sébastien Castellion, belonging to the two different parties, tried to find a solution to the conflict that would involve neither the violent suppression of the other party, nor the depoliticisation of the religion. Their two writings composed at the beginning of the war, La Boétie's *Memoire sur la pacification des troubles* and Castellion's *Conseil à la France désolée*, disclose a conception of religion freed from all dogmatic constraints, which aims at creating a space for cooperation between men of good will. This attempt to reconstruct a religious universalism through the emancipating power of language and a common praxis will be of minor relevance in the history of early modernity, but it is nevertheless able to offer an important element of reflection for the contemporary era, that is experiencing the failure of the liberal project and the return of the "theological-political" fundamentalism.

KEYWORDS: Wars of Religion – Toleration – Freedom – Étienne de La Boétie – Sébastien Castellion.

¹ Professor da Università degli Studi di Urbino "Carlo Bo", Itália. E-mail: stefano.visentin@unirurb.it. Tradução de Leonardo Vilas Boas Costa.

1. O retorno do teológico-político

Gostaria de começar citando um texto que, na minha opinião, enquadra perfeitamente o tema que tratarei em uma perspectiva de longa duração, que chega até os nossos dias. Trata-se do último trabalho de André Tsel, filósofo francês marxista, gramsciano e espinosista, morto em 2017, que nos últimos anos de sua vida se mostrou particularmente atento aos temas da imigração e do denominado terrorismo islâmico. O livro, publicado em 2015 e intitulado “Nós, cidadãos, leigos e fraternos?” – “*Nous citoyens, laïques et fraternels?*” (Tsel 2015)², representa a tentativa de ler o recente retorno do teológico-político – ou, como o chama Tsel, “o complexo econômico-político-teológico” – na França e na Europa através da reflexão “inatural” conduzida por Espinosa no *Tratado teológico-político*. Tsel quer desmascarar a aparente oposição entre o irracionalismo integralista das religiões históricas e a racionalidade do capitalismo neoliberal, que na realidade em sua “transformação monstruosa” produz “um reencantamento perverso das relações sociais e sua fetichização” (Tsel 2015, p. 9). O liberalismo, de fato, teria mostrado uma total incapacidade (ou por melhor dizer uma falta de intencionalidade) de pensar “a relação da religião com o impolitismo da cooperação social primária” (Tsel 2015, p. 248), ou a religiosidade como modalidade de resistência às relações de domínio; por isto a desprivatização das religiões não é necessariamente o sinal de um retorno do teológico-político, mas ao contrário pode se tornar “a condição para as religiões entrarem no espaço social público de debate com aqueles que não compartilham dos pressupostos da crença religiosa ou a contestam radicalmente” (Tsel 2015, p. 250). Daí a necessidade de repensar a dimensão simbólica da ligação social, reconhecendo a existência de “um fundo quase racional da imaginação religiosa” (Tsel 2015, p. 10), contra a falsa alternativa entre uma razão capitalística declinada em chave tecnocrática e um fundamentalismo religioso que gera paixões tristes e desprezo da vida. Tsel refere-se a Espinosa – e ainda mais a um tom espinosano de pensamento – para encontrar um acordo entre racionalidade e afetividade capaz de conectar a potência coletiva, o entusiasmo, a alegria, a imanência do múltiplo, a comunidade aberta e (tendencialmente) transnacional, e ao mesmo tempo opor-se à impotência individual, à ira dos subordinados, ao ódio, à transcendência do poder do Um (o Um do monoteísmo fundamentalista, mas também o Um do dispositivo estatolátrico³).

² Para uma discussão mais ampla do volume de Tsel, ver Visentin 2017.

³ O fantasma do Um encarnado pelo Estado desde a sua gênese teórica (Thomas Hobbes) e histórica (as revoluções do final do Século XVIII) foi objeto de múltiplas discussões críticas; eu me limito a citar aquela de Abensour 1997, porque faz amplo uso da reflexão de um dos dois autores protagonistas deste meu trabalho, isto é, Étienne de La Boétie.

A partir das ideias dadas pela reflexão de Tosel sobre a “longa duração” do dispositivo teológico-político, eu gostaria de tentar ir além de Espinosa até à mesma gênese da modernidade, ou a eventos históricos que marcam o nascimento do indivíduo moderno e do Estado: um dos momentos decisivos desta gênese é sem dúvida o das guerras religiosas na França durante a segunda metade do Século XVI (Battista 1998). Portanto, eu gostaria de mostrar como, no alvorecer da era moderna, é possível traçar uma concepção da religião cristã que tenta manter aberta a tensão entre fé individual e prática coletiva da *caridade (caritas)*; uma concepção que, embora tenha saído derrotada politicamente do conflito, contudo nos convida a interpretar a primeira modernidade de maneira mais articulada e problemática, e além disso oferece uma leitura original também sobre o retorno do fundamentalismo religioso⁴ da nossa época. Como observaram numerosos estudiosos, durante o final do Século XVI e o início do Século XVII, na França, se realiza uma transformação profunda na percepção do político, fortemente crítica da tradição aristotélica, mas ao mesmo tempo muito distante do realismo político maquiaveliano, catalogado como imoral e perigoso para a ordem constituída (em uma palavra: como maquiavelismo; cfr. Battista 1998a). Com a reflexão de Montaigne nasce de fato a exigência de repensar radicalmente a liberdade humana, exigência que implica uma escolha anticomunitária, da qual deriva a opção racional operada pelo ensaio da *solitude*, em explícita contraposição à existência da multidão, que vive à mercê do hábito (*costume*) e da (má) imaginação. Renunciando ao exercício de sua própria “natureza” política – na verdade, negando que tal natureza política exista –, o indivíduo abre espaço para a manifestação do poder absoluto moderno.

O caráter mistificante, se não mesmo alucinatório, da imaginação, é ridicularizado por Montaigne, em particular quando o imaginário se manifesta no palco da política: “a assimilação das regras da política às regras do teatro”, afirma Anna Maria Battista (Battista 1998b, p. 282)⁵, conduz diretamente à “desvalorização de todos os valores políticos da vida” (Battista 1998b, p. 262). Caberá a Hobbes encerrar o discurso sobre a ciência (e sobre a política) que em Montaigne

⁴ Não estou pensando somente nas diversas manifestações de violência niilista envolta de religiosidade da parte dos fundamentalistas das várias religiões, mas também ao casamento entre religião e política surgido nos últimos anos em países como os Estados Unidos e até mesmo no Brasil; exemplar nesta direção é o papel que a chamada Teologia da prosperidade teve na eleição de Jair Bolsonaro; veja a propósito Salvarani 2018, para download no site <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/584603-brasil-bolsonaro-e-a-teologia-da-prosperidade> (consultado em 18/1/21).

⁵ O texto de Battista continua assim: “Este grande tema montaigniano baseia-se essencialmente em uma metáfora: a máscara, aquela face artificial graças à qual o ator esconde as verdadeiras características e se transforma na cena em um personagem imaginário amado pelo público, provocador de *pathos*, de consentimento, de sugestão inconsciente”; uma máscara de certa forma ainda vital e dinâmica, ao contrário do olhar impassível da “pessoa” do governante hobbesiano.

está ainda parcialmente aberto, falando naquele silêncio a que o intelectual se obriga diante do poder (Conceição 2014, cap. 3). Da força destrutiva da análise de Montaigne⁶ se chega à fundação hobbesiana da nova ciência política, caracterizada por uma revolução conceitual dos fundamentos do pensamento político da época. Com o filósofo inglês a crítica à imaginação popular, aos preconceitos enraizados em hábitos, e sobretudo à natureza teatral da política, realiza um passo decisivo: a analogia entre o soberano e o ator, que nos *Ensaio*s montaignianos pretendia recusar toda reivindicação de transcendência de poder, é recuperado no famoso capítulo XVI do *Leviathan* no interior de um projeto radicalmente inovador de fundar a partir de baixo um poder absoluto irresistível⁷. Que o Estado encontre em si mesmo, isto é, na expressão formal da vontade soberana, a fonte legítima da sua autoridade, é a fórmula que Hobbes assume, evidenciando de maneira mais radical que Montaigne a implícita racionalidade; uma racionalidade que se separa nitidamente de qualquer possível contaminação de uma faculdade imaginativa, em particular de uma imaginação religiosa que pretende dar legitimidade a uma comunidade de fiéis potencialmente ameaçadora pela única verdadeira unidade legítima, isto é, aquela representada pelo soberano.

2. As guerras religiosas na França, caldeirão da modernidade

Um fator decisivo para o desenvolvimento desse processo vem da luta travada na França do Século XVI em favor da tolerância religiosa. Campeão dessa luta é o partido dos *Politiques*, ou seja, daquela minoria católica muito influente entre o soberano francês, que considerava a multiplicação dos cultos religiosos em terras francesas uma ameaça à unidade política e defendia a necessidade de neutralizar seu potencial destrutivo. Um exemplo dessa tentativa é a famosa declaração que Michel de L'Hospital, Chanceler do Reino e principal conselheiro do Rei Carlos e da Rainha Catarina, fez no discurso de abertura dos Estados Gerais no verão de 1561: "Não se trata aqui de formação de religião, mas de formação de uma república; e vários podem ser cidadãos sem que sejam cristãos" (L'Hospital 1824-26, vol. 1, p. 452). Para o chanceler, era preciso fazer uma distinção clara entre a dimensão da religião e a da política, para depois traduzir em lei o princípio ético da tolerância do outro (segundo o sentido

⁶ Mas para uma leitura parcialmente diferente da crítica política em Montaigne, ver Slongo 2010 e, mais recentemente, Slongo 2020 (acessível no site: <http://amsacta.unibo.it/6421/1/Quad%2010%20ScattolaDEF-1-1.pdf>).

⁷ Sobre o papel central da reflexão hobbesiana na constituição da ciência política moderna, veja os diversos trabalhos de Giuseppe Duso e do grupo de pesquisa sobre os conceitos políticos da Universidade de Pádua por ele coordenado junto ao Centro Interuniversitario di Pesquisa sobre o Léxico Político e Giurídico Europeo (CIRLPGE). Alguns destes trabalhos podem ser acessados gratuitamente no site: <http://www.cirlpge.it/download.php>.

etimológico de "tolerância"), que se deixado apenas à boa vontade dos indivíduos não teria oferecido qualquer segurança nem para a vida de seus súditos, nem para a sobrevivência do reino. Esta exigência de uma despolitização radical da religião, e com ela qualquer ética comunitária através da legalização da tolerância proposta por L'Hospital e pelos *Politiques*, será explicitamente rejeitada pelas correntes mais radicais dos dois movimentos, dentro dos quais se desenvolverão por outro lado o antimaquiavelismo e o pensamento monárquico - tanto católico quanto protestante (cf. Lanzillo 2001).

Trata-se de um caminho conhecido, e abundantemente frequentado por estudiosos da época. Menos estudada, ao contrário, é a posição de quem continuou a buscar um acordo entre as diferentes crenças, mas sem aceitar a despolitização da mensagem religiosa e insistindo na dimensão coletiva da prática religiosa. Através dos dois autores que tomarei em consideração, que olham para o conflito religioso na França de dois lados opostos - um do campo católico, o outro do reformado -, gostaria de enfatizar esta postura de posição peculiar, que, embora minoritária no debate da época, introduz um elemento de complicação na reconstrução linear da modernidade política, ou naquela linha historiográfica que identifica no triunfo do partido da tolerância e na conseqüente privatização da fé religiosa um passo decisivo para o nascimento do indivíduo e do Estado. Tratar-se-ia, ao invés, de mostrar como na segunda metade do Século XVI também emerge a tentativa de superar o devastador conflito religioso não por meio da neutralização da natureza política da fé, mas buscando uma nova politicidade e uma nova forma de vínculo religioso, baseado em um universalismo completamente renovado, comparado ao católico. Uma tentativa que, pelo menos do ponto de vista metodológico, antecipa a operação espinosana de desmascaramento da superstição religiosa e de construção de uma religião da razão coletiva e universal. Os dois personagens que pretendo focar são Étienne de La Boétie e Sébastien Castellion. O primeiro é um humanista francês, nascido em Sarlat no Perigord em 1530, de uma família que fazia parte da nova nobreza próxima ao rei da França; sua fama se deve a um pequeno volume, que ele teria escrito muito jovem, intitulado *Discurso da servidão voluntária*: um texto que teve uma fama muito longa, que continua até hoje (ver Chauvi 2013), mas que durante os anos de guerra na França, foi rejeitado pelo lado católico, ao qual La Boétie também pertencia, enquanto foi assumido pelo calvinismo monárquico como uma crítica radical à tentativa do soberano de centralizar o poder em sua pessoa (ver Visentin 2018). O escrito de La Boétie que considerarei não é o *Discurso* (embora faça algumas referências a ele), mas um memorando escrito em 1561 e intitulado *Memoire sur la pacification des troubles*, também conhecido como *Mémoire sur l'Edit de Janvier* (La Boétie 1983). Vale ressaltar que o

debate sobre a autoria do *Mémoire* ainda está aberto, uma vez que alguns estudiosos contestaram a tese segundo a qual La Boétie é o autor. Em todo caso, a meu ver, o resultado alcançado por Michel Magnien é convincente, demonstrando através da análise do conteúdo e da forma a legitimidade de atribuir o *Mémoire* ao humanista de Sarlat, bem como a proximidade de intenções entre ele e o Discurso da servidão voluntária (cf. Magnien 2003):

Entre 1550 e 1554 La Boétie elaborou uma declamação, um tipo de discurso demonstrativo, que examinou *sub specie aeternitatis* uma questão de interesse geral, a origem da dominação. Dez anos depois, tendo se tornado um parlamentar estimado por seus colegas, envolvido nas tensões políticas que então dilaceraram o reino, mas também o parlamento onde se senta, pretende influenciar o debate que então se inicia na Guiana em torno do mérito da aplicação do Edit de janvier (Magnien 2003, p. 125).

O *Memoire* é um texto composto próximo (ou pouco antes ou logo depois) da publicação do édito de 17 de janeiro de 1562, com o qual o rei Carlos IX declara que deseja pôr fim a “problemas e sedições [que] foram despertadas, acrescidas e aumentadas dia a dia no Reino pela malícia do tempo e pela diversidade de opiniões que reinam na Religião” (La Boétie 1983, p. 106). Dois anos antes, La Boétie conheceu Michel de L’Hospital, tornando-se seu amigo e juntando-se à frente composta por aqueles que buscavam um acordo entre os dois movimentos no campo; por essa razão, ele havia sido instruído pelo secretário do rei a explicar as linhas do programa de tolerância estabelecido no édito⁸ ao parlamento de Bordeaux. Enquanto trabalhava duro na tentativa de evitar uma guerra iminente, La Boétie contrai a peste e morre em poucas semanas em 18 de agosto de 1563, aos 32 anos.

Também o Saboiano Sébastien Castellion (1515-1563) tem uma formação humanística, o que o leva a alcançar uma certa fama pelas traduções de textos sagrados, mas também pelas obras gregas e latinas. Tendo aderido à Reforma, em 1540 foi forçado a se refugiar primeiro em Genebra, de onde depois de quatro anos mudou-se para Basileia (ver Castellion 2017, pp. VII-XXV). A razão de sua mudança da capital do Calvinismo para uma cidade na época conhecida por sua disposição em receber homens das mais diversas tendências religiosas nasce de um afastamento gradual da doutrina calvinista, que se torna um verdadeiro confronto frontal quando em 1554 publica anonimamente (ainda que a autoria do escrito seja imediatamente reconhecida) um texto intitulado *De haereticis, an sint persecuendi*, em que ataca Calvino e Beza por terem ordenado a queima de Miguel Serveto, médico e filósofo espanhol que apoiava a natureza humana de Cristo (ver Castellion 1997, pp. XXVIII-XXXI). Por meio de passagens escritas pelo próprio Castellion sob pseudônimo - provavelmente ajudado por outros pensadores

⁸ Sobre o significado do Édito de Janeiro no debate político da época, cf. Turchetti 2001.

heterodoxos refugiados em Basileia (Bietenholz 2008) - e um uso estratégico de citações dos pais da Igreja e de vários autores da época (incluindo o próprio Calvino), o *De haereticis* apresenta uma defesa sincera da liberdade de consciência, que não se limita a condenar a perseguição e execução daqueles que professam pontos de vista heréticos - demonstrando, entre outras coisas, que a verdadeira heresia é praticada por aqueles que perseguem outros cristãos (Castellion 1997, pp. 16- 18) -, mas avança uma verdadeira “reforma da reforma”, em nome de um cristianismo universal baseado na valorização das diferenças, e não na sua anulação (Castellion 1997, p. XLIX-L).

Em outubro de 1562 (portanto, alguns meses após o lançamento do *Mémoire* de La Boétie), Castellion publicou um escrito, também anonimamente, intitulado *Conselhos à França desolada, onde se mostra a causa da guerra atual, e o remédio que poderia ser colocado ali; e principalmente se avisa se se deve forçar as consciências*, o qual aborda a questão da perseguição religiosa, enquadrando-a no contexto histórico das guerras na França, e tentando propor uma solução não só no plano ético da fé cristã, mas também no político. Esta obra, que será acusada por Teodoro di Beza de abrir as portas a todo tipo de heresia (Castellion 2017, p. XVI, nota 25), parece dialogar “à distância” (no sentido de que não há evidências de que Castellion conheceu o *Memoire*⁹) com a escrita quase contemporânea de La Boétie, como veremos mais detalhadamente. Espremidos entre dois campos opostos que, no entanto, não pareciam capazes de pacificar uma situação dramática, os dois humanistas franceses buscam, cada um em seu próprio campo, um caminho alternativo, que nem mesmo se identifica com a política total dos *Politiques* - embora ambos muitas vezes tenham se unido a esta corrente (ver para La Boétie Nakam 1985, e para Castellion Guggisberg 1997, pp. 217-218): para usar impropriamente o léxico de Tsel, podendo-se dizer que eles não aderem nem ao fundamentalismo do extremismo religioso, nem à tolerância despolitizante do secularismo liberal. No que para cada um dos dois será o último escrito, publicado poucos meses antes das respectivas mortes, ressoa uma reflexão que visa a restabelecer a relação entre religião e política em bases radicalmente novas, capazes de transformar as diferenças de opinião dos indivíduos em um constituinte principal que sustenta uma participação coletiva capaz de superar as divergências e ajudar a produzir uma harmonia que vai além do princípio da tolerância do diferente.

⁹ É interessante, porém, destacar que Montaigne, amigo fraterno de La Boétie, conhecia e estimava Castellion, a ponto de prestar-lhe uma homenagem póstuma nos *Ensaíes* (cfr. Castellion 2017, p. XII, nota 16).

Na apresentação da edição de 1983 do *Memoire*, Malcolm Smith declara que La Boétie “pela primeira vez na Europa, permite a prática de uma religião dissidente por todo um país” (La Boétie 1983, p. 10), mas não na perspectiva de uma tolerância política dos ritos protestantes por parte do soberano católico; pelo contrário, o humanista “opõe-se a toda tolerância. A tolerância, ele pensa, concede a propriedade oficial do erro, porque necessariamente uma ou outra das duas religiões opostas está errada” (La Boétie 1983, p. 12). La Boétie, portanto, “de forma alguma se opõe à liberdade de consciência individual” (La Boétie 1983, p. 12), mas buscou “criar condições onde a liberdade do indivíduo seja livremente exercida na direção da harmonia e da paz” (La Boétie 1983, p. 13). Analogamente, a introdução da edição mais recente do *Conseil* destaca como a concepção de tolerância de Castellione está muito longe daquela expressa por Michel de L’Hospital, isto é, entendida como “uma ação aconselhável, um ‘laissez faire’ que ocasionalmente aceita a diversidade religiosa como meio de maior ganho” (Castellion 2017, p. XXXV), dado que Castellion “sublinha a realidade da diversidade de opiniões e, em seguida, atribui para o próprio Cristo a injunção de ‘tolerar’” (Castellion 2017, p. XXXV). A busca da harmonia entre as diferentes crenças deve, portanto, superar o horizonte da simples tolerância como aceitação passiva de um mal menor, para se tornar uma proposta concreta de reunificação a partir de um projeto inovador.

Para mostrar os pontos de consonância (e também os de divergência) entre os dois textos farei uma leitura paralela, articulando-a em três partes: 1. as causas da guerra; 2. crítica aos remédios apresentados até agora; 3. o verdadeiro e útil “conselho” para superar a divisão entre as duas religiões.

3. As causas do conflito

A diversidade da religião dividiu o país em dois, diz La Boétie, criando “duas repúblicas diferentes frente a frente” (La Boétie 1983, p. 36). O povo agora parece estar acostumado (“acoutumbré”) a desobedecer aos magistrados e a viver de modo desrespeitoso frente às leis, apenas seguindo a lei de sua consciência. Digamos a propósito, o tema do “costume”, do hábito, ocupa um lugar central no Discurso da servidão voluntária, no qual escreve La Boétie: “ao homem todas as coisas são naturais, coisas com as quais ele se alimenta e se acostuma; coisas às quais sua natureza simples e inalterada o chama; então a primeira razão para a servidão voluntária é o costume” (La Boétie 1993, p. 133).

Por sua vez, Castellion usa desde as primeiras páginas uma metáfora muito presente nos escritos da época, a da doença que contagiou o corpo político francês¹⁰, mas com uma diferença fundamental em relação ao uso mais comum: de fato, enquanto a referência à doença foi usada principalmente para apoiar a necessidade de cirurgia, que corta a parte doente do corpo (ou seja, aquela parte da população que acreditava em uma religião diferente), de acordo com Castellion, em vez disso, é todo o corpo que está infectado, uma vez que o mal se manifesta no uso da violência para esmagar a vontade dos outros, e tal violência é perseguida por ambos os lados:

Você [França; observação minha] sinta os golpes e as jogadas que recebe, enquanto seus filhos se matam tão cruelmente: você pode ver que suas cidades e aldeias, até mesmo seus caminhos e campos, estão cobertos de corpos, seus rios estão tingidos de vermelho e o ar está fétido e nojento” (Castellion 2017, p. 7).

Ambos os autores acusam os dois movimentos (embora de formas diferentes) de serem uma causa ativa da propagação da divisão e da guerra: para o católico La Boétie, o comportamento dos soberanos franceses que precederam Carlos IX contribuiu para aumentar o ódio entre os movimentos, e para pôr em perigo o respeito e a obediência dos huguenotes para com um soberano¹¹; para o reformado Castellion entre os reformados, que por muito tempo "sofrem perseguição por causa do Evangelho" (Castellion 2017, p. 19), nos últimos tempos ocorreu uma tal mudança que alguns deles se autodenominaram “algozes de Deus, enviados para destruir a Igreja do Anticristo (se ela pode acabar sendo destruída por armas corporais) e não para construir a célula de Cristo” (Castellion 2017, p. 24), visto que, como os católicos, eles também querem impor sua fé com poder. O ódio alastra-se assim como um contágio, solapando os alicerces da convivência civil e ameaçando a unidade do país: o uso da violência obtém o resultado oposto ao pretendido, acabando por exasperar a distância entre as duas "repúblicas".

Interrogando-se a razão pela qual a coerção da fé individual está fadada ao fracasso, os dois pensadores manifestam a sua diferente fé religiosa e a sua diferente orientação: o teólogo reformado da Basileia, de fato, destaca, nas páginas do texto dedicado seja aos católicos, seja aos evangélicos, como a consciência individual constituía o coração da religiosidade humana, sendo "a força invencível da verdade e da justiça, que não pode ser abolida no coração do

¹⁰ O próprio título da obra também lembra o conhecimento médico: na verdade, o termo "conseil" refere-se a um conhecimento técnico que encontra aplicação sobretudo no campo jurídico ou no da medicina (ver Castellion 2017, pp. LVI ss.), embora Castellion desenvolva uma retórica que não adere totalmente nem à linguagem do primeiro nem à do segundo.

¹¹ A referência é sobretudo a Henrique II, que ameaçava fazer “correr pelas ruas o sangue e as cabeças deste infame canalha luterano” (La Boétie, 1983, p. 37, nota 4).

homem, por mais maldoso que seja" (Castellion 2017, p. 28); enquanto o católico humanista prefere concentrar-se no dado antropológico da pluralidade "natural" de opiniões que atravessa o corpo coletivo e diferenciado de um povo: um dado antropológico, ou se preferirmos psicológico, que é a causa da "devoção e piedade", mas também pode degenerar na " vaidade e uma superstição tola e cega" (La Boétie 1983, p. 39). Portanto, continua La Boétie, se as leis da consciência de um homem religioso e temente a Deus são sempre uma fonte de comportamento adequado à justiça, por outro lado "não há nada mais louco, mais vão e mais monstruoso do que a consciência e superstição da multidão indiscreta" (La Boétie 1983, p. 36)¹².

Exatamente por causa da variabilidade das opiniões humanas e pela obstinação com que os indivíduos as apoiam, segundo La Boétie um dos erros fundamentais da Igreja Católica foi querer defender com violência não apenas as "boas opiniões" (La Boétie 1983, p. 42), ou os dogmas fundamentais da religião cristã, mas também "frequentes observâncias, ou indiferentes, ou talvez abusivas" (La Boétie 1983, p. 43), que não dizem respeito à substância do ensino de Cristo. Na verdade, ao perseguir aqueles que têm opiniões sobre questões não fundamentais diferentes das ortodoxas, a Igreja Católica criou mártires, mas ao fazer isso ajudou a fortalecer a crença dos Reformados perseguidos de que eles estão certos¹³.

Um primeiro conselho para sair da oposição frontal entre as duas religiões é, portanto: "deixe o que é indiferente, [deixe] quem [o calvinista; nota minha] se ofenda e [deixe] aquilo sobre o que se está em polêmica"(La Boétie 1983, pp. 63-64) ["laisser ce qui est indifferant, de quoy ilz [i calvinisti; nota mia] s'offangent et dont nous sommes en controverse" (de la Boétie 1983, pp. 63-64)]. Sobre este aspecto, a consonância com Castellion emerge claramente, pois mesmo para este último a substância do cristianismo deve ser apreendida para além dos dogmas e assuntos adiáforos, que constituem o seu quadro externo e histórico, na prática da mensagem do amor de Cristo. Já nas primeiras páginas do *De haereticis*, de fato, uma clara distinção emergiu entre os verdadeiros princípios da religião cristã, ou seja, "piedade e caridade", e o grande número de dogmas acessórios, "cujo conhecimento não é necessário para alcançar a salvação pela fé" (Castellion 1997, p. 8). No *Conseil*, tal posição é reafirmada, assim como são denunciadas as consequências de uma perseguição da qual os autores terão de prestar contas a

¹² O caráter aristocrático dessa afirmação também ressoa no *Discurso*, onde La Boétie, sobre a possibilidade de resistir ao encanto do poder tirânico, afirma: "Sempre há alguns que são mais bem nascidos do que outros, que sentem as ervilhas do jugo e não resistem a evitá-lo"; indivíduos que lembram do passado e imaginam o futuro, pois "não se contentam, como a população vil, em olhar o que está na frente de seus pés". (La Boétie 1993, p. 134)

¹³ Uma observação análoga é expressa também no *Conseil*: "Mas quando o mundo os vê tão constantes no martírio, ele passa a acreditar que são boas pessoas, muitas das quais estão do seu lado." (Castellion 2017, p. 74).

Deus, mas que acima de tudo acaba escandalizando "enormemente todos os verdadeiros cristãos e filhos de Deus, que têm um espírito de Cristo, que é um espírito de toda mansidão, bondade, inofensivo, os quais ficam muito ofendidos com uma causa sem sentido, em função de sua violência" (Castellion 2017, pp. 40-41). O único resultado desta violência contra os supostos hereges é a de "infiltrar ódios mortais para tornar os cristãos fracos e hipócritas" (Castellion 2017, p. 46), traindo assim a mensagem cristã autêntica e corrompendo a comunidade dos fiéis.

4. Os possíveis remédios e suas críticas

O *Mémoire* laboetiano leva em consideração os três remédios possíveis (La Boétie usa o termo "conselho", o mesmo presente no título da obra de Castellion; cf. La Boétie 1983, p. 45) postos em campo pelas diferentes partes: 1. Manter a religião antiga; 2. Introduzir a nova; 3. Manter ambas, sob o controle de magistrados políticos. A primeira e a segunda opções são descartadas imediatamente, já que no primeiro caso os huguenotes se recusariam a se submeter ao rei, enquanto no segundo o soberano e sua corte não aceitariam tal solução. Analisando a terceira solução, La Boétie reconhece sua validade (na verdade foi a linha adotada de De l'Hospital), mas também aponta uma série de aspectos negativos: em primeiro lugar, o fato de que o rei não deve apenas garantir a paz e a tranquilidade de seus súditos, mas também "tomar cuidado para que eles andem no caminho certo e não se desviem do caminho da sua salvação" (La Boétie 1983, p. 45), o que seria impossível, se duas religiões opostas fossem mantidas no reino, uma das quais seria inevitavelmente falsa: a questão da verdade da fé, que para os *Politiques* deve ser mantida radicalmente distinta da obediência política, para o humanista de Sarlat é, ao invés, de fundamental importância para garantir a harmonia da comunidade e o respeito ao soberano. Na verdade, "Nenhuma discórdia é tão grande ou tão perigosa quanto a que advém da religião. Ela separa os cidadãos, os vizinhos, os amigos, os pais, os irmãos, o pai e os filhos, o marido e a esposa; quebra alianças, parentesco, casamentos, direitos invioláveis por natureza e se penetra no fundo dos corações para erradicar amizades e enraizar brigas irreconciliáveis" (La Boétie 1983, p. 49).

Ao discutir o futuro que a França tem pela frente, Castellion apresenta sete hipóteses, sendo as principais a guerra perpétua, a vitória de uma das duas partes pela violência ou, quanto a esta última, que "alcancem a paz juntos por tal condição que cada um assumam sem constrangimento qual das religiões deseja, sem uma parte fazer ofensa à outra" (Castellion 2017, p. 49). O humanista da Basiléia está ciente do fato de que a guerra religiosa não se assemelha a nenhuma das guerras anteriores: na verdade, é "uma guerra obstinada e tendente à

destruição total da parte oposta" (Castellion 2017, p. 49), uma guerra total que levará não apenas a uma mudança no regime político, mas à completa desintegração da sociedade francesa. Tal êxito, na verdade, seria também o resultado dos demais cenários hipotéticos, exceto que de último a decisão seja "deixar as duas religiões livres" (Castellion 2017, p. 52). Indicando sua preferência por esta última opção, Castellion cita a *A Exortação aos Príncipes e Senhores do Conselho Privado do Rei para evitar as sedições que secretamente parecem nos ameaçar por causa da religião*, panfleto publicado anonimamente em 1561 (Pasquier 2018), mas atribuível à Etienne Pasquier, jurista e homem de letras próximo às posições de L'Hospital (Magnien-Simonin 2013; mais sobre a influência de Pasquier em Castellion, ver Guggisberg 1977); um texto publicado pela editora Oporin, onde Castellion trabalhava e publicava os seus escritos. A citação, acompanhada de um parecer positivo ao autor ("O livro de Ledict é [...] escrito por um homem prudente, seja ele quem for, e que dá conselhos muito bons e proveitosos"; Castellion 2017, p. 53), parece indicar que o Conseil, ao contrário do *Mémoire* laboetiano, sem reservas se casa com a escolha da tolerância, em nome de uma paz política total, único remédio possível à ameaça de desintegração da unidade do país. Como confirmação dessa orientação, nas últimas páginas de sua obra, Castellion chega a citar o caso dos Turcos, que "mantêm bem seus súditos cristãos e judeus protegidos da violência que poderia ser feita a eles, e os mantêm assim não por causa de suas religiões, que desdenham, mas porque eles são seus súditos." (Castellion 2017, p. 79). A obediência ao poder temporal do monarca torna-se assim uma garantia de pacificação da comunidade que pode coexistir, com segurança, na presença de uma pluralidade de religiões. E, contudo, o escrito de Castellione reconhece que esta escolha é simplesmente o menor de dois males, uma vez que "um homem sábio sempre escolhe o menor de dois males, se ele não pode evitar ambos" (Castellion 2017, p. 75). Nesta perspectiva, Castellion parece consciente da exigência - também expressa nas páginas do *Mémoire* laboetiano - de trabalhar pela reconstrução de uma fé universal através da comunhão de práticas e comportamentos, inspirada não em regras definidas pela autoridade religiosa ou política, mas pelo único mandamento indubitavelmente verdadeiro, que é o do amor.

Por isso a acusação de heresia que os dois movimentos trocam entre si, e que em sua opinião justifica o uso da violência, é rejeitada por Castellion, que desvia a atenção do conteúdo doutrinário das duas religiões para a atitude prática que cada uma delas manifesta na relação com os outros: não é um herege quem tem determinadas opiniões sobre questões religiosas, mas quem age perseguindo outros cristãos.

5. Uma religião universal

No *Mémoire*, La Boétie apresenta uma nova proposta, totalmente inédita no campo católico ao qual pertence: “Tenho a opinião de que se quiséssemos apenas ter em conta a utilidade deste reino e a conservação deste estado, seria melhor mudar completamente de religião, e de repente, do que o fazer de modo provisório.” (La Boétie 1983, p. 50).

Trata-se de uma crítica ao édito de 19 de abril de 1561 (La Boétie 1983, nota 21, p. 51), com o qual o soberano procurava suavizar as posições mais extremas dos dois campos, por exemplo, impedindo o uso de termos considerados ofensivos como "papista" de um lado, e "huguenote" do outro. Um édito que, no entanto, não era reconhecido na sua intenção de apaziguar os ânimos, talvez precisamente porque não oferecia garantias de longo prazo aos calvinistas, enquanto parecia muito tolerante para os pregadores católicos (cf. Crouzet 1990, em particular pp. 421- 422). Embora La Boétie fosse o encarregado de apoiar a política direta de tolerância, ele usa o verbo "tolerar" principalmente para definir uma condição que não consegue superar a divisão interna do povo francês: a religião, de fato, não pode ser reduzida a um assunto privado, mas é um fenômeno coletivo e, portanto, político, no qual se baseia a harmonia e a amizade entre os homens: “É uma fantasia vã, e um verdadeiro sonho, esperar a harmonia e a amizade entre aqueles que, francamente, acabaram de se separar e que nesta briga um considera o outro infiel e idólatra.” (La Boétie 1983, p. 54).

Ocorre, portanto, uma "reforma" (La Boétie usa este termo; cf. La Boétie 1983, p. 62: "Meu conselho é deixar [...], qualquer que seja, apenas uma Igreja, e que ela seja a antífona, mas que a reformemos tanto que pareça bastante nova") que muda a Igreja Católica a ponto de torná-la "toda nova" (La Boétie 1983, p. 62), em nome de um novo universalismo. Para criar do zero um plano de unificação entre os fiéis, La Boétie desenvolve uma reflexão sobre as imagens sacras que visa a reformular uma política do imaginário coletivo. Na verdade, o costume católico de atribuir um valor sagrado às imagens (“Nas Igrejas [...] beijamos os pés, fazemos oferenda, vestimos, coroamos [...]. Portanto, é fácil ver que o que ofende os protestantes não é a coisa, porque do contrário eles achariam ruim em todos os demais lugares, mas o uso.”; M, p. 66) não só ofende os protestantes, mas acaba esclerosando a força imaginativa dos indivíduos, transformando a devoção em idolatria e em superstição, ou seja, em instrumento de subjugação do povo ao poder teológico-político. O uso de imagens sagradas para impor um domínio sobre as almas, antes mesmo que sobre os corpos, também é denunciado no *Discurso da servidão voluntária*, no qual La Boétie mostra como soberanos / tiranos sempre ocultaram seu poder por meio de símbolos que subjagam a imaginação dos súditos: “Nossos

[reis] semearam na França não sei quê: sapos, flores de lis, a âmbula, a auriflama” (La Boétie 1993, p. 148). A mensagem das *Mémoire* está, portanto, em consonância com a do *Discurso*, uma vez que ambos denunciam o projeto de quem detém o poder - tanto político como religioso - de enjaular os homens numa rede de símbolos e imagens que absorvem a sua autonomia de pensamento: “Os tiranos lhes roubam toda a liberdade de fazer, de falar e quase de pensar, e eles permanecem totalmente isolados em suas fantasias.” (de La Boétie 1993, p. 135).

O uso idólatra das imagens - La Boétie fala da idolatria no *Mémoire* (La Boétie 1983, p. 66) - isola os homens, bloqueando qualquer possibilidade de confronto entre as diferentes opiniões e impedindo eles de "conversar juntos", enquanto "sem dúvida é um grande ponto ganho para a reconciliação da amizade, se pudermos nos acostumar a nos ver e não fugir da conversa mútua” (La Boétie 1983, pp. 67 e 68). Mesmo sem ser explicitamente colocado o assunto, no *Mémoire* está, portanto, em funcionamento uma concepção de linguagem que, para usar ainda outra citação do *Discurso*, é um "grande presente da voz e da palavra para nos acolher e confraternizar mais, e fazer pela declaração comum e mútua de nossos pensamentos uma comunhão de nossas vontades” (de La Boétie 1993, p. 119). A linguagem é uma palavra libertada da hipóstase da imagem-fetice, que nunca pertence a ninguém, mas circula entre os indivíduos e os emancipa de qualquer significante-padrão (para usar o léxico psicanalítico de Lacan¹⁴).

A segunda parte do *Conseil*, em que Castellion abandona o léxico jurídico para adquirir uma atitude mais próxima àquela do pregador¹⁵, propõe uma pergunta que lembra um dos temas mais relevantes propostos por *De haereticis*, a saber, "Que é um herege?" (Castellion 2017, p. 57; Castellion 1997, pp. 16 e ss.). Retomando alguns trechos do escrito anterior, o *Conseil* lembra que o termo deriva de uma palavra grega que significa simplesmente "seita", e que só em um segundo momento isto adquiriu um significado negativo, vindo a indicar uma "seita do mal" (Castellion 2017, p. 58), que deve ser perseguida pela igreja ortodoxa; e, no entanto, o texto continua, deve ser lembrado que "primeiro Cristo e seus apóstolos e discípulos foram perseguidos e oprimidos como hereges. Depois, aos mártires foi feito o mesmo." (Castellion 2017, p. 74). A figura do herege assume uma nova conotação, a partir do momento que não define mais somente quem está errado e deve ser tolerado, porque persegui-lo contradiz a mensagem cristã; antes, o herege é colocado em uma dimensão na qual somente o diálogo e a

¹⁴ Numerosos são os estudos que indagaram as implicações psicanalíticas do texto de La Boétie. Um dos mais interessantes, que enquadra o tema da servidão voluntária no interior de um “pensamento clínico de seu tempo” (p. 156), é o de Dragon 2010.

¹⁵ Como observa a introdução do *Conseil*, em um ponto da obra “De fato, Castellion abandona a figura do conselheiro para aproximá-la da do pregador (Castellion 2017, p. LXXXIV), se não à do profeta.

prática de uma linguagem comum pode favorecer a superação de toda heresia. Como afirma o *De haereticis*, a linguagem funciona como meio entre o homem e Deus e como instrumento privilegiado de comunicação dos valores éticos entre os indivíduos: é o elemento no qual as últimas verdades da fé e a prática do amor se encontram na vida cotidiana da existência humana. É por esta razão que, em sua tradução latina da Bíblia, Castellion segue a *leitura* erasmiana e traduz o termo *logos* por "palavra (discurso)": de fato, o discurso eterno com o qual Deus comunica a verdade ao espírito humano, e que se identifica com a razão, constitui o coração pulsante do ensino religioso universal, muito além dos aspectos institucionais do culto e das cerimônias que diferenciam as várias doutrinas cristãs. Embora o *Conseil* não aprofunde o raciocínio apresentado no *De haereticis*, insiste, no entanto, na necessidade de que o valor das "palavras divinas e virtuosas" prevaleça sobre a espada, porque só através da "palavra da verdade" é possível derrotar a heresia (cf. Castellion 2017, pp. 77 e 78).

A reconstrução da unidade religiosa passa, portanto, seja em La Boétie, seja em Castellion, através de um duplo movimento: por um lado o retorno aos preceitos originais da igreja primitiva, que purifica a religião de todo elemento supérfluo ou indiferente, para ir diretamente à mensagem fundamental do cristianismo, ou melhor, à ética do amor fraterno; por outro lado, a abertura de um espaço de diálogo e comunicação emancipados seja de um imaginário idólatra, seja da busca obsessiva e violenta de uma homogeneidade impossível entre as opiniões. A busca do núcleo ético do cristianismo anda de mãos dadas com a salvaguarda da especificidade - La Boétie o chama de "natural" - de cada fiel, em nome de uma unidade irreduzível à uniformidade dos dogmas da fé. Quebrar a inércia do fetichismo das imagens sagradas, de um hábito alucinatório que transforma os homens em instrumentos voluntários de dominação do Um, fazer emergir o poder imanente da comunicação linguística como exercício plural da liberdade: esta é a tarefa da reforma religiosa proposta pelo *Mémoire* e, de forma menos explícita, pelo *Conseil*. Deste ponto de vista, a proximidade entre os dois escritos me parece indiscutível, apesar da diferença de crença de seus autores e da diferente ênfase que dão à forma como a palavra divina se propaga entre os homens. Em conclusão, resta entender como é possível introduzir uma reforma tão radical e a quem pertence essa tarefa. La Boétie não coloca tanto a sua confiança nas leis (La Boétie 1983, p. 84: "As leis estão mortas e se deixam corromper, assim como se deixam ser puxadas para outra direção, bem como são difíceis de ser derrubadas"), quanto nas "boas leis vivas", ou na capacidade de indivíduos selecionados entre os leigos dentro dos parlamentos, e dotados "de boa compreensão e probidade" (La Boétie 1983, p. 84), para iniciar um processo de reforma radical, auxiliando os bispos na escolha de artigos

de fé a serem mantidos e aqueles a serem descartados, bem como na pregação para convencer a população da justeza desta reforma. Uma reforma que deve envolver o inteiro corpo dos fiéis, e não apenas o aparelho eclesiástico. La Boétie coloca a sua confiança na concepção renascentista de uma comunicação linguística capaz de relacionar as diferenças inerentes à natureza plural dos indivíduos e de construir espaços de discussão e de potencial acordo. Por isso o grande elogio da amizade tecida no *Discurso da servidão voluntária* desenvolve-se numa direção anti-aristotélica, partindo do reconhecimento da diferença, e não da semelhança, operando como prática individualizante capaz de ativar o exercício da comunicação emancipada a partir das relações de poder (ver Visentin 2019). A sacralidade da amizade dissolve o caráter idólatra do nome (no *Mémoire* de Castellion: da imagem sagrada reduzida a fetiche), pois estabelece um modo de agir incompatível com qualquer tipo de domínio. A amizade é, portanto, ao mesmo tempo uma virtude política e uma virtude filosófica, uma prática de partilha e uma busca coletiva da verdade.

O Conselho de Castellion, embora seja menos corajoso no *Mémoire* no que se refere à vertente da proposta política - a partir do momento que adere à posição dos *Politiques* da convivência das duas religiões -, todavia reconhece, nas últimas páginas, a profunda ligação entre a busca pela verdade e a amizade, entendida como vínculo baseado na lei do amor. A influência do *Sermo Dei* (Palavra de Deus) na linguagem dos homens produz um espaço comum, no qual os seres humanos podem praticar livremente um diálogo inspirado pela *pietade* e pela recíproca amizade. Na dimensão coletiva e imperfeita da existência humana o discurso de Deus torna-se um diálogo entre os indivíduos, pluralizando-se em uma multiplicidade de linguagens que se confrontam e se sustentam mutuamente. Portanto, para Castellion, a amizade e o diálogo se implicam, pois o reconhecimento da dimensão dialógica da verdade implica o estabelecimento de uma relação de amizade com o outro.

6. Conclusão

Seja o projeto de reforma da religião católica delineado no *Mémoire*, seja a escolha do *Conseil* para valorizar a convivência pacífica entre as duas religiões em nome de uma participação comum na "palavra da verdade" inspirada por Deus, mostram não só um claro distanciamento da posição intolerante e violenta dos dois campos religiosos, mas também uma diferença, ainda que mais matizada, no que diz respeito ao projeto de despolitização da religião proposto pelos *Politiques*, que teria aberto caminho para a construção do indivíduo moderno. A unidade religiosa buscada por La Boétie e por Castellion pouco tem a ver com a unificação

das vontades coletivas que resulta na produção da soberania absoluta moderna, colocando a fé religiosa de cada indivíduo em seu universo privado: não se trata de uma *reductio ad unum* das diferenças - aquela mesma *redução* que o Discurso da servidão voluntária atribui ao fascínio encantador do "Um" (de La Boétie 1993, p. 105) -, mas de uma união das diferenças, da singularidade, a partir do momento que a natureza, diz La Boétie, "mostrou em todas as coisas o desejo de que fôssemos não só unidos mas que, juntos, fizéssemos por assim dizer um só ser", de modo que "não há dúvida de que somos todos naturalmente livres; logo, somos todos companheiros." (La Boétie 1993 p. 119). Trata-se de um percurso interrompido (embora seja retomado, *mutatis mutandis*, por outros pensadores do século seguinte, sendo exemplo e síntese Espinosa, que superará o caráter aristocrático da reflexão laboetiana em direção a uma democracia da multidão) que, no entanto, nos mostra a complexidade e a plurivocidade, ainda a serem investigadas de muitas maneiras, da reflexão ético-política desenvolvida durante as guerras religiosas francesas do Século XVI. Trata-se, igualmente, para voltar à reflexão inicial, da possibilidade de pensar uma alternativa à dicotomia insustentável (do ponto de vista teórico e prático) gerada pelo choque mortal entre o renascimento contemporâneo do fundamentalismo religioso e o dogmatismo de uma razão liberal-capitalista tecnocrática e elitista.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras citadas

Castellion 1997: Castellion S., *La persecuzione degli eretici*, a cura di S. Visentin, Torino, La Rosa Editrice.

Castellion 2017: Castellion S., *Conseil à la France désolée*, édité par F. Alazard, S. Geonget, L. Gerbier, P.-A. Mellet et R. Menini, Genève, Droz.

La Boétie 1983: de La Boétie E., *Mémoire sur la pacification des troubles*, édité avec introduction par M. Smith, Genève, Droz.

La Boétie 1993: de La Boétie É., *Le discours de la servitude volontaire*, édité par P. Leonard, Paris, Payot.

L'Hospital 1824-1826: M. de L'Hospital, *Œuvres complètes*, Paris, Boulland.

Pasquier 2018: *Exhortation Aux Princes Et Seigneurs Du Conseil Prive Du Roy: Pour Obvier Aux Seditions Qui Occultement Semblent Nous Menacer Pour Le Fait de la Religion*, London, Forgotten Books

Literatura secundária

Abensour 1997: Abensour M., *La démocratie contre l'État : Marx et le moment machiavélien*, Paris, Puf.

Battista 1998: Battista A.M., *Politica e morale nella Francia dell'età moderna*, a cura di A.M. Lazzarino Del Grosso, Genova, Name.

Battista 1998a: Battista A.M., *Direzioni di ricerca per una storia di Machiavelli in Francia*, in Id., *Politica e morale nella Francia dell'età moderna*, cit., pp. 109-135.

Battista 1998b: Battista A.M., *Nuove riflessioni su "Montaigne politico"*, in Id., *Politica e morale nella Francia dell'età moderna*, cit., pp. 249-291.

Bietenholz 2008: Bietenholz P.G., *The Castellio Circle: Religious Toleration and Radical Reasonings*, in Id., *Encounters with a Radical Erasmus: Erasmus' Work as a Source of Radical Thought in Early Modern Europe*, Toronto, University of Toronto Press, pp. 95-108.

Chaui 2013: Chaui M., *Contra a servidão voluntária*, Belo Horizonte, Autêntica Editora.

Conceição 2014: de Conceição G.H., *Montaigne e a Política*, Cascavel, Ed. Unioeste.

Crouzet 1990: Crouzet D., *Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion (1525-1610)*, Syssel, Champ Vallon.

Dragon 2010: Dragon T., *Servitude volontaire et clinique de l'aliénation: amour et mort de l'âme*, in *Figure di 'servitù' e 'dominio' nella cultura filosofica europea tra Cinquecento e Seicento*, a cura di N. Panichi, Firenze, Le Lettere, pp. 155-173.

Guggisberg 1977: Guggisberg H.R., *Castellion und der Ausbruch der Religionskriege in Frankreich*, in "Archiv für Reformationsgeschichte", 68, pp. 253-267.

Guggisberg 1997: Guggisberg H.R., *Sebastian Castellio. Humanist und Verteidiger der religiöse Toleranz*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht.

Lanzillo 2001: Lanzillo M.L., *Tolleranza*, Bologna, Il Mulino.

Magnien 2003: Magnien M., *Pour une attribution définitive du Memoire à Étienne de La Boétie*, in *Cité de Dieu, cité des hommes*, édité par J. Céard, M.-C. Gomez-Géraud, M. Magnien, F. Rouget, Genève, Droz, pp. 123-132.

Magnien-Simonin 2013: Magnien-Simonin C., *Étienne Pasquier (1529-1615) ou la dissidence discrète*, in "Les Dossiers du Grihl", vol. 1: "Expressions de la dissidence à la Renaissance", <http://journals.openedition.org/dossiersgrihl/5748> (consultato il 26/01/2021).

Nakam 1985: Nakam G., *Etienne de La Boétie, Mémoire sur la pacification des troubles*, in "Bulletin de l'Association d'étude sur l'humanisme, la réforme et la renaissance", n. 20, pp. 62-66.

Salvarani 2018: Salvarani G., *Brasil, Bolsonaro e a teologia da prosperidade*, "Revista IHU on-line", <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/584603-brasil-bolsonaro-e-a-teologia-da-prosperidade> (consultado em 18/1/2021).

Slongo 2010: Slongo P., *Governo della vita e ordine politico in Montaigne*, Milano, Franco Angeli.

Slongo 2020: Slongo P., *Comunità di discorso e obbedienza al magistrato nei Saggi di Montaigne*, in *Dottrine politiche, concetti, comunità di discorso. In dialogo con Merio Scattola*, a cura di M. Basso e M. Piccinini, "Quaderni di Scienza & Politica", n. 10, 2020, pp. 139-168.

Tosel 2015: Tosel A., *Nous citoyens, laïques et fraternels?* Paris, Kimé.

Turchetti 2001: Turchetti M., *Une question mal posée: la “tolérance” dans les édits de Janvier (1562) et d’Amboise (1563)*, in *La formazione storica dell’alterità. Studi di storia della tolleranza nell’età moderna offerti a Antonio Rotondò*, a cura di H. Mèchoulan, R.H. Popkin. G. Ricuperati, L. Simonutti, Firenze, Olschki, tomo 1, pp. 245-294.

Visentin 2017: Visentin S., *La laicità oltre lo Stato. La critica spinoziana di André Tosel al teologico-politico contemporaneo*, in “Esercizi filosofici”, 12, pp. 127-132.

Visentin 2018: Visentin S., *Étienne de La Boétie: il linguaggio della libertà*, in “Scienza & Politica”, vol. 30, n. 58, pp. 33-49.

Visentin 2019: Visentin S., *Étienne de La Boétie: el lenguaje de la amistad contra la servidumbre del nombre*, in “Anacronismo e Irrupción”, vol. 9, n. 17, pp. 45-66.
