

O FILÓSOFO URIEL DA COSTA

HOMERO SANTIAGO*

I

É IMPOSSÍVEL TIRAR AOS HOMENS A
LIBERDADE DE DIZEREM AQUILO QUE PENSAM.

ESPINOSA, **TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO.**

O português Uriel da Costa é das figuras mais interessantes do século XVII. Batizado Gabriel da Costa, Uriel foi o nome adotado quando da conversão ao judaísmo; nascido no Porto, entre os anos 1580-1585,¹ numa família de ascendência judaica, abandonou o reino lusitano acompanhado da mãe e dos irmãos no terceiro lustro do século.² Resolvido a regressar à fé dos antepassados, ele alcançou Amsterdã, alojou-se na comunidade judaica local e foi circuncidado. Até o ano de 1640, quando se suicida, envolver-se-á num bom número de polémicas; será declarado herege pelas comunidades judaicas de Veneza e Hamburgo,³

* Professor do Departamento de Filosofia da USP.

1 É o período indicado por Carolina Michaëlis de Vasconcellos, *Uriel da Costa. Notas relativas à sua vida e à sua obra*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1923, p. 22. 83 ou 84 são os anos propostos por I.S. Révah; cf. p. 154, nota 1, de Jean-Pierre Osier, *D'Uriel da Costa à Spinoza*, Paris, Berg International, 1983.

2 A data é assinalada na cronologia preparada pelos *Cahiers Spinoza*, n. 3: "Spinoza et les juifs d'Amsterdam. Marranes et post-Marranes", Paris, 1979-1980. I.S. Révah, em "La religion d'Uriel da Costa, marrane de Porto (d'après des documents inédits)", *Révue de l'histoire des religions*, v. 161, n. 1, Paris, 1962, p. 49, confrontando documentos familiares, afirma que a fuga ocorreu, "sem dúvida, em 1614".

3 Tais condenações são mencionadas no herem (ver próxima nota) de 1623. Osier adverte que isso não implica, necessariamente, a presença de Uriel em tais cidades, cf. p. 190, nota 4, Osier, ob. cit.

duas vezes heremizado,⁴ flagelado com 39

4 O "Herem" ou "Cherem" é a maior censura que o integrante de uma comunidade judaica pode sofrer; daí amiúde ser traduzido por "excomunhão". De nossa parte, em vez de tentar traduções, resolvemos adotar a forma "herem" (bem como o verbo "heremizar") como uma palavra portuguesa. É assim que o termo aparece nos documentos da comunidade de Amsterdã redigidos em português, e nos parece razoável respeitar os usos que lusófonos fizeram, ainda que em circunstâncias peculiares, de sua língua. Indo ao que mais importa, o herem era uma condenação em que fatores religiosos e políticos (referentes à vida comunitária) misturavam-se decretando não exatamente o abandono da religião judaica, mas pondo o condenado na condição de "apartado da Nação". "Não há absolutamente diferença entre um decreto de excomunhão imposto pelos administradores da comunidade (os *parnassim*) e o imposto pelos rabis. Não se pode fazer a distinção entre as armas religiosa e secular"; Yosef Kaplan, "The social functions of the herem in the Portuguese Jewish community of Amsterdam em the seventeenth century" em *Dutch Jewish History. Proceedings of the Symposium on the History of the Jews em the Netherlands*, Jerusalém, Tel-Aviv University / Hebrew University of Jerusalem / The Institute for Research on Dutch Jewry, 1984, p. 125. Esta posição é contradita por Henry Méchoulan, que apresenta o herem como sentença exclusivamente decidida pelo poder secular, o *Mahamad*; cf. "O herem em Amsterdã e a 'excomunhão' de Espinosa", *Conatus*, n. 14, Fortaleza, dezembro de 2013. A discussão sobre a esfera responsável pelo herem ganha relevância quando levamos em conta que a sentença servia não somente para questões religiosas como para desavenças políticas, transformando-se assim numa valiosa arma de disputa, uma sanção disciplinar cuja aplicação algumas vezes revelou-se despótica. O primeiro artigo do regulamento da comunidade *Talmud Tora* (nascida da unificação das três sinagogas de Amsterdã em 1639), o qual podemos dizer o fundamento legal da aplicação da pena a Uriel da Costa em 40, enuncia: "O Mahamad tem auctoridade absoluta e incontestável, ninguém pode ir contra as suas determinações sob pena de herem" (o *Ascemoth ou regulamento de Talmud Tora* vem como anexo em Gabriel Albiac, *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del spinozismo*, Madri, Hiperión, 1987). Méchoulan, "O herem em Amsterdã e a 'excomunhão' de Espinosa", art. cit., p. 139, explica que "o herem tornou-se um castigo que se vai graduar: [...] o primeiro grau desse castigo era a *nerifa* ou advertência; em seguida vinha o

chibatadas e humilhado pela comunidade. A trajetória de Uriel da Costa, desse modo, liga-se a alguns dos temas mais interessantes de seu século: a história da portentosa comunidade judaica amsterdamesa, a aventura da República das Províncias Unidas, nascedouro do mundo moderno e terra de relativa liberdade num tempo invariavelmente intolerante, e, enfim, o marranismo, fenômeno religioso ocasionado pelas Inquisições espanhola e portuguesa, e seu entorno (expulsões, conversões, forçadas, proibições de toda natureza, tortura, prisões); está o portuense inteiramente inserto no problema religioso de sua época e suas obras conectam-se diretamente às questões da liberdade de pensamento, da Reforma e Contra-Reforma, da religião natural. Afora isso, Uriel da Costa guarda, outrossim, um brilho próprio; se bem sopesarmos o lugar-comum, não será de todo mal dizê-lo um produto do tempo, mesmo atípico: “a aventura de Uriel da Costa constitui a mais notável das exceções à lei geral”.⁵ Nele tendências inovadoras do século e tribulações religiosas do passado, sempre envolvendo grandes massas humanas, matizaram-se numa personalidade singular, no mais das vezes atormentada, combinação da firmeza do estrepitoso à instabilidade do fraco; o arraigar-se de um pensamento corajoso levou-o à morte.

castigo corporal ou *nardafa*; a exclusão da comunidade, chamada *petiha*; e, por fim, a exclusão definitiva: *niduy*. Quando esta última sanção combinava-se com as prescrições particulares e maldições, tratava-se então do *herem* elevado a seu mais alto grau: *schamatta*” (idem, p. 118). O herem que atingiu Uriel da Costa em 1633 seria deste último tipo (o mesmo que atinge Espinosa 24 anos mais tarde); já o primeiro herem, o de 1623, seria uma sentença mais branda. Por fim, assinalemos a discordância de Kaplan, “The social functions of the herem in the Portuguese Jewish community of Amsterdam in the seventeenth century”, art. cit., p. 139: “nos graus de excomunhão que chegaram a nós, nenhuma distinção é feita entre *nidui*, *herem* e *shamta*”.

⁵ Révah, “La religion d’Uriel da Costa”, art. cit., p. 16.

Numa época em que a religião e sua estrutura institucional forneciam uma identidade e mesmo uma personalidade ao indivíduo, Uriel não acalentou nenhum dos três grandes monoteísmos do mundo seiscentista, menos por deliberação que por desvios plasmados no fundo de um ânimo inquieto.⁶ Realmente, não foi em balde a menção, em seu *Exemplar humanæ vitæ*, do vitupério atroz, quiçá retrato de sua condição: “ele não tem religião nenhuma; não é judeu, não é cristão, não é maometano”;⁷ assim o acusavam aqueles aos quais ele chamou de fariseus. Sobre as desavenças religiosas, pairava o ódio comum dirigido a todo renegado que desobrigasse da adesão a um credo, qualquer que fosse; Uriel por isso figurou entre os contemporâneos como monstro terrível e paradigmático⁸ – na esteira de Pierre Bayle, por exemplo, poderíamos colocá-lo sob um pesado estigma: ou a crença ou o pensamento, um destrói forçosamente o outro.⁹

Pouco antes do suicídio, de sob a pena de Uriel da Costa saiu o belíssimo libelo que é o *Exemplar humanæ vitæ*. De tintura autobiográfica e polemista, obra que tocou profundamente não poucos de seus leitores, o *Exemplar* ganhou a luz pelas mãos do pastor reformado Philippe van Limborch, como apêndice ao *De Veritate religionis*

⁶ Sobre o tema da identidade religiosa, vejam-se as pp. 180-183 de Yirmiyahu Yovel, *Espinosa e outros hereges*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1993, v. I. Consoante tal autor, ness mesma situação persistiu Espinosa ao longo de toda a sua vida.

⁷ *Exemplar humanæ vitæ*, p. 59. Citamos pela tradução de Epifânio da S. Dias de 1901, *Espelho da vida humana*, reeditada em edição bilíngue em Uriel da Costa, *Três escritos*, Lisboa, Instituto de Alta Cultura-Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1963. Tomamos a liberdade de, sem alterar substancialmente a tradução, optar por algumas variantes vocabulares mais correntes no português brasileiro. É imprescindível também a consulta à tradução anotada de J.-P. Osier, ob. cit.

⁸ Vale notar que *exemplar* traduz, no latim escolástico, o grego *paradeigma*; daí as traduções: exemplo, modelo, espelho.

⁹ Cf. infra, parte II.

Christianæ amica collatio cul erudito judæo, de 1687, portanto quase meio século após a redação e o suicídio de seu autor. Num livro polêmico, em que responde “amistosamente” ao judeu Oróbio de Castro, como indica o título da obra, Limborch crê estar bem servindo à cristandade ao alvejar, num só tiro, dois inimigos.

Seguramente, diversos são os adversários dispersos por todo o universo que se opõem à sua verdade [a de Cristo]; em nossa pátria eles são principalmente de dois tipos: os judeus e os ateus ou deístas [...] Preservar a verdade da religião cristã dos ataques dos dois partidos é o primeiro dever de um cristão.¹⁰

Tal sorte editorial, à qual se acresce a redação latina, gerou dúvidas acerca da autenticidade do *Exemplar* ou da interpolação de trechos apócrifos na obra, principalmente pelo uso que dele fará o proselitismo cristão.¹¹ Evidentemente, temos em conta as incertezas; porém, como foge ao nosso intento discuti-las, haja vista a espinhosidade e largura da tarefa, simplesmente tomamos o texto como sendo de Uriel, o que parece fazer a maior parte dos comentadores.¹² Segundo Limborch, “o texto [...] compreende duas partes: na primeira o autor relata a história trágica de sua vida – nada aí parece pedir observações de nossa parte; a segunda compreende um ataque vivíssimo contra os judeus, em que se lastimava por ter sido gravemente ferido por eles e submetido

a tratamentos indignos. Ora, ele mistura neste ataque argumentos opostos a toda revelação divina, reduzindo de maneira odiosa para alguns toda religião a um erro forjado por fraude humana.”¹³ Deste amálgama sobreveio a força do texto; não é má fórmula que o define como “uma luta pelo reconhecimento”.¹⁴

Uriel da Costa que é um daqueles personagens aos quais não calhariam mal uns versos de Dante:

Per me si va nell'eterno dolore,
Per me si va tra la perduta gente.

A gente de Uriel: sem dúvida, *perduta gente*. Metido na condição paradoxal do *intermezzo* trágico-religioso está o marrano ou cristão-novo:¹⁵ nem judeu, nem cristão; judeu

13 Limborch, loc. cit., p. 171.

14 Trata-se do título do terceiro capítulo de *D'Uriel da Costa à Spinoza*, ob. cit.

15 Marrano, cristão-novo, judeu, judaizante e criptojudeu são designações que se confundem e em cada autor parecem assumir um matiz próprio. A fim de evitar ambiguidades, estabeleçamos as seguintes distinções: *cristão-novo* – todos os descendentes dos judeus convertidos a partir do século XV; *marrano* – cristão-novo mantenedor de uma tradição própria, consciente de pertencer a um grupo definido e que no âmbito familiar mantém algumas práticas religiosas de origem judaica, as quais eram para a Inquisição sinais de criptajudaísmo, mas que para o marrano nem sempre significavam rituais judaicos; *judeu* – aquele que retornou ao judaísmo fora de Portugal e Espanha (observa-se que, se se pode alardear uma consciência marrana dos judeus que aportavam na Holanda, *stricto sensu* não há marranos em Amsterdam, muito menos dentre os que aí nasceram e nunca viveram na península, tal como Espinosa). De modo geral, nessas especificações seguimos as propostas do professor Robert Rowland em sua conferência “A Inquisição e o problema da identidade marrana em Portugal”, proferida no Departamento de História-USP, em 26 de maio de 1995. Para uma visão ampla do problema marrano/cristão-novo/judeu no século XVII, inclusive para determinações diversas das aqui adotadas, além das obras já citadas, ver: I. S. Révah, “Les marranes”, *Revue des études Juives*, terceira série, CXVIII, tomo 1, 1959-60, pp. 3-76; Henry Méchoulan, “Quelques remarques à propos du marranisme: un concept à tout faire”, *Ethnopsychologie*, 33 (1), 1978, pp. 83-100; Jean-Pierre Osier, “Une polémique sur l'identité juive au XVIIème siècle (Faut-il lire Léon de Modène?)” em Léon de Modène, *Le bouclier et la targe*, Paris, Centre d'Études Don Isaac Abravanel, 1980; Antonio

10 Prefácio a *Urielis Acosta Exemplar humanæ vitæ*, anexo do citado *De Veritate religionis*. A apresentação e refutação de Limborch estão em Osier, ob. cit., pp. 167-184.

11 O primeiro a fazer tal uso é o pastor antissemita hamburguês Johannes Müller, em 1644, alertando contra a excessiva liberdade concedida aos judeus e sobre a existência de heterodoxos “saduceus” entre eles; cf. Albiac, ob. cit., pp. 191-192.

12 Salvo engano, I. S. Révah é o único dos estudiosos por nós consultados que é categórico ao afirmar sem delongas: “esta publicação comporta algumas passagens apócrifas, inseridas no *Exemplar* por um antissemita assaz inábil”; cf. Révah, “La religion d'Uriel da Costa”, art. cit., p. 48.

numa sociedade cristã que lhe veda o acesso aos textos sagrados de seu culto, convertido à força que, no seio da família, clandestinamente, mantém ritos mosaicos; ou ainda, crente honesto na verdade cristã, perseguido por seu sangue contaminado em razão da ascendência judaica.¹⁶ Duplicidade, fuga, ambiguidade e dissimulação, tortura e fogueira, interioridade da crença, às vezes dúvida e descrença; estes serão os traços característicos das massas que, expulsas em 1492 da Espanha, convertidas à força em Portugal sob D. Manuel I,¹⁷ acabarão ou nas celas inquisitoriais e nos autos-de-fé ou alcançando a segurança em alguma das poucas comunidades judaicas espalhadas pelo continente, especialmente a de Amsterdã.

Numa família de cristãos-novos, como observado, nasceu Gabriel da Costa. Do pai, Bento da Costa Brandão, ele afirma ter sido um “verdadeiro cristão observantíssimo dos preceitos da honra e grande prezador da honestidade dos

José Saraiva, *Inquisição e cristãos-novos*, Lisboa, Imprensa Universitária/Estampa, 1985; J. Lúcio Azevedo, *História dos cristãos-novos portugueses*, Lisboa, Clássica, 1975; Joaquim Mendes dos Remédios, *Os judeus portugueses de Amsterdam*, Coimbra, F. França Amado Editor, 1911; Yosef Kaplan, *From Christianity to Judaism. The story of Isaac Orobio de Castro*, Oxford, The Littman library of Jewish Civilization, 1989; e os números especiais das revistas *XVIIe Siècle*, n. 183, abril-junho de 1994: “Israel et les nations au XVIIe siècle”; *Cahiers Spinoza*, n. 3, inverno de 1979-1980: “Spinoza et les juifs d’Amsterdam. Marranes et post-Marranes”.

16 Os Estatutos de limpeza de sangue começaram a ser aplicados com valor legal na Espanha no século XV e, mais tarde, também em Portugal. Aos cristãos-novos, mesmo aos insuspeitos, era vedado o acesso a cargos e auxílios públicos, certas posições sociais, o casamento com cristãos-velhos; como ilustração, veja-se o *Exemplar*, em que Uriel relata as dificuldades em abandonar o reino português em virtude das proibições que recaiam sobre os descendentes de judeus. A certa altura, a Inquisição chegou mesmo a condenar pessoas com 1/4 ou 1/8 de sangue judeu (o professor Robert Rowland, na referida palestra, chegou a mencionar um caso de 1/32 de sangue judeu). O problema marrano ganhara então tintura de problema racial e o cristão-novo era perseguido não por seu credo – oficialmente o católico – mas por seu sangue.

17 Cf. Révah, “Les marranes”, art. cit., pp. 31-32.

costumes.”¹⁸ Educado na fé católica romana, Uriel matricular-se-á na Universidade de Coimbra em Cânones, isto é, direito eclesiástico, e por isso muitas vezes será referido como jurista, embora nunca se tenha formado. À época de estudante, despontaram-lhe já as “dúvidas” que o colocariam numa primeira crise espiritual:

Pelo que respeita à religião, padeci na minha vida cousas inacreditáveis. Fui criado, segundo o costume daquele reino, na religião católica, e sendo já rapaz feito, com grande temor da condenação eterna, desejava observar pontualmente todos os preceitos religiosos. Aplicava-me à leitura do Evangelho e de outras obras espirituais, percorria as Sumas dos confessores, e quanto mais me entregava a estes estudos, maiores dificuldades se me alevantavam. Acabei por cair em inextricáveis enleios, em ansiedades e aperturas de coração. Ia-me finando de melancolia e magoa.¹⁹

A trajetória do jovem Uriel inicia-se no ninho em que mais tarde encontrará o desfecho fatal: na *dúvida*. De início, talvez, apenas uma inquietação tênue comum à raça daqueles que os antigos chamavam mortais; o temor da morte, todavia, no jovem portuense assomase a grau incomum à maioria das pessoas. O apego ao viver choca-se com a certeza do fim e com tribulações da existência, produzindo a interrogação abrupta a respeito da vida eterna, dos castigos e recompensas *post mortem*. A certa altura de seus estudos, Gabriel assumiu a tesouraria de uma Colegiada, não obstante, as agruras da consciência intensificarem-se, “*cum uero in Christiana Religione Pontificia quietem non invenissem* (não tendo encontrado repouso na religião católica romana)”²⁰ O jovem debate-se, pergunta-se pelo acordo entre fé e razão, lê atentamente o Antigo Testamento, questiona a complexidade dos códigos e da especulação

18 *Exemplar*, p. 37.

19 Idem, *ibidem*.

20 Idem, p. 39.

cristãos; termina por defrontar-se com passagens contraditórias do texto bíblico e opta pela simplicidade do Antigo Testamento e pela lei mosaica: “acabei por entender, acreditando em Moisés, que devia obedecer à Lei, visto que ele afirmava ter recebido tudo de Deus”.²¹

Não há por que discordamos de Carolina Michaëlis de Vasconcellos quando designa o *Exemplar* como “história de uma consciência”;²² mesmo tendo em conta a perceptível simpatia da estudiosa para com o seu biografado e os cuidados necessários com relação a qualquer texto autobiográfico, a fórmula parece verdadeira. Ao leitor do *Exemplar humanæ vitæ* logo se afigura o vigor dos relatos de conversão, não os sistemáticos e teóricos, tais como o *Discurso do método* ou o *Tratado da emenda do intelecto*, mas aqueles que nos despertam especialmente a comoção. Junto do autor vamos e vimos, paramos e duvidamos na busca de um ponto firme e tranquilizador, ou seja, em busca da certeza íntima. Assim avaliado o texto de Uriel da Costa poderia ser posto ao lado, por exemplo, das *Confissões* de Agostinho: “nada se pode ter como certo para a conduta da vida?”, “... o desejo de saber o que devia considerar como certo”.²³

Uma vez convertido à lei mosaica, Uriel, ainda Gabriel, decide abandonar o reino e consigo leva os familiares: “movido pelo amor fraterno, eu comunicara o que sobre a religião me havia parecido mais consentâneo, embora tivesse dúvidas acerca de alguns pontos e esta comunicação podendo redundar em grande mal para mim.”²⁴ Este passo do *Exemplar* merece ponderação, pois aí surge a figura de sua mãe, Branca da Costa. Embora afirme ter iniciado seus

familiares no judaísmo, pesquisas de I. S. Révah nos arquivos da Inquisição portuguesa revelaram uma tradição marrana no lado materno da família de Uriel, com vários de seus parentes tendo passado pelos cárceres inquisitoriais.²⁵ No caso, a prática judaizante não significava propriamente judaísmo, mas sim a coexistência de uma religiosidade exterior, a católica, e de uma série de ritos, interdições alimentares e atenções dispensadas ao calendário e às festas da religião, o que constituiria um “judaísmo empobrecido”.²⁶ Nos processos inquisitoriais estudados por Révah, dois acusados confessaram ter sido convertidos à fé judaica por Uriel;²⁷ por sua vez, sua irmã, Maria da Costa, que não acompanhara a família rumo a Amsterdã, declarou ter sido iniciada pela mãe, Branca. Além desses, outros nomes maculados pela acusação de criptojudaísmo entrecruzam-se na família do português, inclusive o caso trágico de Guiomar Rodrigues, tia de Branca da Costa, queimada em Coimbra, no auto-de-fé de 1568. Firmado em copiosa documentação, Révah concluiu uma arraigada tradição marrana no ramo materno de Uriel: “nesta família, sobretudo entre as mulheres, o marranismo devia perpetuar-se no estado ‘potencial’ e Gabriel da Costa terá sido o catalisador do criptojudaísmo familiar, quando a morte eliminou o obstáculo que constituía seu pai, o verdadeiro católico Bento da Costa Brandão.”²⁸

Será que o quadro dá conta de explicar de modo plausível a conversão de Uriel, assegurando-lhe um lugar numa tendência

21 Idem, *ibidem*.

22 C. M. Vasconcellos, *ob. cit.*, p. 5.

23 *Confissões*, São Paulo, Paulus, 1984, livro VI, caps. 11 e 5, respectivamente.

24 *Exemplar*, p. 39.

25 Cf. Révah, “La religion d’Uriel da Costa”, *art. cit.*

26 Idem, p. 60.

27 São eles: Leonor de Pina, aprisionada em 1618, parente distante de Branca da Costa; o cunhado Álvaro Gomes Bravo, marido de Maria da Costa, encarcerado no mesmo ano. Cf. Révah, “La religion d’Uriel da Costa”, *art. cit.*, pp. 53-55.

28 Révah, “La religion d’Uriel da Costa”, *art. cit.*, p. 73.

generalizada?²⁹ Dois problemas aparecem e, embora nada intentemos concluir sobre eles (passo abusivo, haja vista a complexidade do tema), não seria de bom alvitre deixar de referi-los. Primeiro, se o *Exemplar*, por um lado, afirma: “meus progenitores, pessoas bem nascidas, descendiam de judeus, que em tempo haviam sido forçados neste reino a abraçar a religião cristã”;³⁰ por outro lado, Uriel é firme ao dizer que “instruiu” os familiares na lei mosaica.³¹ O segundo problema, esse de maior envergadura, é metodológico. Em *Inquisição e cristãos-novos*, António José Saraiva bateu-se com os pesquisadores que se servem dos processos inquisitoriais para a reconstituição do mundo cristão-novo, especialmente Révah. Argumenta Saraiva a artificialidade dos testemunhos e confissões; no “labirinto infernal” que eram os processos da Inquisição havia um único meio de não ser relaxado e entregue ao braço secular, ou seja, dado às chamas: tudo confessar, o real e o forjado, a todos acusar, os cúmplices e os inocentes. A acusação de Maria da Costa contra sua mãe, por exemplo, tem lugar no dia mesmo de sua condenação à fogueira.³² Verdade ou desespero? No entender de Saraiva, Uriel não foi um judaizante, tampouco conhecia algo do

judaísmo; seria tão-somente um espírito cético preocupado com o problema da salvação da alma, por isso pusera-se a estudar a Bíblia, findara por negar o cristianismo e, num judaísmo “imaginário”, buscar uma alternativa; a tradição judaica familiar seria uma fraude. Um cético *tout court*.³³

A metrópole em que a família Costa Brandão aporta é uma cidade excepcional. A República das Províncias Unidas era o contraponto de uma Europa ainda dominada pelas instituições religiosas. Terra florescente, pelo comércio enriquecida, onde reorientavam-se as artes e a tolerância religiosa era instituída; situação ímpar – apesar das idas e vindas políticas – num continente em que ardiam as fogueiras inquisitoriais. A florescência intelectual fazia de Amsterdã ponto de convergência de pensadores e praça em que pululavam incontáveis seitas e grupos religiosos maiores e menores, advogando desde a negação da trindade e o fim da religião institucional até a pena de morte para descrentes. Aí se instalam, desde fins do século XVI, judeus provindos da península ibérica, e, quando da chegada de Uriel, a comunidade sefardita – dividida em três sinagogas – já demonstra grande vigor. Poder econômico, alto nível cultural, imprensa ativa, uma mundivivência própria a pessoas que se haviam dedicado com afinco às artes, ao pensamento e ao comércio e assimilado importantes tópicos da Reforma. O substrato da aventura sefardita, no entanto, é outro: o desafio é possibilitar o retorno ao judaísmo ortodoxo à massa de gente que chegava das “terras de idolatria” e invariavelmente havia esquecido a religião tradicional – quando muito mantinham aquela sorte de culto marrano, judaísmo empobrecido, de que nos fala Révah. Na notória fórmula de um erudito alemão, o marrano é “um católico sem fé e judeu sem conhecimento,

29 Révah ressalta que “a tendência a retornar a uma espécie de judaísmo era bastante comum entre os cristãos-novos do Porto”; cf. “La religion d’Uriel da Costa”, art. cit., p. 73.

30 *Exemplar*, p. 37.

31 Em seu belo estudo, afirma Albiac dando razão a Révah: “Sob o signo da inominada mãe, que [...] foi a verdadeira mantenedora do fogo judaico na família, Gabriel faz sua entrada na Lei de Moisés. Quando crê dirigir, é dirigido”; cf. Albiac, ob. cit., p. 208.

32 “Detida em 19 de setembro de 1618, ela negou durante três anos qualquer relação com o criptojudaísmo. É então condenada a ser relaxada ao braço secular, isto é, queimada. Em 26 de novembro de 1621 a sentença lhe é notificada, e como se fazia com todos os condenados à morte, prenderam-se-lhe as mãos. Na mesma hora ela pediu audiência com os inquisidores e confessou ter sido iniciada no marranismo pela sua mãe, Branca da Costa”; cf. Révah, “La religion d’Uriel da Costa”, art. cit., p. 53.

33 Saraiva, ob. cit., pp. 155-157.

se bem que judeu por vontade própria”;³⁴ a constante da vida judaica à margem do Amstel, por conseguinte, será um esforço doutrinário em que o aprendizado dos ignorantes é capitaneado pelos detentores do judaísmo tradicional: “El medio unico para saber es sujetarse a ser enseñado, es humillarse a recibir doctrina de quien puede comunicarla.”³⁵

Regras rígidas, profusão de livros pedagógicos, rotineira tradução de textos hebraicos para as línguas ibéricas; mão forte sobre os que em Espanha e Portugal eram tidos como judeus e, em Amsterdã, não raro são tomados por católicos. Esta é a receita para fazer renascer a religião judaica, ou, se se preferir, redefinir o judaísmo, recriá-lo *ex nihilo*³⁶ Posto ser esta a regra, amiúde a ortodoxia e o despotismo doutrinário produziram seu reverso: a heterodoxia, sempre camuflada sob as designações de saduceísmo e epicurismo, dúvida e soberba doentias. Embora o personagem mais conhecido dentre os heremizados pela comunidade amsterdamesa evidentemente seja Espinosa, deve-se observar que o caso mais estrondoso foi o de Uriel, inclusive por seu desfecho. Já em 1618 Uriel é declarado herege pelas comunidades judaicas de Hamburgo e Veneza; em 1623, depois de vários entreveros, pertinaz nos questionamentos e sempre ameaçado, ele é enfim heremizado e apartado da comunidade de Amsterdã. Eis o teor do anátoma:

34 Carl Gebhardt, “Le déchirement de la conscience”, extrato da introdução a *Die Schriften des Uriels da Costa* (1922), traduzido por J.-P. Osier nos *Cahiers Spinoza*, n. 3, inverno de 1979-1980, pp. 135-141.

35 Oróbio de Castro, prólogo da *Epistola invectiva*. Parte da obra foi publicada como anexo em I. S. RÉVAH, *Spinoza et le Dr. Juan de Prado*, Paris-Haia, Mouton & C^o, 1959, pp. 86-129.

36 Nesses termos Yosef Kaplan resume a situação a ser enfrentada pelas autoridades comunitárias; cf. Kaplan, “A comunidade portuguesa de Amesterdão no século XVII, entre tradição e mudança” em *Portugueses em Amesterdão: 1600-1680*, Amsterdã, Amsterdams Historisch Museum/De Bataafsche Leeuw, 1988, p. 44.

Os snnores Deputados da nação fazem saber a Vsms. como tenmdo noticia que hera vindo a esta Cidade hũ home que se pôs por nome Uriel Abadot. E que trazia m.^{tas} opinioes erradas, falsas e hereticas cõtra nossa santissima lei pellas quais já em Amburgo e Veneza foi declarado por herege e excomungado e dezejando reduzilo á verdade fizeraõ todas as dilig.^{as} necessarias por vezes cõ toda suavidade e brandura por meo de Hahamin e Velhos de nossa nação, a q ditos snnrs. deputados se acharaõ presentes. E vendo q por pura pertinacia e arrogancia persiste em sua maldade e falsas opinioes ordenaõ cõ os Mahamadot dos ehilot. E cos de ditos hahamim apartalo como homeja enhermado, e maldito da L. del Dio, e que lhe naõ fale pessoa algũa de nenhũa qualidade, nẽ home nẽ molher, nẽ parente nẽ estranho, nẽ entre na casa onde estiver, nẽ lhe dem fauor algũ, nẽ o comuniquem cõ pena de ser comprehendido no mesmo herem e de ser apartado de nossa comunicaçãõ. E a seus Irmaõs por bons resp.^{tos} se concedeu termo de outo dias p.^a apartarem delle. Amsterdam 30 del homer 5383 [30 de Janeiro de 1623].

Samuel Abarvanel, Binhamin Israel, Abraham Curiel, Joseph Abeniacar, Rafael Jesurum, Jacob Franco.

No mesmo ano Uriel prepara uma justificação, o *Exame de tradições fariseas*, a qual, entregue ao impressor, é confiscada pelas autoridades comunitárias.³⁷ Do texto, somente os capítulos XXIII-XXV foram transcritos no *Tratado da imortalidade da alma* de Semuel da Silva, escolhido pelo rabinato para responder a Uriel e à afirmação da mortalidade da alma.³⁸

37 Sobre alguns aspectos da censura na comunidade judaica, ver I. S. Révah, “Les écrivains Manuel de Pina et Miguel de Barrios et la censure de la communaute judeo-portugaise d’Amsterdam”, *Tesoro de los judíos sefardíes*, v. 8, 1965, pp. 74-91.

38 *Tratado/ da/ Imortalidade:/ Da alma/ composto pelo Doutor Semuel da Silva, em/ que também se mostra a ignorância de certo contra-riador de nosso tempo que entre outros muytos erros deu neste delirio de ter para si & publicar que/ a alma de homem acaba juntamen-/te com o corpo// A Amsterdam, Impresso em casa de Paulo Ravesteyn. / Anno da criação do mundo 5383.* O texto dos capítulos XXIII-XXV do *Exame* pode ser consultado em Uriel da Costa, *Três Escritos*; C. M. de Vasconcellos, *Uriel da Costa*; e na tradução francesa anotada de Osier, *D’Uriel da Costa à Spinoza*, ob. cit.

Reformulado, o volume ganha o prelo em 1624 sob o título de *Examem das Tradiçoens phariseas conferidas con a Ley escrita por Vriell Jurista Hebreo cum reposta a hum Semuel da Silva seu falso calumniador*. Por esta publicação Uriel é encarcerado pelo Magistrado holandês, mediante acusação formal das autoridades judaicas, que denunciam o livro como contrário à religião cristã; ao cabo de alguns dias ele é solto, após o pagamento de uma multa, e os exemplares do livro são apreendidos e queimados por ordem do mesmo magistrado.³⁹

Afastado do meio comunitário, Uriel aprofundou-se na meditação e, conta, pôs-se a perguntar-se acerca da lei mosaica e de seu fundamento divino, do seu acordo com a natureza, da sacralidade das Escrituras. O leitor do *Exemplar humane vitæ* acompanha um crescendo que culmina na naquilo que para os contemporâneos do autor merecia o nome de deísmo, ateísmo, saduceísmo ou epicurismo, todos estigmas de idêntico naipe:

Assentei por fim que a Lei de Moisés não era de Deus, mas somente invenção humana, como outras sem conto que têm havido no mundo. É que muitos pontos brigavam com a lei na Natureza, e Deus, autor da Natureza, não podia estar em contradição consigo mesmo, e estar-lo-ia se propusesse aos homens praticarem atos contrários à Natureza, de que se dizia autor.⁴⁰

Infelizmente não tivemos acesso ao texto integral de Samuel da Silva, que consta ter sido reeditado na década passada: *Tratado da Imortalidade da alma*, fixação do texto, prefácio e notas de Pinharanda Gomes, Lisboa, Coleção Pensamento Português, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982.

39 Consoante Henry Méchoulan, “La mort comme enjeu théologique, philosophique et politique à Amsterdam au XVIIe siècle”, *XVIIe siècle*, n. 183, abril-junho de 1994, p. 344, nota 23, o texto completo do primeiro *Exame* foi redescoberto por H. P. Salomon, que o deu à impressão: Uriel da Costa, *Examination of Pharisaic Traditions*, supplemented by Semuel da Silva’s *Treatise on the Immortality of the soul*, Leiden-Nova York-Colônia, Brill, 1993. Infelizmente, não consultamos esta edição.

40 *Exemplar*, p. 45.

Não obstante, alegando a solidão e o desconhecimento da língua holandesa, Uriel reconciliou-se com a Sinagoga e retornou ao seu seio. Logo em seguida, porém, em 1633, em virtude de novas denúncias sobre sua impiedade, é mais uma vez heremizado – não possuímos o texto desse segundo anátema – e fulminado pela turba e pelo rabinato, ao menos nos dizeres de Uriel, segundo quem eles bradavam: “crucificai-o, crucificai-o”.⁴¹ Este novo período de separação durou sete anos; ao fim do qual, espoliado pelos irmãos, velho, doente (conforme a letra do *Exemplar*), Uriel cedeu às pressões da autoridade comunitária (desde 1639 unificada sob o nome de *Talmud Tora*) e concordou com a reconciliação: “Cumprirei tudo quanto me impuserdes”.⁴² Para a suspensão do herem de 33, Uriel teve de submeter-se ao ritual de retratação:

Entrei na Sinagoga, que estava cheia de homens e mulheres, e quando foi tempo, subi ao taburno de madeira que está no meio da Sinagoga para o serviço dos sermões e demais atos do culto; li em voz alta o escrito, redigido por eles, em que eu confessava que merecia morrer mil vezes pelos pecados por mim cometidos [...] e que em satisfação de tais culpas eu queria obedecer ao que me ordenassem e cumprir as penas que me impusessem, prometendo não tornar a cair de futuro em semelhantes iniquidades e malfetorias. Acabada a leitura, desci do taburno e acercou-se de mim o venerando presidente, dizendo-me ao ouvido que fosse para um outro canto da Sinagoga. Assim fiz; então o porteiro ordenou-me que me despisse. Despi-me até à cintura, ateí um lenço à cabeça, descalcei os sapatos e ergui os braços, pondo as mãos em uma espécie de coluna. Chegou-se a mim o porteiro atou-me as mãos à coluna com uma faixa. Depois veio o precentor e, pegando de um couro, deu-me trinta e nove tagantes conforme à prática tradicional – a Lei prescreve que não sejam mais de quarenta, e sendo então varões tão escrupulosos observadores das leis, guardam-se de cair em pecar por excesso.⁴³ Durante a flagelação

41 Idem, p. 47.

42 Idem, p. 51.

43 A lei referida provém do Deuteronomio, 25, 2-3: “Se o

cantava-se um salmo. No fim assentei-me no chão, o grão-rabino – que ridículas que são as cousas do gênero humano! – chegando-se à minha beira, levantou-me a excomunhão; destarte, já me estava aberta a porta do Céu, que antes disto, de valentemente trancada, me impedia de entrar. Depois tornei a vestir-me e fui para entrada da Sinagoga. Prostrei-me no chão, amparando-me o guarda a cabeça. Então todos quantos desciam, passavam por cima de mim. [...] Isto praticavam todos, moços e velhos [...] No fim, quando já não restava mais ninguém, ergui-me, e tendo-me limpado do pó, com a ajuda daquele que estava ao meu lado, voltei para casa.⁴⁴

Nos dias seguintes ao suplício, Uriel da Costa teria redigido o *Exemplar humanæ vitæ*, autobiografia e denúncia dos algozes, e logo na sequência tirado a própria vida com um tiro.

II

DENTRE AS DESCULPAS QUE OS INTELLECTUAIS ENCONTRARAM PARA OS CARRASCOS [...] A MAIS DEPLORÁVEL É A DESCULPA DE QUE O PENSAMENTO DA VÍTIMA, RESPONSÁVEL POR SEU ASSASSINATO, FORA UM ERRO.

ADORNO E HORKHEIMER, **DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO**.

Por vezes somos tocados pela sensação de que Uriel não encontrou leitores. Não produziu um sistema, nem se alinhou aos grandes de seu tempo, nem foi mártir de sua religião; seus escritos não foram difundidos (antes foram confiscados, queimados e serviram ao proselitismo religioso) e a pecha de renegado sem religião ainda o persegue.⁴⁵ Deve-se pesar o fato de que a

culpado merecer açoites, o juiz o fará deitar-se e mandará açoitá-lo em sua presença, com um número de açoites proporcional à sua culpa. Fa-lo-á açoitar quarenta vezes, não mais; não aconteça que, caso seja açoitado mais vezes, a ferida se torne grave e o teu irmão fique aviltado a teus olhos”. Para todas as citações bíblicas, utilizaremos a *Bíblia de Jerusalém*, São Paulo, Paulinas, 1993.

44 *Exemplar*, pp. 51-53.

45 Para que o leitor tenha ideia do estigma que paira sobre a figura de Uriel da Costa, transcrevemos o relato de uma curiosa conversa entre Gabriel Albiac e um ancião sefardita sobre o caso Espinosa, em outubro de 1982, na biblioteca Ets Haim em Amsterdam (cf. Albiac, ob. cit., p. 187): “Recordo ter introduzido em nossa calma conversa o

intensificação dos estudos dedicados ao judaísmo amsterdamês seiscentista e ao fenômeno marrano por vezes tendeu à condenação dos que não teriam compreendido as especificidades dos problemas comunitários, fosse questionando a tradição, fosse afundado-se na heterodoxia, de tal sorte que Uriel seja retratado ora como o monstro terrível da irreligiosidade, ora insensível perturbador e polemista desmedido; certos modernos parecem ser a antístrofe daqueles que horrorizaram Uriel da Costa e refutaram-no através dos séculos. Como então ler Uriel e como resgatar-lhe o itinerário? De que modo avaliar-lhe o pensamento? Há o judaizante de Révah, cujo destino, embora excepcional, ao menos de início esteve alinhado às práticas familiares marranas; o ser aberrante pintado por Limborch, malgrado a compaixão despertada pelo trágico suicídio; o Uriel de Bayle, fruto da inexorabilidade de um caráter pervertido pelas más ideias e que, com o tempo, desembocaria no ateísmo; o do ceticismo mundano de Saraiva, plasmado pela maquinaria inquisitorial e pela mundivivência-*incroyance* de sua época; há a conversão impossível de Osier; o Uriel referido por Voltaire como sujeito que trocou a religião pela filosofia. Outros ainda, como se herdeiros de Semuel da Silva, reduziram o caso e a polêmica em torno de questões como a imortalidade da alma e a sacralidade das Escrituras a uma opção – evidentemente equivocada – pelo saduceísmo, fórmula que tudo reduz a um mero conflito

nome de Uriel da Costa. O rosto e o ar de meu interlocutor mudaram bruscamente. Seu charmoso castelhano (era um dos últimos a conservá-lo, explicara-me, numa sociedade agonizante após o extermínio nazista e a posterior imigração para Israel dos sobreviventes mais jovens) tornou-se duro. ‘É outro caso’, disse-me, ‘Uriel estava louco’.

– Mas o *Exemplar humanæ vitæ* – tratei só de objetar – dá uma imagem tão terrível da comunidade na primeira metade do XVII...

– O *Exemplar humanæ vitæ* – sentenciou secamente – é um apócrifo, uma invenção dos inimigos de Israel.”

interno ao judaísmo e a um confronto de seitas.⁴⁶ Em suma, não faltam perspectivas para todos os gostos. Sobre três delas, gostaríamos de tecer considerações.

LIMBORCH E O EXTRAORDINÁRIO

A refutação do *Exemplar* preparada pelo protestante Philippe von Limborch é conduzida, prioritariamente, pela afirmação da superioridade da moral cristã em relação à lei natural defendida por Uriel. Segundo este, a observação dos sete mandamentos comunicados a Noé, portanto anteriores à lei mosaica e ao pacto da nação israelita com Iaweh, seria suficiente à salvação, uma vez que transmitidos à guisa de lei racional universal.⁴⁷ Ao proclamar a universalidade de

tais princípios e sua suficiência, o judeu Uriel da Costa (não nos esqueçamos de que, mesmo heremizado, permanece um filho de Israel) confronta-se, por um lado, com a eleição do povo hebreu, por outro, com as particularidades de cada religião; este é o campo de batalha em que se move o *Exemplar*. Destarte, Uriel participa do amplo debate iniciado no século XVI, que atravessa o XVII e atinge seu apogeu no XVIII, acerca duma religião natural; inerente a todos os homens, sobrepor-se-ia ela aos particularismos de cada religião e seria capaz de entre todas estabelecer a paz. No caso de Uriel, tais princípios se assentam numa razão nativa que determinaria o que é fundamental em qualquer religião e da qual, portanto, homem nenhum poderia afastar-se sem perder sua condição humana; nela descobriríamos uma norma de conduta

46 A título de curiosidade, vale ressaltar ainda a atoleimada fraseologia de certo proselitismo cristão hodierno: “Se nos fora permitido, à base da Psicologia Moderna recorrer aos *testes* para avaliar o comportamento moral, político e econômico desses homens [os judeus], verificaríamos, sem dúvida, que notória porção deles vive numa angústia profunda e sem serenidade de consciência. Se ainda nos fora dado realizar esses *testes*, encontraríamos, certamente, muitos deles, quer no campo religioso, quer no campo econômico, quer até nas relações político-sociais, que constituiriam a prova evidente da revivescência da mentalidade de Uriel, encarnada no espírito judaico dos nossos dias. Com efeito, a personalidade individual ou coletiva dos judeus (salvo honrosas exceções) mostra bem que neles não existe crença convicta, procedimento estável. Nesta instabilidade vive escondido o tal *demônio* que empurrou Uriel para o judaísmo e depois o não deixou renegar esse judaísmo, quando francamente reconheceu o passo em falso que tinha dado. Não terá nascido daí aquele momento de desespero que o levou ao suicídio? [...] Meditem os judeus, espalhados por todo o mundo, na essência das verdades do cristianismo, pois só elas os poderão libertar da angústia de consciência em que possam viver, proporcionar-lhes tranquilidade espiritual e uma eficaz colaboração humana para a união cristã.” Cf. J. A. Pinto Ferreira, “Uriel da Costa (pensador quinhentista e portuense): redivivo no séc. XX?”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, n. 25, 1969, pp. 341-342.

47 Cf. *Exemplar*, p. 61: “Digo pois, que esta lei é *comum* a todos os homens e neles inatas pelo fato de serem homens. Liga a todos uns aos outros pelos laços de mútuo amor, desconhecendo divisões [...] Tudo quanto há excelente na lei de Moisés ou em qualquer outra, a lei natural encerra-o integralmente na perfeição”. A discussão em torno de um

credo minimum levou à busca de um núcleo de preceitos que seriam universais; o fito era desvelar o que é *essencial* à qualquer crença e o que é *indiferente* e particular a cada religião. A religião de Noé seria uma das alternativas; posição assumida por Uriel e Grotius, dentre outros. Os princípios noaquitas teriam sido comunicados a Noé depois do dilúvio e marcado a aliança entre os homens, todos eles, e Deus: “Eis que estabeleço minha aliança convosco e com os vossos descendentes depois de vós, e com todos os seres animados que estão convosco: aves, animais, todas as feras, tudo o que saiu da arca convosco, todos os animais da terra” (Gênesis, 9, 9-10). De modo geral, os preceitos reduzem-se à afirmação da existência de Deus e da providência, da necessidade de um culto, da recompensa e da punição. Esta universalidade da aliança deve ser confrontada com a particularidade da outra aliança selada no Sinai quando da entrega a Moisés das tábuas da Lei; então fala Deus à “casa de Jacó” e aos “filhos de Israel” e arremata: “vós sereis para mim um reino de sacerdotes e uma nação santa” (Êxodo 19, 3-8). A aliança é particular e assinala a eleição do povo hebreu; de sorte que, argumentam no XVII, tais leis designariam uma particularidade do povo judaico, dizem respeito não a todos os homens (obrigados com Deus apenas pela primeira aliança), mas só aos filhos de Israel (eleitos na segunda aliança). Cf. Jacqueline Lagrée, *La raison ardente. Religion naturelle et raison au XVIIIe siècle*, Paris, Vrin, 1991, pp. 31-33; e a última nota de Espinosa ao capítulo V do *Tratado teológico-político* (Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1988, p. 188): “Os judeus pensam que Deus deu sete mandamentos a Noé, os únicos a que estariam sujeitos todas as nações, mas que teria dado muitos mais ao povo hebreu, a fim de o tornar superior aos outros em beatitude.”

universal, tanto princípio moral como princípio ordenador da vida.

Piedoso cristão, não podia Limborch admitir tais considerações, que forçosamente selariam a sorte de seu credo revelado. “É verdadeiro dizer que uma lei comum a todos os homens é inata: seus primeiros princípios aparecem com evidência própria à sua luz, são deduzidos da razão humana.”⁴⁸ O erro de Uriel, ajuizará Limborch, é querer como desnecessário para a salvação e, pior, como antinatural tudo o que não está englobado nessa lei inata. Com efeito, “Deus não pode ser contrário a si próprio; ora, dar-se-ia tal caso se ele ordenasse por via de revelação o que interdita a lei da natureza ou se interditasse o que ela prescreve”.⁴⁹ Obviamente, o caso é outro. Como argumentar com aquele que não crê na revelação, ou quando muito crê numa revelação de sete princípios universais, jamais numa revelação particularizante, a um só povo ou um grupo de homens?

Alega Limborch que os mandamentos cristãos ajuntam-se à lei natural “a título de virtude extraordinária e verdadeiramente heroica”.⁵⁰ Atos permitidos pela natureza, revides ao agressor, por exemplo, são proibidos pela moral cristã, como figurado pelo lugar-comum do esbofeteado que oferece a outra face. “Sobre este ponto a religião cristã é mais perfeita que a lei de natureza, visto que tal comportamento defeituoso a lei da natureza tolera e aprova como estando de acordo com ela; aquela [a religião cristã] disse se apropria, para condenar severamente como um pecado contrário à caridade, [...] Por conseguinte, não é permitido na religião cristã vingar-se das injustiças”.⁵¹ A argumentação do pastor reformado é clássica;

48 Limborch, loc. cit., p. 172.

49 Idem, ibidem.

50 Idem, p. 174.

51 Idem, ibidem.

para lembrarmos de um antecedente notório, basta mencionar o *Livre-arbítrio* de Agostinho, em que se dá a distinção entre o *poder* matar o agressor e o *dever* de não matá-lo; o homicídio legal, justificado perante a lei humana, é crime perante a corte celeste.⁵² Os termos em questão num e noutro, Limborch e Agostinho, e nisso sem restrição ao âmbito religioso, cristalizam uma moral do dever-ser contraposta ao que o homem é ou tende a ser naturalmente. A fé exige a piedade, o perdão e o amor; posto que a natureza, a vingança. Logo, “a religião que ordena o amor aos inimigos é mais perfeita que a religião da natureza”.⁵³ O cristianismo e seus mandamentos seriam um acréscimo à natureza humana, aperfeiçoando-a, processo obviamente mediado pelo código de remuneração que tem como corolário a “esperança da vida eterna”, âmago da abnegação de todo crente; refreando os impulsos naturais, “obedeceremos a Deus e obteremos por recompensa desta obediência a coroa da vida eterna.”⁵⁴

Grosso modo, tal núcleo básico está presente em grande parte dos credos, e justamente contra ele se bate o *Exemplar*:

Alguém dirá que a lei de Moisés ou a lei do Evangelho contém alguma coisa mais alevantada e perfeita, e vem a ser o amarmos os nossos inimigos, preceito que não se contém na lei natural. Respondo-lhe como acima disse. Se nos apartamos da Natureza e pretendemos descobrir alguma coisa mais levantada, para logo surge a luta, perturba-se o sossego. De que serve ordenarem-se-me impossíveis que eu não tenho forças para cumprir?⁵⁵

Uriel prossegue com a lembrança do passo do *Gênesis* em que, chamado à prova por

52 Cf. Agostinho, *O livre-arbítrio*, São Paulo, Paulus, 1995, pp. 36 e seg.

53 Idem, ibidem.

54 Idem, p. 175.

55 *Exemplar*, pp. 61-63.

Deus, Abraão decide-se pelo sacrifício de seu filho. “Uma lei assim quer uma cousa superior ao que pode ser efetuado por criaturas humanas, e que, se se efetuasse, seria o maior atentado contra a Natureza sendo que a Natureza tem horror a semelhantes atos”.⁵⁶ A altivez propugnada pela lei revelada seria em verdade o afastamento, travestido de aperfeiçoamento, da natureza humana. O mundo das religiões reveladas tal como ideado por Limborch (a terra dos heróis zelosos pelo céu, e que tal praça somente alcançam pela negação de sua própria natureza), a morte do filho pelo pai, não são “virtudes extraordinárias”, antes são a perversão de nossa natureza, bizarras dos que ostentam a sacralidade. É o ponto preciso das objeções de Uriel. O que mais pode resultar ao homem desse processo de rejeição de sua natureza que não a tristeza do espírito? Ao passo que Limborch afirma “a maldade do gênero humano”, a força de sua concupiscência”,⁵⁷ para concluir a precisão duma lei religiosa suprema e transcendente, a imanência do universo de Uriel, avesso aos prêmios pela virtude e crente na ação conforme à razão universal, propugna também um dever-ser, mas aquele instaurado na condição racional humana. Aos que não creem na só lei natural e afirmam a necessidade das penas eternas, o *Exemplar* responde:

Mas conceda-se que é grande a malícia humana [...] procurai então remédios de grande eficácia, que sem maior dano façam desaparecer esta doença de todos os homens em geral, e deixai-vos de papões, que só têm efeito em crianças e tolos. Se, porém, esta enfermidade é incurável no gênero humano, deixai-vos de mentiras e não prometais, à guisa de médicos charlatães, a saúde que não podeis dar. Contentai-vos com estabelecer entre vós leis justas e racionais, premiar os bons, punir devidamente os maus, livrar de violências os que padecem

violências, para que não bradem que neste mundo não se faz justiça e que não há quem salve o fraco das garras do forte. [...] Proceder de modo contrário é proceder contrariamente à natureza humana; e se muitos destes atos se praticam, é porque os homens têm inventado diversas leis opostas à Natureza, e uma pessoa irrita a outra com as suas malfeitorias. Muitos há que andam hipocritamente, fingindo-se por extremos religiosos, e iludem os incautos cobrindo-se com a capa da religião para apanharem os que podem. Semelhante gente pode bem comparar-se ao ratoneiro noturno, que insidiosamente acomete quem está adormecido e não espera por tal.⁵⁸

Nesse caminho racional aposta Uriel; nele a fé na razão e na justiça terrena substituem o fideísmo judaico-cristão, a justiça terrena toma o lugar dos castigos *post mortem*, a universalidade e a autodeterminação desfazem as dissensões e põem a humanidade em seu devido lugar, lugar consoante à sua dignidade.

BYALE E A FILOSOFIA PERIGOSA

Grande referência do pensamento de sua época, o *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle, publicado em 1696, trazia um curioso artigo *Acosta*; todo calcado no texto do *Exemplar humanæ vitæ*, que ganhara o prelo 9 anos antes, o texto de Bayle merece nossa atenção, tanto pelas suas considerações quanto por esse prócere da *Republique des Lettres* ser das figuras mais influentes na opinião do século XVIII. Na esteira das acusações da comunidade judaica, Bayle enxergou em Uriel aquele que “não era nem judeu, nem cristão, nem maometano”,⁵⁹ e não pestanejou em asseverar: “eis um exemplo que favorece os que condenam a liberdade de filosofar sobre as matérias de Religião, pois

⁵⁸ *Exemplar*, p. 67.

⁵⁹ Bayle, verbete “Acosta”, *Dictionnaire historique et critique*, em anexo a *D’Uriel da Costa à Spinoza*, ob. cit., pp. 191-199.

⁵⁶ Idem, p. 63.

⁵⁷ Limborch, loc. cit., p. 178.

argumentam que tal método conduz pouco a pouco ao Ateísmo ou ao Deísmo.”⁶⁰

O esquema de irreligiosidade proposto pelo artigo *Acosta* é marcado pela rigidez das categorizações e pela descrição de *etapas*, bem como pela tenacidade de suas conclusões. O movimento de Uriel seria o seguinte: 1) não aquiescência à fé católica, que não estaria de acordo com a *sua* razão; 2) entrada no judaísmo; 3) crítica das tradições judaicas, rejeição da imortalidade da alma; 4) negação da divindade da lei de Moisés; 5) adesão à religião natural, mais conforme ao divino legislador. “Se ele tivesse vivido ainda seis ou sete anos, talvez negasse a Religião natural, porque sua miserável razão ter-lhe-ia feito encontrar dificuldades na hipótese da providência e do livre-arbítrio do Ser eterno e necessário.”⁶¹ Pobre Uriel, atormentado e sem assento em lugar nenhum! De credo em credo; adesão e rejeição perfilam-se num itinerário atravessado por certo elemento que, embora não expressamente designado por Bayle, estaria no cerne da trajetória do autor do *Exemplar*: a *dúvida*. Descrevendo a situação do português aos 22 anos, Bayle acerta a mão: “eis o estado em que ele se encontrou: ele duvidou (*il douta*).”⁶² A *dúvida* seria o elemento propulsor e promotor dos elos entre uma e outra fase. Uma observação de Jean-Pierre Osier sobre a prodigalidade da adjetivação possessiva de Bayle ao se referir a Uriel é sintomática: “sua razão (*sa raison*)”, “suas luzes (*ses lumières*)”;⁶³ o recurso a tal caracterização de entendimento e razão como absolutamente individuais serve ao confronto, destrói a argumentação do *Exemplar*, que intenta justamente alicerçar-se numa razão universal. À particularização, pois, cabe a demonstração da

excepcionalidade do caso de Uriel, atribuindo-o a uma inteligência perturbada, individualista e embriagada pela dúvida pertinaz.

Deixemos Bayle por um instante e façamos um pequeno excursão.

Ao longo da leitura dos vários textos disponíveis que de uma forma ou outra ligam-se à comunidade judaica de Amsterdã, o que mais nos impressiona é a cristalização de dois campos opostos. O primeiro, formado pelas idéias de soberba, dúvida, futilidade, saber idólatra, contaminação; o segundo, por certeza, disposição para aprender, obediência, esperança. Da oposição entre esses grupos, porém, é a dúvida que sobressai; explicitamente, e aliás com frequência espantosa, ou camuflada sob outras expressões: nos “ataques frívolos”, nas várias formulações dos herens, etc.

Num trecho do terceiro discurso de sua *Epistola invectiva*, Oróbio de Castro esboça um quadro classificatório interessantíssimo. Ele, um dos principais intelectuais da comunidade, divide “en tres clases los sequaces de la impiedad, opugnadores de la virtud, amigos de su propio entender”:

Los primeros y de peor calidad son los infandos Atheistas que osaron negar la Sagrada Escritura, aunque mas se excusen con confessar la Primera Causa; Los segundos son Isrraelitas, creen en Dios, assienten al Sagrado Texto, y abominan la explicacion que el mesmo Dios, con summa providencia, concedió a la Ley; [...] resta la tercera en que se constituyen los que son verdadeiros observantes de la Ley de Moseh, que creen no solo lo Escrito, sino tambien la Sagrada Tradicion o Ley Mental que recibieron y observaron nuestros mayores, mas descaecen miserablemente en la observancia de los sagrados preceptos, juzgando la mayor imperfeccion por excusable, teniendo las persuaciones precaucionam de la prevaricacion por inutiles. Y passa a mas la confianza propia, que osan calumniar los medios que para este fin inventó la piedad y la sabiduria de nuestros Doctores, no solo como

60 Bayle, loc. cit., p. 194.

61 Idem, p. 198.

62 Idem, p. 192.

63 Cf. Osier, ob. cit., p. 20.

superfluos, mas por contrarios a lo escrito en la Ley; y creen que se deroga el divino precepto de no quitar ni añadir a sus decretos con la providencia de los llamados bien propiamente “Vallados”, pareciendoles que se multiplican las ordenanzas y se acrecientan los estatutos contra la voluntad de Dios, haciendo obligatorio en el fuero interior lo que nació de la disposicion humana.⁶⁴

A escala gradativa de Oróbio refere-se a um só elemento, sentimento pernicioso: a dúvida. Esta determina a gradação e a mobilidade entre os três estágios. Um grupo de ateus convictos, um segundo crente em Deus e na Sagrada Escritura mas que nega a lei oral, um último grupo de crentes que consideram Deus, as Escritura, a lei oral, mas que pouco a pouco começam a questionar esta última. Neste grupo já está alojada a perigosa semente da descrença, sempre alimentada pelos desmandos ocasionais dos Doutores da Lei, os rabinos e, com mais propriedade no dizer, dos que detinham o poder na comunidade amsterdamesa, os *parnassim* do *Mahamad*. E o mais curioso nessa gradação é a possibilidade daquilo que o texto denomina “infelice viagem”, ou seja, o salto do ínfimo questionar à mais alta certeza ateia, sempre carregando no bojo a semente da dúvida.

Ora, o *il douta* do artigo de Bayle n^oao deixa de ser idêntico ao *philosopho medico que dudava*, fórmula com que Oróbio refere-se ao herético Juan de Prado. Alguns anos separam as formulações e, sobretudo, a incrível distância entre um intelectual judeu guardião da ortodoxia e o avatar da Europa culta, às vezes tido por iluminista *avant la lettre*, contribuinte do pensamento do XVIII.⁶⁵ *Sa raison/ses lumières/*

amigo de su propio entender... dúvida. Decerto Uriel duvidava, e a dúvida acompanhou-o por todo o itinerário; o problema é a junção entre dúvida e fidelidade a si mesmo, soberba, individualismo continuamente levada a cabo. Esta armação é que precisa ser desmontada.

Outro passo da argumentação de Bayle também pode ser compreendido a partir do mesmo Oróbio de Castro. Onde situar a dúvida? Se o judeu ajuntava filosofia e dúvida, Bayle, por seu turno, não faz diferente: “Quem quer que seja, não há ninguém que, servindo-se da razão, não tenha necessidade da assistência de Deus, pois, sem isso, ela é um guia que se desencaminha: e se pode comparar a Filosofia à poeira corrosiva [...] a Filosofia refuta de início os erros, mas, se se não a detém aí, ela ataca as verdades.”⁶⁶

Como a maioria dos adversários de Uriel da Costa, Pierre Bayle é presa dum fideísmo atroz: a filosofia termina onde encontra verdades incontestes; insistir na investigação é incorrer na monstruosidade; deter-se é filosofar. O caso de Uriel seria só um produto desse processo destrutivo, ou, como Oróbio dizia, “infelice viagem”. À filosofia o limite é a fé, uma *regula fidei*, e por isso mesmo, diz o artigo *Acosta*, estamos perante um trajeto que dá motivo suficiente para aventar-se o controle da atividade filosofante. Seu espírito irrequieto e imbuído de dúvida já negara Cristo e Moisés, humanizara o texto bíblico; deixemo-lo por sua própria conta e o estrago será maior. Bayle apregoa, tal qual o sacerdote kantiano: “não raciocineis, mas crede”;⁶⁷ em praça oposta estão Uriel e o

64 Oróbio de Castro, loc. cit., pp. 126-127.

65 “Tendo consagrado sua vida ao estudo e suas forças a luta pela tolerância e pela liberdade de consciência, que ele não para de defender – o que faz ver nele já um homem do século XVIII”; Françoise Charles-Daubert e Pierre-François Moreau, “Biographie de Pierre Bayle” em Pierre Bayle, *Écrits sur Spinoza*, Paris, Berg International, 1983.

66 Bayle, loc. cit., p. 198. O leitor deve notar a semelhança deste trecho de Bayle com fragmento 259 dos *Pensamentos* de Pascal (São Paulo, Nova Cultural, 1998): “há os que não podem deixar, assim, de pensar e pensar tanto mais quanto lho proíbem. Esses desfazem-se das falsas religiões, e até da verdadeira, se não encontram razões sólidas”.

67 Immanuel Kant, “Resposta à pergunta: que é esclarecimento” em Kant, *Textos seletos*, Petrópolis, Vozes, 1985, p. 104.

Exemplar: “tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento”.⁶⁸

OSIER E O RESSO DA COMUNIDADE

O primeiro capítulo do estudo de Jean-Pierre Osier esforça-se, desde a abertura, em contrapor-se ao esquema de Pierre Bayle, o qual vai dar lugar a outro, o da “impossível conversão” ou “conversão única”. Vejamos:

Em Uriel a desilusão e a conversão fazem-se também, por assim dizer, instantaneamente: não descobre ele, tão logo circuncidado, mais exatamente “alguns dias depois”, que o judaísmo amsterdamês não responde ao que esperava? A questão que se coloca, infinitamente mais admirável, ainda que desprovida do elemento maravilhoso, parece antes ser esta: à ideia de uma sucessão de conversões não será preciso substituir *uma conversão única* que comandaria todas as outras, as quais não seriam senão manifestação confirmada daquela? [...] Não se pode considerar, com efeito, que tudo se passa como se Uriel confrontasse uma sorte de escolha fundamental, feita de uma vez por todas e correspondendo a certos valores éticos bastante simples (sobretudo o amor ao próximo) com diversas realidades produzidas pelas instituições religiosas, no caso a Igreja romana e a Sinagoga?⁶⁹

Recém-chegado a Amsterdã, de fato, ao que tudo indica logo Uriel desencantou-se com a comunidade judaica. Na letra do *Exemplar*, “ao cabo de alguns dias tinha-me a experiência mostrado que os costumes e ordenações (*mores et ordinationes*) dos judeus estavam longe de casar-se com os preceitos de Moisés. Ora se cumpria observar a Lei com pureza, segundo ela própria requer, mal andaram os chamados Doutores dos judeus com tantas invenções que de todo o ponto destoam da Lei. Assim que não pude acabar comigo que me contivesse, antes entendi que faria coisa do agrado de Deus, se defendesse a Lei com isenção.”⁷⁰

68 Kant, art. cit., p. 100.

69 Osier, ob. cit., p. 22.

70 *Exemplar*, p. 41.

Da desilusão imediata teria provindo o germe que gradativamente plasmou o *Exame das tradições phariseas*, no qual a lei escrita, interpretada *ipsis litteris*, é confrontada à realidade comunitária e à lei oral, isto é, a tradição interpretativa dos primeiros textos sagrados, que no judaísmo determinam a vida social e religiosa. O que Osier denomina em 1983, ano da edição de *D’Uriel da Costa à Spinoza*, conversão única é o mesmo que três anos antes, em 1980, chamara de “judaísmo individualista”;⁷¹ em passagens de seu livro as palavras *honor* e *hidalgua* ganham especial relevo e Uriel é dito homem “de identidade e fidelidade a si mesmo”.⁷² Talvez esse apego exagerado ao próprio eu demonstre que, na verdade, Uriel pouco se importava com a comunidade e seus problemas maiores (os quais certamente não podem ser diminuídos); igualmente, desconheceria ele as funções da lei oral e da tradição interpretativa, encarregada de fazer com que a “cada opinião nova, em função das circunstâncias, o sentido do versículo recomece”.⁷³ A lei oral é a maneira de manter viva e adaptável à história um núcleo básico de textos sagrados, relidos a cada geração; Uriel não sabia disso e intentara a cristalização dum judaísmo mosaico em pleno XVII; de modo tal que as acusações de saduceísmo, provindas do rabinato, traduziriam “de maneira hostil um desconhecimento, por Uriel, de uma das especificidades da tradição judaica tanto como uma certa simplicidade, quase simplista, em matéria de hermenêutica.”⁷⁴

71 Cf. Osier, “Um aspect du judaïsme individualiste d’Uriel da Costa”, *Cahiers Spinoza*, n. 3, inverno de 1979-1980, pp. 101-110.

72 Osier, ob. cit., p. 24.

73 Idem, p. 49.

74 Idem, p. 54. Para uma introdução aos problemas da lei oral, ver Maurice Ruben Hayoun, *La littérature rabbinique*, Paris, PUF 1990.

Tais considerações são ponderáveis. No entanto, aceitando-as sem mais corremos o risco de tão-somente fazer repercutir as acusações da comunidade e, pior, calar os textos de Uriel. Lançar a pecha de judeu individualista, *hidalgo*, desenraizar uma “fidelidade a si mesmo” é não ir muito além da letra dos documentos comunitários que a todo contendor qualificavam de pertinaz “amigo de su propio entender”, atribuindo descontentamentos e polêmicas à falta de humildade, à soberba e ao orgulho. É necessário observar que de soberbo para *hidalgo*, de “amigo de su propio entender” a individualista, fica à impressão de que os argumentos somente assumiram uma forma diversa, quiçá científica. A pertinácia denunciada pelo herem cedeu lugar ao “ato irreduzível de uma liberdade afetada.”⁷⁵

Porventura até fosse verdade dizer do português que não dos maiores conhecedores da tradição judaica; entretanto, tal desconhecimento não pode implicar em plena justificação da lei oral, combatida por ele, nem em irrelevar o espírito de suas críticas. Todo pelo contrário, convém acentuar o *mores et ordinationes* que Uriel diz terem-no espantado e a isso acrescentar a constatação do *Exemplar*, já mencionada: “muitos há que andam hipocritamente, fingindo-se por extremo religiosos, e iludem os incautos.” Ele apercebe-se da função cumprida pela lei oral como instrumento de dominação: em certo momento histórico dela se apossara um grupo e por ela institucionalizara a vida duma comunidade; no caso amsterdamês, esse grupo pode ser identificado ao círculo do *Mahamad*. O sistema de *reeducação* é um exemplo disso e a *Epistola invectiva* de Oróbio de Castro é um dos muitos documentos que se pode referir como fruto desse processo que na subserviência punha a maior parte dos que, fugindo da Inquisição,

75 Idem, p. 23.

aportavam em Amsterdã em busca de abrigo. O cárcere inquisitorial ou a pedagogia do rabinato: a última escolha, obviamente, era a mais comum.

Ademais, é preciso dizer que Uriel não estava “na situação desconfortável de quem está contra todos”,⁷⁶ nem seu entrevero com o rabinato podem ser qualificados de “mal-entendido”.⁷⁷ Não estava só porque no próprio meio judaico já houvera problemas de divisão interna; em 1618, por exemplo, a criação da terceira sinagoga de Amsterdã resultara de um conflito em torno das tradições alimentares e, na década de 30, outra controvérsia dividira a comunidade opondo partidários e adversários da tese da eternidade dos castigos, colocando na ordem do dia a discussão sobre o uso dos textos cabalísticos.⁷⁸ Do mesmo modo, Uriel também não estava só porque seus temas estão no seio da discussão sobre a religião natural e os abusos da religião revelada, os mesmos que terão enorme ressonância no XVIII francês.

Em certos momentos o polemista Uriel serve-se de esquemas cristãos para demonstrar suas teses, como apregoa Osier? “Este recurso [acusar de farisaica a comunidade que ele imaginara judaica] é de fato um retorno a um esquema cristão. Não que [...] Uriel volte a ser o apologista do cristianismo, mas ele retorna por sua conta à riquíssima panóplia das acusações sustentadas pelos Pais e Doutores da Igreja no que concerne à falsificação ou manipulação dos textos pelos fariseus”.⁷⁹ Tal despraçamento – incapacidade de discernimento? – não seria

76 Idem, p. 54.

77 Idem, p. 55.

78 Cf. M. Kayserling, “Un conflit dans la communauté hispano-portugaise d’Amsterdam – ses conséquences”, *Revue des études Juives*, n. 43, 1901, pp. 275-276; Alexander Altmann, “Eternity of punishment: a theological controversy within the Amsterdam rabbinate in the thirties of the seventeenth century”, *American Academy for Jewish Research Proceedings*, Nova York, XL, 1972-1973, pp.1-88.

79 Osier, ob. cit., p. 54.

todavia motivo para absolvermos os chefes comunitários que condenaram Uriel da Costa. A confusa mistura de elementos cristãos e judaicos não era rara e encontramos-la abundantemente, por exemplo, num texto como *La certeza del camino*, do ortodoxo Abraham Pereyra, em que páginas inteiras de tratadistas cristãos espanhóis –antisemitas inclusive – são utilizados exaustivamente, e até mesmo as formas de tratamento judaicas dão lugar às da Bíblia cristã.⁸⁰ Gerações de marranos promoveram o sincretismo, mas este não era atacado quando, como no caso de Pereyra, servia aos interesses do *Mahamad* e à pedagogia do terror-esperança por ele levada a cabo. No fundo, em meio a esquemas cristãos e judaicos, a verdadeira questão parece ser a do poder e da obediência, jamais o aventado “fetichismo da lei escrita”.⁸¹

Move Uriel, ao menos no *Exame das tradições phariseas*, o abrupto confronto entre a lei escrita e a realidade do judaísmo amsterdamês. O texto é preservado, bem como sua verdade revelada, e condenados os maus intérpretes que dele se apropriaram; de algum modo, pois, Osier está correto ao afirmar que o “fideísmo guarda então todos os seus direitos”.⁸² Entretanto, no *Exemplar humanæ vitæ* o texto bíblico surge nada mais que obra de mãos humanas – e por isso mesmo o fundamento moral é posto na razão e nos simplíssimos sete preceitos noaquitas, universais e livres das particularidades de cada seita. Assim, afirmar que o portuense “ignora a filosofia ou a recusa em razão de sua permanência no interior de uma esfera de crença jamais confrontada com seu outro, o conhecimento científico”,⁸³ é um

80 Cf. Henry Méchoulan, *Hispanidad y Judaísmo en tiempos de Espinoza*, edición de *La certeza del camino* de Abraham Pereyra, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1987.

81 Osier, ob. cit., p. 55.

82 Idem, p. 43.

83 Idem, p. 89.

tanto estranho, tanto mais se dessa maneira ele é inteiramente desqualificado como pensador. Aqui, ao contrário do que encontramos em Bayle, é por contentar-se com uma crença que se torna impossível a Uriel o filosofar.⁸⁴

URIEL E A FILOSOFIA

Seria Uriel da Costa um filósofo? É tarefa difícil descobrir nele uma “filosofia moral”, como quer Carolina M. Vasconcellos; seus textos não são atravessados pelas fórmulas da filosofia escolástica ou as do grande racionalismo seiscentista. Se confinarmos a filosofia a tais formatos, Uriel não é filósofo; falta-lhe a cientificidade, recusada por Osier, e também a profundidade especulativa. Uriel não é pensador de sistemas metafísicos nem pesquisador da filosofia da natureza; mesmo sua interpretação bíblica seria pobre se comparada àquela lograda pelo *Tratado teológico-político* de Espinosa. Talvez questione o leitor: então, por que filósofo? Não tratamos, quando muito, de um personagem de puro interesse histórico? Ora, para negarmos o *status* filosófico ao pensamento de Uriel, teríamos de bem definir o que é designado pelo adjetivo; somente assim poderíamos com certeza nomear o filósofo e o não-filósofo e ir além da mera atribuição tradicional. Na ausência de definições tão estritas, não nos parece abusivo designar Uriel como filósofo e sua filosofia como portadora dum antifideísmo corajoso. Se no *Exame* o português parecer ter mantido a fé inquebrantável na verdade bíblica, por ela guiando a argumentação, no *Exemplar* a razão universal ganhou lugar e o pensamento desfez os laços que o prendiam à autoridade transcendente e à ilusão.

Por que ler os textos de um judeu português suicida? Ainda mais, por que o nomear filósofo? Talvez possamos justificar nosso ponto de vista

84 Idem, *ibidem*.

apelando ao belo estudo de Jacqueline Lagrée. Em *La raison ardente*, a estudiosa propõe-se a estudar homens cultivados que não formaram sistemas filosóficos mas discutiram questões vivas de sua época. Fossem ou não científicos ou filosóficos seus textos, no XVII homens escreveram sobre coisas que interessavam a outros homens; eram médicos, políticos, etc., mas foi como filósofos que intervieram nas questões mais relevantes de sua época e, uns mais, outros menos, influíram na opinião pública do tempo lançando as bases de sustentação do século vindouro.

Mais de um século antes do evento que se chamou o pensamento das Luzes, podemos constatar a entrada em cena dos laicos no campo teológico-filosófico. Isto corresponde sem dúvida a um efeito da Reforma protestante, mas a extravasa largamente; além do que responde a uma lição do humanismo do Renascimento, que difundiu amplamente os grandes textos da cultura antiga para oferecer a cada um as chaves de uma reflexão pessoal e não dispensou ninguém do cuidado filosófico consigo, do cuidado de pensar, e, mais particularmente, de pensar sua vida. Esta última exigência é eminentemente uma exigência filosófica, é aquela também que permite ao homem viver verdadeiramente, cumprir sua natureza de homem, como se sabe desde Sócrates ou Aristóteles.⁷⁸⁵

Dentre esses homens pomos Uriel. Nesse sentido específico, ele é um filósofo e merece, como tal, ser lido.

PÓS-ESCRITO

Este artigo foi originalmente publicado em 1996 na revista *Dissenso*, organizada por um grupo de estudantes de filosofia da USP. Naquela oportunidade, trazia em rodapé a seguinte apresentação:

Este texto é parte de uma pesquisa mais ampla acerca da comunidade judaica de Amsterdã e seus aspectos políticos, religiosos e culturais; as notas de trabalho ganharam a forma de

artigo porque aos poucos franquearam seus limites originais e já não mais cabiam num rodapé. O leitor não deve perder de vista tais observações, de modo que seja compreensivo com as lacunas (inicialmente os temas aqui tratados pressupunham a descrição do universo judaico amsterdamês do XVII) e mesmo as digressões (tenha-se em conta que não intentam mais que sanar aquelas primeiras deficiências). Toda a primeira parte do texto cabe na última categoria, a das digressões, meramente documental mas imprescindível para a maioria dos leitores, desconhecedores do judaísmo seiscentista e, principalmente, da figura de Uriel da Costa; segue, pois, esta parte, a título de apresentação sumária; por isso mesmo dei-me a liberdade de citar abundantemente.

A referida investigação foi levada a cabo entre os anos de 1994 e 1996, na maior parte do tempo no âmbito do programa de iniciação científica do Departamento de Filosofia da FFLCH-USP e com o apoio de uma bolsa do CNPq. Como sói ocorrer em tais circunstâncias, a partir das leituras muito foi produzido para consumo interno (apontamentos, fichamentos, relatórios, etc.) e com os anos ganharam o seu devido lugar em gavetas; uma ou outra coisa, porém, foi aos poucos ganhando uma forma mais elaborada, transformando-se verdadeiramente em textos (ou com vistas à publicação ou para serem apresentados sob a forma de seminários e comunicações). É este último grupo de trabalhos que, a certa altura, pareceu-nos valer a pena oferecê-lo em parte aos leitores, já que à exceção do artigo sobre Uriel todo o restante permaneceu inédito. A distância temporal faz que aqueles textos revelem, com desagradável frequência, a sua condição de materiais de estudo; ainda assim, pensamos que possam ser de alguma utilidade, por abordar assuntos que não são tão correntes nos estudos espinosanos brasileiros e nem que seja apenas pelas citações de documentos, pelos resumos de teses, pelas hipóteses aqui e ali ventiladas. Ao leitor caberá decidir. A nós

85 Jacqueline Lagrée, ob. cit., pp. 11-12.

resta apenas pedir sua benevolência por certos trejeitos juvenis que não quisemos amputar dos textos (e nem teríamos paciência para tal); igualmente, para o fato de que, de modo geral, eles preservam seu formato primeiro e quase nunca houve correções ou atualização bibliográfica, as exceções ficando por conta da necessária revisão e do uso de algumas traduções à época inexistentes.

O plano de publicação envolve cinco trabalhos:

- 1) A tradução de um artigo de Henri Méchoulan, aparecida no último número da revista *Conatus*. Ainda que as teses desse estudioso não sejam consensuais, o estudo interessa pela análise ampla dos meandros do instrumento legal particular, o herem, que se abateu sobre o jovem Espinosa;
- 2) O texto sobre Uriel da Costa e o *Exemplar humanæ vitæ* ora apresentado e com relação ao qual insistimos que o leitor reporte-se às linhas que virão mais abaixo;
- 3) Uma apresentação sumária da formação e funcionamento da Inquisição moderna, especialmente a ibérica, inicialmente esboçada como um livrinho paradidático;
- 4) Uma análise do problema da ruptura espinosana com a comunidade judaica, a partir sobretudo dos clássicos trabalhos de I. S. Révah e buscando pôr em xeque a imagem, difundida a partir de Y. Yovel, de um “marrana da razão”;
- 5) Por fim, um texto que aparentemente foge ao núcleo inicial de preocupações, mas que se justifica aqui incluir-se na medida em que aborda desdobramentos da imagem de Espinosa cujos fundamentos (se é que precisa existir fundamentos para uma imagem) formam-se a partir do herem de 1657 e por isso nos interessaram. Tendo em conta as imagens de ateu de sistema e ateu virtuoso, devidas sobretudo a Pierre Bayle, trata-se de algumas considerações acerca das proximidades e distâncias entre

Espinosa e Diderot (e por extensão alguns outros nomes das ditas Luzes).

Estes três últimos itens aparecerão em edições sucessivas da revista *Conatus*.



Ao cogitar publicar textos tão antigos prontamente afastamos a tentação de atualizá-los ou corrigi-los, como dito há pouco. Não obstante, no caso específico deste trabalho sobre Uriel da Costa, ser-nos-ia impossível calar inteiramente os ganhos que a interpretação dacostiana conheceu nas duas últimas décadas. Com efeito, são de primeira ordem e mudam substancialmente o objeto principal de nosso estudo, ou seja, o *Exemplar humanæ vitæ*, na medida em que vêm corroborar a antiga desconfiança de que o texto do opúsculo não é da própria lavra de Uriel.

O título chave para tal ponderação é o importantíssimo estudo de Omero Proietti sobre o *Exemplar* publicado em 2005.⁸⁶ Com a erudição e rigor habituais nos seus trabalhos, o italiano nos fornece um amplo balanço da problemática que cerca o *Exemplar*: apresentação do problema, investigação da trajetória de Uriel, avaliação de seus escritos e da história editorial deles, importantes ponderações acerca das conexões entre Uriel e Espinosa. O dado que permite ao autor inovar decisivamente na discussão foi a descoberta, ao início da década de 90, de um texto de Uriel até então perdido, o *Exame das tradições phariseas* – “talvez a obra mais censurada da história humana”.⁸⁷ O texto perdera-se já na primeira metade do século XVII e dele não se conheciam senão os três capítulos incluídos no *Tratado da immortalidade da alma* de Semuel da Silva publicado em 1623. Só em 1990 o erudito H. P. Salomon anunciou ter encontrado

⁸⁶ Omero Proietti, *Uriel da Costa e l'“Exemplar humanæ vitæ”*, Macerata, Quodlibet, 2005.

⁸⁷ Idem, p. 38.

na Biblioteca real de Copenhague um exemplar do *Exame*, e três anos depois o deu a lume em: *Examination of Pharisaic traditions / Exame das tradições phariseas*, facsimile of the unique copy in the Royal Library of Copenhagen, supplemented by Samuel da Silva's *Treatise of the Immortality of the Soul*, translation, notes and introduction by H.P. Salomon and I. S. D. Sassoon, Leiden, Brill, 1993. Nós mesmos, quando da aparição deste artigo, trazíamos ao leitor essa informação, alertando porém não termos podido consultar a referida edição (ver aqui a nota 39). O caso é que, a partir da redescoberta de uma obra de Uriel cuja autoria é indiscutível, conforme argumenta Proietti, toda uma reviravolta faz-se inevitável. É o que ele realiza em seu livro. Tomando o *Exame das tradições phariseas* como ponto arquimédico, põe-se a reavaliar todo o *cópus* dacostiano e especialmente a questão da autenticidade do *Exemplar*; é ainda o que lhe permite retomar com novas armas o nexu Uriel-Espinosa e avançar afirmações e hipóteses de grande valor para a interpretação espinosana. Tendo em mãos o *Exame* completo, por exemplo, pode afirmar que “Espinosa conhecia o caso Uriel da Costa, e que a sua batalha foi também uma valorização da ‘herança’ dacostiana”.⁸⁸ De fato, sob muitos aspectos, o *Exame* revela um autor que com uma presteza que não se imaginava sabe servir-se de Flávio Josefo e trabalhar com rigor histórico e filológico, ao mesmo tempo em que enfrenta teses polêmicas e empenha-se em refutar o livro de Daniel, opondo-se assim a toda forma de messianismo. Em suma, um autor bem mais profundo e radical que o pretensu narrador *Exemplar*; ao contrário, note-se bem, do que sugeria parte esmagadora da bibliografia sobre que nos apoiamos ao redigir nosso artigo.

Bem, não é nosso propósito elaborar aqui

⁸⁸ Idem, p. 24.

uma resenha completa do estudo de Omero Proietti. Desejamos apenas, por honestidade intelectual, admitir que a nosso ver essa obra vem enfim confirmar a inautenticidade do *Exemplar*. É até possível que Uriel tenha em algum momento redigido um texto de intenções semelhantes, mas seguro é que não o conhecemos e que o que conhecemos (texto de que Proietti oferece uma acuradíssima edição crítica) não provém das mãos de Uriel, ao menos não tal qual. A conclusão funda-se numa série de argumentos mobilizados. Um primeiro refere-se em geral à própria existência de um original latino. Uriel sempre escrevera em português, por que num momento de extrema intensidade (à beira do suicídio ou desejoso de vingança) iria buscar outra língua? Ademais, por que tal latim apresenta torneios tão semelhantes aos do pastor Philippe van Limborch, quem primeiro o deu à luz? Outras razões ainda, bem mais fortes, concernem diretamente ao conteúdo do opúsculo e, resumidamente, são as seguintes:

1. Entre 1640 e 1643 circula um texto que se declara a “verdadeira” autobiografia de Gabriel/Uriel da Costa. Já em 1643, há duas cópias, independentes e divergentes, particularmente neste ponto: uma afirma o texto redigido quando o autor está prestes a suicidar-se; a outra nega a lei natural, invocada no próprio *Exemplar*, e clama por vingança contra seus agressores.

2. O autor do *Exemplar* é bem informado: conhece detalhes da vida de Uriel, utiliza o *Tratado da immortalidade da alma* de Samuel da Silva, cita o *Exame*; contudo ignora pormenores fundamentais que são hoje demonstráveis por meio de documentos, principalmente o período de residência de Uriel em Hamburgo antes de aportar em Amsterdã.

3. Os silêncios, lacunas, escamoteios do *Exemplar* não podem ser atribuídos à sensibilidade e à

dissimulação costumeiramente atribuídas aos marranos; o autor não está na Espanha nem em Portugal, além do que, pelo contrário, o próprio autor declara escrever numa “cidade livre”, Amsterdã.

4. O texto é composto por uma “trama de criptocitações neotestamentárias (da *Versio sixto-clementina*)”, que forçadamente tenta assimilar o personagem Uriel à figura de Cristo: perseguido, chicoteado, quase crucificado.

5. A figura do fariseu no *Exame* é tomada a Flávio Josefo e em nada coincide com o fariseu tal como pintado no *Exemplar*.

6. A finalidade do *Exemplar* não é narrar a vida de Uriel, mas conseguir que se retirem das comunidades hebraicas qualquer tipo de jurisdição penal.

Todos esses argumentos são exaustivamente tratados no capítulo III do livro de Proietti, ao lado de uma gama enorme de informações sobre todos os outros aspectos relevantes da vida de Uriel da Costa. Aqui, vale reiterar, os apresentamos apenas em forma resumida a fim de informar minimamente o leitor acerca do estatuto atual do *Exemplar humanæ vitæ*.

Explanado isso, resta dirigirmo-nos a uma questão que deve imediatamente sobrevir ao leitor: por que ainda assim republicar o nosso estudo de 1996? Não fica ele flagrantemente “ultrapassado”, uma vez que seu objeto principal é agora dado como não sendo de Uriel? Três razões nos movem a pensar que o texto ainda vale algo e, portanto, merece a republicação. Primeiramente, cumpre ter em mente algumas palavras de Proietti: o *Exemplar*, por sua história e recepção, assemelha-se a uma “narrativa das heroicas travessias do livre pensamento”.⁸⁹ Proveniente ou não das mãos do Uriel, é certo

que o texto assumiu ao longo do tempo uma função que não se reduzia apenas às tribulações de seu pretenso autor; é um documento que, seja de quem for, remete a um problema fundamental da história do pensamento e que merece atenta consideração. Em segundo lugar, o texto foi recebido por séculos como sendo de Uriel e todos os autores de que tratamos realmente davam o texto como tal, inclusive Jean-Pierre Osier adentrados os anos 80; quer dizer, na medida em que o que mais nos interessou foi analisar um pouco da recepção do *Exemplar*, parece-nos que tal recepção é um fato que não se transforma significativamente pela comprovação hodierna da inautenticidade do texto. Por fim, ainda que as razões anteriores não convençam, cremos que o estudo possa valer ao menos pelas informações que oferece ao leitor acerca de alguns aspectos da história da comunidade judaica de Amsterdã e sobre a vida desse personagem apaixonante que foi Uriel da Costa; quanto Proietti nos ensina sobre a consistência e a radicalidade do *Exame das tradições phariseas* não faz, ao menos para nós, senão confirmar a validade do proposto à época da redação deste estudo: o interesse de ler filosoficamente Uriel da Costa.

Dezembro de 2014.



⁸⁹ Idem, p. 14.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1984.
- _____. *O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995.
- ALBIAC, Gabriel. *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del spinozismo*. Madrid: Hiperión, 1987.
- ALTMANN, Alexander. “Eternality of punishment: a theological controversy within the Amsterdam rabbinate in the thirties of the seventeenth century”. *American Academy for Jewish Research Proceedings*, XL, Nova York, 1972-1973.
- AZEVEDO, João Lúcio. *História dos cristãos-novos portugueses*. Lisboa: Clássica, 1975.
- BAYLE, Pierre. *Écrits sur Spinoza*. Paris: Berg International, 1983.
- CHARLES-DAUBERT, Françoise; MOREAU, Pierre-François. “Biographie de Pierre Bayle”. In Pierre Bayle. *Écrits sur Spinoza*. Paris: Berg International, 1983.
- COSTA, Uriel da. *Três escritos*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1963.
- ESPINOSA, Bento de. *Tratado teológico-político*. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1988.
- FERREIRA, J.A. Pinto. “Uriel da Costa (pensador quinhentista e portuense): redivivo no séc. XX?”. *Revista Portuguesa de Filosofia*, n. 25, Lisboa, 1969.
- GEBHARDT, Carl. “Le déchirement de la conscience”. *Cahiers Spinoza*, n. 3, Paris, inverno de 1979-1980.
- HAYOUN, Maurice Ruben. *La littérature rabbinique*. Paris: PUF, 1990.
- KANT, Immanuel. “Resposta à pergunta: que é esclarecimento”. In Immanuel Kant. *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- KAPLAN, Yosef. “A comunidade portuguesa de Amsterdã no século XVII, entre tradição e mudança”. In *Portugueses em Amsterdão: 1600-1680*. Amsterdã: Amsterdams Historisch Museum, De Bataaajsch Leeuw, 1988.
- _____. *From Christianity to Judaism. The story of Isaac Orobio de Castro*. Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 1989.
- _____. “The social functions of the herem in the Portuguese Jewish community of Amsterdam in the seventeenth century”. Em *Dutch Jewish History. Proceedings of the Symposium on the History of the Jews in the Netherlands*. Jerusalém: Tel-Aviv University, Hebrew University of Jerusalem, The Institute for Research on Dutch Jewry, 1984.
- KAYSERLING, M. “Un conflit dans la communauté hispano-portugaise d’Amsterdam – ses conséquences”. *Revue des études Juives*, n. 43, Paris, 1901.
- LAGRÉE, Jacqueline. *La raison ardente. Religion naturelle et raison au XVIIe siècle*. Paris: Vrin, 1991.
- MÉCHOULAN, Henry (org.). *Hispanidad y Judaísmo en tiempos de Espinoza*. Edición de *La Certeza del Camino* de Abraham Pereyra. Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1987.
- _____. “O herem em Amsterdã e a ‘excomunhão’ de Espinosa”. *Conatus*, n. 14, Fortaleza, dezembro de 2013.
- _____. “Quelques remarques à propos du marranisme: un concept à tout faire”. *Ethnopsychologie*, n. 33 (1), Paris, 1978.
- MENDES DOS REMÉDIOS, Joaquim. *Os judeus portugueses de Amsterdam*. Coimbra: F. França Amado Editor, 1911.
- OSIER, Jean-Pierre. *D’Uriel da Costa à Spinoza*. Paris: Berg International, 1983.
- _____. “Um aspect du judaïsme individualiste d’Uriel da Costa”. *Cahiers Spinoza*, n. 3, Paris, inverno de 1979-1980.

_____. “Une polémique sur l’identité juive au XVII^eme siècle (Faut-il lire Léon de Modène?)”. In Léon de Modène. *Le bouclier et la targe*. Paris: Centre d’Études Don Isaac Abravanel, 1980.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1998.

PROIETTI, Omero. *Uriel da Costa e l’“Exemplar humanæ vitæ”*. Macerata: Quodlibet, 2005.

RÉVAH, I. S. “La religion d’Uriel da Costa, marrane de Porto (d’après des documents inédits)”. *Révue d’histoire des religions*, v. 161, n. 1, Paris, 1962.

_____. “Les écrivains Manuel de Pina et Miguel de Barrios et la censure de la communauté judeo-portugaise d’Amsterdam”. *Tesoro de los judíos sefardíes*, v. 8, Jerusalém, 1965.

_____. “Les marranes”. *Revue des études Juives*, terceira série, v. CXVIII, tomo 1, Paris, 1959-1960.

_____. *Spinoza et le Dr. Juan de Prado*. Paris, Haia: Mouton & C°, 1959.

SARAIVA, António José. *Inquisição e cristãos-novos*. Lisboa: Imprensa Universitária, Estampa, 1985.

VASCONCELLOS, Carolina Michaëlis de. *Uriel da Costa. Notas relativas à sua vida e à sua obra*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1993.

VV. AA. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulinas, 1993.

_____. *Cahiers Spinoza*, Paris, n. 3, inverno de 1979-1980: “Spinoza et les juifs d’Amsterdam. Marranes et post-Marranes”.

_____. *XVII^e siècle*, n. 183: “Israel et les nations au XVII^e siècle”, Paris, abril-junho de 1994.

YOVEL, Yirmiyahu. *Espinosa e outros hereges*. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1993, 2 v.

