

**“NÃO É DO PODER DO PRÍNCIPE EXAMINAR OS SEGREDOS DA ALMA”:
CRÍTICAS AOS REGIMES TEOLÓGICO-POLÍTICOS IBÉRICOS E DEFESA DA LIBERDADE DE
PENSAMENTO E DE CRENÇA EM BARUCH DE SPINOZA E MANUEL FERNANDES DE VILA REAL**

Hannah de Gregorio Leão *

DOI: <https://doi.org/10.52521/conatus.v16i27.13445>

INTRODUÇÃO

O presente artigo possui o objetivo de apresentar as principais convergências e divergências entre o pensamento de Baruch de Spinoza (1632-1677) e Manuel Fernandes de Vila Real (1608-1652) no que se refere à liberdade de pensamento e de crença. Vila Real, assim como Spinoza, provinha de uma família de marranos do século XVII e, fugindo das Inquisições ibéricas, refugiou-se na França, onde possuiu uma atuação política intensa e relevante. A defesa veemente formulado por Vila Real, em *“El Político Cristianíssimo”* (1642), sobre a liberdade de crença dos súditos como não sendo prejudicial para o reino, remete filosoficamente e politicamente à mesma concepção spinozana abordada no *Tratado Teológico-Político* (TTP) (1670) no que se refere à república. Tendo em vista a anterioridade da obra de Vila Real e a influência do pensamento ibérico e marrano sobre a filosofia de Spinoza, torna-se interessante analisar os pontos de aproximações e rupturas com o pensamento de Vila Real.

Com o intuito de analisar a relação entre o pensamento de Spinoza e Vila Real sobre a liberdade de pensamento e de crença, o artigo subdivide-se em três partes: na primeira parte, é analisado o contexto histórico da crítica de Spinoza ao regime teológico-político e, conseqüentemente, de sua defesa da liberdade de pensamento e de crença; na segunda parte, realiza-se uma análise sobre a influência do marranismo na filosofia de Spinoza a partir de Uriel da Costa e de Juan de Prado; na terceira parte, são analisadas a história e pensamento de Manuel Fernandes de Vila Real em comparação com as de Spinoza.

1 O CONTEXTO HISTÓRICO DA CRÍTICA DE SPINOZA AO REGIME TEOLÓGICO-POLÍTICO E DA DEFESA DA LIBERDADE DE PENSAMENTO E DE CRENÇA NO TTP

O TTP de Spinoza foi publicado em latim em 1670, sendo o objetivo do autor defender a liberdade de filosofar a partir da compreensão da devida separação entre fé e filosofia decorrente da interpretação histórica das Escrituras. Ressalta-se, de fato, que o primeiro objetivo do TTP é a defesa da liberdade de pensar e falar, conclusão apresentada no capítulo XX. Esta é resultado de uma extensa análise das Escrituras, a partir do emprego do método de interpretação das Escrituras que considera a historicidade de seu texto, por meio da qual Spinoza apresenta a humanidade da narrativa bíblica.

Spinoza afirma que o objetivo da filosofia é a verdade, enquanto o da fé é apenas a obediência e a caridade, evidenciando que não há interconexão ou intimidade entre as duas áreas. Conseqüentemente, “a fé [...] concede a cada um a máxima liberdade de filosofar, de modo que se pode, sem incorrer em crime, pensar o que se quiser sobre todas as coisas”.¹ Spinoza conclui o TTP afirmando que a boa república é aquela que concede a liberdade de pensamento para cada indivíduo, já que, quanto menos liberdade de julgar se concede aos homens, mais se afasta do estado natural e mais violentamente se reina.² Porém, há limitações a tal liberdade de pensamento, para que não seja prejudicial para a vigência do pacto.³ Percebe-se que, enquanto Maquiavel realizou um marco no pensamento político ao propor a separação entre política e moral, Spinoza continua o legado maquiaveliano ao apresentar uma teoria política sobre a separação entre filosofia e fé sem se utilizar de bases teológicas e como base do enfrentamento ao regime teológico-político.

1 SPINOZA, Baruch de. **Tratado Teológico-Político**.

4. edição. Lisboa: Imprensa Nacional, 2019, p. 310.

2 *Ibid.*, ps. 383-385.

3 *Ibid.*, p. 383.

* Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio).

Por meio, principalmente, da separação entre filosofia e fé que Spinoza delinea o argumento em defesa da liberdade de pensamento com base no direito natural. Limitar os homens a pensarem e agirem livremente é, não apenas, contrário à potência natural de cada um: Spinoza afirma que qualquer que seja a delimitação criada sobre tal matéria com base teológica é criação puramente humana e política, não possuindo caráter divino nenhum, já que a fé, especialmente as Escrituras, não trazem regras repressoras sobre o pensar e o agir. A partir de tal raciocínio, Spinoza desmorona as bases teológico-políticas que fundamentam a legitimidade de instituições religiosas como a Inquisição. A partir de uma interpretação spinozana, percebe-se que as restrições sobre a liberdade de pensar e agir impostas por instituições teológico-políticas, como a Inquisição, foram criadas para atender a interesses puramente políticos das oligarquias religiosas de cada contexto, local e tempo.

A partir da sua perspectiva sobre a teoria do direito natural como algo imanente à potência dos indivíduos, Spinoza critica as superstições religiosas que, dotando criações humanas de pretenso caráter divino, possuem o objetivo de inculcar, na multidão, pensamentos, ritos e costumes supersticiosos, negando os ditames da natureza humana de cada um. Spinoza compreende o regime embasado na superstição como tendo sua causa no medo e sua crítica, dessa forma, é sobre como o regime político se utiliza da mobilização do medo para, a partir da superstição religiosa, impor o seu poder.

Para Stuart Schwartz, a percepção única de Spinoza sobre a liberdade de pensamento individual não segue o padrão do século XVII de tolerantismo da expressão ou da fé religiosa com base em princípios religiosos, mas, ao contrário, fundamentando-se essencialmente no direito natural. A preocupação de Spinoza, portanto, não é com a religião em si, mas com os fundamentos políticos que garantem a liberdade de pensar do indivíduo no Estado.⁴ Torna-se importante, dessa forma, ressaltar que a filosofia spinozana sobre a liberdade de pensamento está além das filosofias sobre

4 SHWARTZ, Stuart B. **Cada um na sua lei:** tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico. São Paulo: Companhia das Letras; Bauru: EDUSC, 2009, p. 97.

a tolerância do século XVII. Para Spinoza, a liberdade de pensamento e de crença é uma matéria que diz respeito à potência natural de cada um e um tema político, e não a uma questão de caráter essencialmente teológico, como era para Locke.⁵

Pensando-se no contexto ibérico, a crítica de Spinoza é muito pertinaz: é a partir de tal regime do medo, embasado nos preceitos religiosos católicos, que a Inquisição fortalecerá um regime político monárquico que se utiliza da perseguição religiosa aos judeus como principal política de Estado. Igreja e Estado possuíam uma única política, especialmente no que se diz ao reino espanhol. Os marranos, portanto, constituíram-se como sociedade clandestina e ilegal, atuando secretamente contra tal *status quo*.⁶ As conversões forçadas estavam diretamente interligadas ao processo de nacionalização, inerente aos Estados modernos europeus, que os soberanos católicos queriam realizar na península Ibérica após a reconquista do domínio muçulmano.⁷ O judeu e o muçulmano tornaram-se não apenas inimigos da nova ordem religiosa imposta pelos reis católicos, mas também da ordem política.⁸ O marranismo significou, portanto, uma resistência dos judeus não somente à religião cristã, mas ainda às formas dominantes de nacionalização realizadas pelas monarquias europeias.⁹

2 O DIREITO NATURAL E A DEFESA DA LIBERDADE DE PENSAMENTO E DE CRENÇA EM URIEL DA COSTA, JUAN DE PRADO E BARUCH DE SPINOZA

A influência do pensamento marrano em Spinoza está diretamente relacionada com a história de mais dois judeus que também foram excomungados da comunidade judaica de Amsterdã: Uriel da Costa e Juan de Prado. A

5 ISRAEL, Jonathan. **Enlightenment Contested:** Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752. New York: Oxford University Press, 2006, p. 138-139.

6 GOMES, Pinharanda. **A Filosofia Hebraico-Portuguesa** – I. Porto: Lello & Irmão – Editores, 1981, p. 141.

7 GEBHARDT, Carl. **Spinoza**. Buenos Aires: Losada, 2007, p. 31.

8 *Ibid.*, p. 31.

9 ISRAEL, Jonathan. **Revolutionary Jews from Spinoza to Marx:** The Fight for a Secular World of Universal and Equal Rights. Seattle: University of Washington Press, 2021, p.38

partir dos aportes teóricos de Albiac¹⁰, Révah¹¹, Gebhardt¹², Israel¹³ e Pinharanda Gomes¹⁴, percebe-se que a radical ruptura de Spinoza finca suas raízes não apenas no contexto econômico e político holandês do século XVII, por meio de sua conexão com demais intelectuais do círculo de Franciscus van den Enden e da influência do pensamento cartesiano e dos cristãos sem Igreja em sua filosofia, mas também em cristãos-novos, como Uriel da Costa e Juan de Prado, que, ao resistirem e criticarem a superstição católica da Inquisição em terras ibéricas, continuaram a adotar um pensamento crítico também com relação ao judaísmo quando chegaram no ambiente de liberdade de consciência de Amsterdã.¹⁵ Trata-se de um contexto preliminar importante de ser analisado para a compreensão das convergências e divergências entre Spinoza e Vila Real.

A clandestinidade dos marranos e a defesa do livre-pensar em terras ibéricas gerou desafios não apenas com relação à sociedade católica, mas ainda dentro da comunidade judaica de Amsterdã. Os questionamentos profundos aos dogmas religiosos católicos feitos pelos marranos gerou, também, grandes questionamentos sobre a própria religião judaica e, conseqüentemente, novas formas de percepção do judaísmo. Isaac Oróbio de Castro, filósofo judeu da Comunidade de Amsterdã à época de Spinoza, distinguia duas correntes das comunidades judaicas que haviam se refugiado em terras de liberdade religiosa: a primeira corrente é a dos que “chegam e se entregam ao amor da Lei e procuram reaprender a observância dos preceitos”; a segunda corrente, porém, é a dos denominados “idólatras”, os quais eram ignorantes sobre as Leis e haviam

aprendido lógica e física nas escolas católicas, como Uriel da Costa e Juan de Prado.¹⁶ Será essa nova leitura crítica, com o aporte teórico do pensamento metafísico e filosófico cristão sobre o judaísmo, que também exercerá uma importante influência sobre a filosofia de Spinoza.

a. O NATURALISTA: URIEL DA COSTA

Em 1640, Uriel da Costa foi excomungado pela comunidade judaica de Amsterdã, em decorrência da difusão de suas ideias críticas, e, no mesmo ano, suicidou-se. Na época, Spinoza tinha 8 anos de idade, sendo que possuía parentesco com Uriel pela linha materna. Uriel já tinha sido excomungado anteriormente da comunidade da Hamburgo e foi excomungado pela segunda vez em decorrência dos argumentos críticos que defendia e divulgava, contrários ao judaísmo rabínico da comunidade judaica de Amsterdã, os quais foram escritos em suas duas principais obras: *Exame das tradições farisaicas* (1624) e *Espelho de uma vida humana*, o qual teria sido sua carta de suicídio de 1640, havendo, no entanto, controvérsias sobre sua real autoria.¹⁷

Os argumentos defendidos por Uriel em seus escritos são, principalmente: a negação da imortalidade da alma, a defesa da existência de leis da natureza que, conseqüentemente, geram a salvação independentemente de qualquer religião¹⁸, a defesa de uma leitura literal do texto do Pentateuco, criticando a Lei Oral e outras formas interpretativas que teriam sido decorrentes das ideias humanas, e não divinas, e a crítica aos costumes e ritos judaicos e cristãos como sendo invenções humanas, conseqüentemente levando a uma crítica do judaísmo rabínico e tradicional.¹⁹

Tendo em vista que “a lei que convém ao homem é a lei natural”, Uriel da Costa defendia que Deus não poderia entrar em contradição consigo mesmo, demonstrando que a lei divina, que embasa diversas tradições religiosas fundamentadas na superstição, não se concilia com a lei natural.²⁰ Tal perspectiva de Uriel

10 ALBIAC, Gabriel. **La Sinagoga Vacía**: un estudio de las fuentes marranas del espinosismo. 3ª reimpresión. Madrid: Tecnos, 2018.

11 RÉVAH, Israel Salvatore. **Des marranes a Spinoza**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin., 1995 ; RÉVAH, Israel Salvatore. *Spinoza et le Dr Juan de Prado*. Paris, La Haye: Mouton & Co, 1959

12 GEBHARDT, Carl. **Spinoza**. Buenos Aires: Losada, 2007.

13 ISRAEL, Jonathan. **Revolutionary Jews from Spinoza to Marx**: The Fight for a Secular World of Universal and Equal Rights. Seattle: University of Washington Press, 2021; ISRAEL, Jonathan. **Spinoza, Life and Legacy**. Oxford: Oxford University Press, 2023.

14 GOMES, Pinharanda. **A Filosofia Hebraico-Portuguesa** – I. Porto: Lello & Irmão – Editores, 1981.

15 ALBIAC, op. cit., ps. 11-13.

16 GOMES, op. cit., p. 272.

17 ALBIAC, op. cit., ps. 243-248.

18 COSTA, Uriel da. **Espejo de una vida humana**. Edición crítica de Gabriel Albiac. Madrid: Hiperión, 1985, ps. 53-54.

19 COSTA, Uriel da. **Examination of Pharisaic Traditions**. Leiden: E. J. Brill, 1993.

20 GOMES, op. cit., p. 267-268.

sobre o direito natural será posteriormente desenvolvida filosoficamente por Spinoza, em defesa da vida do homem conforme os preceitos da Natureza, e não conforme os ditos supersticiosos impostos pelas religiões estabelecidas.²¹

b. O LIBERTINO: JUAN DE PRADO

Juan de Prado, contemporâneo de Spinoza, chega a Amsterdã, fugido da Inquisição na Espanha, em 1655. Ainda em Espanha, Juan de Prado era amigo de Isaac Oróbio de Castro, que foi preso e torturado pela Inquisição espanhola em 1654.²² Oróbio de Castro, em seu processo inquisitorial, confessou, quando foi torturado, que Prado já possuía ideias críticas e libertinas sobre a religião ainda na Espanha. Oróbio de Castro também confessou que, em uma reunião em 1643 com Prado e seu cunhado, antes de fugirem da Espanha e professarem abertamente o judaísmo, Prado teria afirmado que “seus estudos teológicos o haviam levado à conclusão de que todas as religiões em harmonia com a lei natural podiam conduzir o indivíduo à salvação” e que “todos os homens têm direito à redenção – judeus, mouros e cristãos têm direito à felicidade eterna – porque todas essas religiões têm objetivos políticos cuja fonte procede da lei natural, que na filosofia de Aristóteles se denomina a *causa causarum*”.²³ Percebe-se, portanto, que de forma similar a Spinoza, Juan de Prado percebia o domínio político das religiões como parte fundamental do regime teológico, formando, nos termos de Spinoza, o conceito de teológico-político.

Entre os principais argumentos defendidos por Prado, após sua chegada em Amsterdã, encontram-se: a defesa da existência de uma lei natural que leva à salvação independentemente de qualquer religião, implicando, dessa forma, em uma forma de deísmo, e a crítica ao judaísmo rabínico e tradicional, o qual queixava tratar-se de outra Inquisição. As críticas de Prado fundamentavam-se, dessa forma, no questionamento da verdade das Escrituras e na defesa da lei natural como norteadora de todos

para a salvação.²⁴ Por difundir abertamente tais ideias na comunidade judaica de Amsterdã, Juan de Prado foi excomungado em 1656, no mesmo ano do *herem* de Spinoza²⁵; porém, ao contrário deste, fez um pedido de desculpas pelas suas afirmações.²⁶

c. CONFLUÊNCIAS COM SPINOZA

Em 1656, com a idade de 23 anos, Spinoza foi alvo de um *herem* da comunidade judaica de Amsterdã, sob a acusação geral de que vinha difundindo más ideias pela comunidade. Segundo uma declaração do Frei Tomás Solano y Robles para a Inquisição de Madrid em 1659, em visita a Amsterdã, Spinoza teria participado do círculo intelectual de Juan de Prado e os dois eram vistos juntos até mesmo após o *herem*. O Frei afirmou que, ao conhecer pessoalmente Prado e Spinoza em Amsterdã, eles afirmaram que foram excomungados da comunidade judaica por três motivos: por não acreditarem que a Lei de Moisés era a correta; por negarem a imortalidade da alma; e por acreditarem em Deus apenas filosoficamente, o que o Frei interpretou como sendo uma forma de ateísmo.²⁷ Acredita-se, portanto, que Juan de Prado teria sido um dos pensadores que iniciou Spinoza no pensamento naturalista libertino.²⁸ Enquanto a presença de Prado no mesmo círculo intelectual de Spinoza é um dado histórico concreto, a presença de Uriel possui um caráter “fantasmagórico”, tendo em vista não haver certezas sobre a relação entre os dois na comunidade judaica de Amsterdã.²⁹ Porém, a contribuição intelectual de Uriel para o pensamento de Juan de Prado e Spinoza é, de fato, concreta.

Trata-se de um fato importante por demonstrar que houve, na segunda metade do século XVII, um ‘grupo rebelde’ dentro da comunidade judaica de Amsterdã que, seguindo os passos de Uriel da Costa, desenvolveu um pensamento crítico marrano que irá influenciar a filosofia de Spinoza.³⁰ A concepção filosófica

21 GOMES, op. cit., p. 268.

22 KAPLAN, Yosef. **Do cristianismo ao judaísmo**: a história de Isaac Oróbio de Castro. Rio de Janeiro: Imago 2000, p. 137.

23 SCHWARTZ, op. cit., p. 99

24 ALBIAC, op. cit., p. 370.

25 ISRAEL, Jonathan. **Spinoza, Life and Legacy**. Oxford: Oxford University Press, 2023, p. 315.

26 *Ibid.*, p. 564.

27 ALBIAC, op. cit., p. 157.

28 RÉVAH, Israel Salvatore. **Spinoza et le Dr Juan de Prado**. Paris, La Haye: Mouton & Co, 1959.

29 ALBIAC, op. cit., p. 347.

30 ISRAEL, 2023, p. 299.

de Deus compartilhada por eles foi incorporada no conceito de *Deus sive Natura*³¹ de Spinoza³². De acordo com Israel Révah, seguindo o entendimento de Gebhardt³³, tal deísmo, também defendido por Spinoza por influência de Uriel da Costa e Juan de Prado, integra um movimento de deísmo sefardita do século XVII marcado por uma defesa da autonomia da razão.³⁴

Tal deísmo sefardita possui quatro características essenciais: a defesa da autonomia da razão especulativa e moral; a rejeição de todas as formas de revelação divina; a concepção de uma Natureza cujas leis foram fixadas por Deus no momento da criação de forma imutável; e a concepção de uma Lei de Natureza, de essência mais moral do que religiosa, comum a todos os homens desde a origem da humanidade.³⁵ Como constatado por Révah, tal defesa de uma forma de “religião natural” baseada nas “leis da natureza”, similar a Uriel da Costa, também esteve presente em comunidades de marranos franceses das regiões de Bourdeaux e Rouen, tendo sido encontrada a defesa de tais argumentos em processos inquisitoriais de indivíduos ligados a Manuel Fernandes de Vila Real.³⁶

Yirmiyahu Yovel, em diálogo direto com Israel Révah, afirma que Spinoza seria um “marrano da razão”, possuindo seis

31 “Deus, ou seja, Natureza” é a frase pela qual compreendemos a essência da concepção filosófica do Deus de Spinoza: causa de si, perfeita e primeira, absolutamente infinita, constituída de infinitos atributos, é Natureza Naturante. Os efeitos da potência dos atributos da Natureza em modificações finitas e infinitas é denominada Natureza Naturada. Deus, para Spinoza, é imanente, ou seja, todas as coisas estão contidas em Deus ou são compreendidas em seus atributos, tudo é parte de uma única Natureza. Assim, Spinoza traz uma radical ruptura com a tradição religiosa transcendental medieval e que vigorava no século XVII. Ver CHAUI, Marilena. **A Nervura do Real: imanência e liberdade em Espinosa**. 4ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 67.

32 GEBHARDT, op. cit, ps. 37-39.

33 GEBHARDT, op. cit.

34 RÉVAH, 1995, p. 53.

35 RÉVAH, 1995, p. 53.

36 Révah cita o processo de Francisco Luis Enríquez de Mora, familiar de Antônio Enriquez Gomez, sendo este conhecido próximo de Vila Real em Rouen, pertencentes à mesma comunidade marrana e defensores dos mesmos argumentos em defesa do livre pensar. Ver: REVÁH, Israel S. Un pamphlet contre l’Inquisition d’Antonio Enriquez Gómez: la seconde partie de la «Política Angélica» (Rouen, 1647). **Revue des études juives**, Année 1962, 121-1-2, pp. 81-168, p. 198.

características marranas essenciais, das quais, tendo em vista o objetivo da pesquisa, destacam-se duas: a rejeição da religião revelada³⁷ – iniciada pelo ceticismo dos judeus com a religião católica na península Ibérica que irá gerar uma nova forma de secularização e ceticismo com relação a todas as religiões reveladas – e a defesa da tolerância contra a intolerância da Inquisição – ou seja, o desenvolvimento de uma teoria filosófica spinozana sobre liberdade de consciência que é a antítese da Inquisição e precisa ser compreendida a partir de suas bases intelectuais de influência marrana.³⁸

A filosofia spinozana diverge diretamente da lógica inquisitorial ibérica: Spinoza realiza fortes críticas ao governo de Filipe II da Espanha – o monarca que aumentou a perseguição da Inquisição e a utilizou em defesa de seus interesses políticos – e ao Duque de Alba, que pretendeu instituir o governo espanhol inquisitorial durante a invasão espanhola dos Países Baixos.³⁹ O documento que demonstra de forma mais evidente a crítica de Spinoza à perseguição da Igreja Católica contra os judeus é a sua Carta 76, endereçada ao clérigo católico Albert de Burgh.⁴⁰ Em tal carta, Spinoza realiza uma crítica direta à Igreja Católica e à Inquisição pelos martírios que impunham e ainda cita um caso que afirma conhecer de um mártir judeu na Inquisição chamado Lope de Vera y Alarcon (chamado de Judah el Creyente). Tal crítica veemente à Igreja católica e à Inquisição também esteve presente nas obras de Vila Real.

3 MANUEL FERNANDES DE VILA REAL E BARUCH DE SPINOZA: A FILOSOFIA COMBATE A TEOLOGIA EM DEFESA DO LIVRE PENSAR

Manuel Fernandes de Vila Real nasceu em Lisboa no ano de 1608, de família de cristãos-novos provenientes da cidade de Vila Real, na região de Trás-os-Montes, em Portugal. Vila Real seguiu a profissão da família no comércio, dirigindo-se a diversos países para negociar,

37 YOVEL, Yirmiyahu. **Spinoza and Other Heretics: The Marrano of Reason**. Oxford: Princeton University Press, 1989., p. 28.

38 Ibid., p. 35.

39 ISRAEL, Jonathan. King Philip II of Spain as a symbol of ‘Tyranny’ in Spinoza’s Political Writings. **Revista Coherencia**, Vol. 15, No 28 Enero - Junio de 2018, pp. 137-154.

40 WOLF, A. (ed). **The Correspondence of Spinoza**. New York: Lincoln Mac Veagh, 1947, ps. 350-354.

porém estabelecendo-se efetivamente na França, na cidade de Rouen⁴¹, com sua esposa e demais parentes.⁴² De comerciante atuante em diversos países, Vila Real tornou-se, no decorrer dos anos, um exímio político atuando a cargo dos interesses de D. João IV na França.

Em decorrência de sua influência nos círculos comerciais e políticos franceses e na sua enfática defesa da campanha de D. João IV e da Restauração contra os espanhóis, Vila Real passou a atuar diretamente em nome dos interesses políticos da Coroa portuguesa na França, tornando-se um diplomata português extraoficial.⁴³ Em suas atribuições em nome do rei, Vila Real, portanto, chegou a morar de 1646 a 1647 na residência do Conde da Vidigueira e Marquês de Niza, embaixador português na França residente em Paris, e a atuar em determinadas negociações diplomáticas entre os dois reinos, como no Tratado de Trégua de 1641 de Portugal com os Países Baixos, no qual a França foi mediadora.⁴⁴ Vila Real era reconhecido como "cônsul da nação portuguesa na França", porém Carsten Wilke pontua que tal cargo não possuía, no século XVII, o sentido de representação internacional estatal como possui nos dias de hoje, mas significava um cargo interno de jurisdição em companhias mercantis.⁴⁵ Até o final de sua vida, Vila Real procurou o reconhecimento de seu cargo diplomático oficial em nome do reinado de D. João IV, porém, ao chegar em Portugal esperando pela sua nomeação, foi preso e executado pela Inquisição de Lisboa em 1652.

O fato de um cristão-novo português refugiado na França atuar como diplomata

extraoficial do governo português não representava, após a Restauração, uma contradição incontornável, mas uma realidade presente, até mesmo, na comunidade judaica de Amsterdã. A Restauração portuguesa significou, para muitos judeus sefarditas, inclusive nos Países Baixos, uma esperança de ruptura do novo governo português com a Espanha e, conseqüentemente, com a Inquisição (tradicionalmente alinhada à Espanha), o que trouxe, para alguns, sentimentos contraditórios com Portugal. Ao mesmo tempo em que alguns judeus sefarditas sentiam repulsa pelos governos ibéricos, em favor dos Países Baixos, a Restauração trouxe uma nova motivação de aproximação com a causa portuguesa contra a Espanha. Como exemplo, em Amsterdã, Jerônimo Nunes da Costa, comerciante judeu de origem portuguesa, tornou-se agente da Coroa Portuguesa. Tal motivação foi herdada das próprias comunidades de cristãos-novos em Portugal, que traziam, desde o sebastianismo, a esperança, de cunho messiânico, de uma derrota espanhola e conseqüente libertação do território português da superstição inquisitorial.⁴⁶ Vila Real, seguindo tal herança, tornou-se um grande entusiasta da causa de D. João IV como libertador da opressão espanhola de Portugal, o que, considerando-se o poderio católico, trazia inúmeros desafios no que se refere ao predomínio do regime teológico-político em jurisdição portuguesa. D. João IV possuiu um reinado marcado por uma forte fragilidade política frente à Igreja Católica, tendo em vista o receio do surgimento de uma insurreição contrária à recém independente nação portuguesa dentro do próprio reino por forças pré-espanholas. Tal questão trouxe inúmeros problemas com relação a extensão do poderio da Inquisição em Portugal.⁴⁷

O refúgio e atuação de Vila Real na França tornou-o reconhecido também pela sua atuação na tradução, compra, venda e disseminação de livros, muitos deles proibidos pelo *Index librorum prohibitorum* da Igreja Católica. Dos 1500 livros de se

46 ISRAEL, 2023, p. 165.

47 MATTOS, Yllan de. **A Inquisição Contestada:** críticos e críticas ao Santo Ofício português (1605-1681). Rio de Janeiro: Mauad & FAPERJ, 2014, p. 81-85.

41 No século XVII, a cidade de Rouen, assim como a de Bordeaux, possuía uma vasta comunidade de marranos ligada ao comércio e atividades financeiras com a Península Ibérica, Amsterdã, Hamburgo, Livorno e Londres. Pelo fato de a França ser católica no século XVII, tratavam-se de cristãos-novos que eram externamente cristãos, porém secretamente judeus, o que gerava preocupações para a Igreja Católica e, em especial, para a Inquisição espanhola, em seu embate político histórico com a França, aliada de Portugal na rivalidade com a Espanha. RAMOS-COELHO. **Manuel Fernandes Villa Real e o seu processo na Inquisição de Lisboa.** Lisboa: Empresa do "Occidente", 1894, p. 3; WILKE, Carsten L. Manuel Fernandes Vila Real at the Portuguese Embassy in Paris, 1644–1649: New Documents and Insights. **Journal of Levantine Studies.** Vol. 6, Summer/Winter 2016, pp. 153-176, ps. 157-171.

42 RAMOS-COELHO, op. cit., p. 3.

43 RAMOS-COELHO, op. cit., p. 6.

44 MELLO, op. cit., p. 73.

45 WILKE, op. cit., p. 157.

tem conhecimento que pertenceram à Vila Real⁴⁸, foram encontradas obras censuradas e consideradas hereges, como: "O Príncipe", de Maquiavel, "De reppublica", de Bodin, obras de Carion, livros contra a Inquisição do autor cristão-novo, também da cidade de Rouen, Antonio Henriquez Gomez, assim como um livro de rezas judaicas.⁴⁹ Dentre os livros escritos por Vila Real, será considerado, para o objetivo da presente pesquisa, em especial, a sua obra "*El Político Cristianíssimo*" (1642), que é a segunda edição do livro "*Epitome Genealógica del Eminentissimo Cardenal Duque de Richelieu y discursos sobre Algunas Acciones de su Vida*", dedicado ao cardeal de Richelieu e em crítica direta ao reino espanhol.⁵⁰

Além de atacar a Inquisição, em suas obras "*El Político Cristianíssimo*" e "*Anti-Caramuel*", Vila Real apresentou sua visão da teoria política alinhada aos interesses da Restauração portuguesa, em defesa da teoria da origem popular do poder real⁵¹, a qual era

48 ABREU, Ilda Soares de. Manuel Fernandes de Vila Real: vida e morte pela causa da Restauração. **Promontoria**, Ano 6, Número 6, 2008, ps. 281-289, p. 282.

49 RAMOS-COELHO, op. cit., p. 19, 24.

50 ABREU, op. cit., p. 286.

51 A teoria da origem popular do poder real, derivada da concepção de São Tomás e ajustada à causa da Restauração e do governo de D. João IV, foi teorizada por Francisco Velasco de Gouveia em sua obra "Justa Aclamação", de 1644, e, posteriormente, desenvolvida por demais teóricos portugueses da Restauração, dentre eles Vila Real. Gouveia desenvolveu a teoria como forma de contraposição às teorias políticas monarquistas de argumentação espanholista e de conceder ao povo um papel relevante na política imediata. A teoria de Gouveia determina que a transferência do poder do povo para os reis a partir do pacto não é total, o que faz com que o povo não abdique da totalidade de seu poder, podendo reassumi-lo *in actu* em casos para a defesa da "natural conservação" do povo. Este, portanto, pode reassumir o poder que lhe pertence "naturalmente" quando o rei se torna injusto e age contra o pacto. Gouveia, portanto, "legítima a resistência do povo contra o soberano injusto, o tirano, na sequência do que pensava S. Tomás e toda a sua escola", definindo um "direito de resistência popular", o que, por claro, gerou grande descontentamento para a Igreja católica alinhada à causa espanhola. Dessa forma, Gouveia acreditava, por meio de tal teoria, que a monarquia não era a única forma de governo "natural", podendo-se concretizar as formas de governo "da forma que o povo entender". Além disso, a teoria de Gouveia, em favor do poder do soberano, previa limitações ao poder temporal do Papa. Interessante notar como tal teoria política da Restauração, com sua concepção centrada na resistência popular, possui certas convergências com a perspectiva spinozana. De fato, na teoria política de Spinoza, a

considerada contrária à teoria política oficial da Igreja.⁵²

Em "*El Político Cristianíssimo*", os principais argumentos contrários à Inquisição e ao regime teológico-político realizadas por Vila Real são: a crítica às conversões forçadas feitas nas colônias e em território europeu, citando o caso dos mouros que foram expulsos e convertidos na Península Ibérica pelos espanhóis e afirmando que o uso de meios rigorosos e cruéis gera a ruína do Estado; a crítica à escravidão; a crítica à deturpação da interpretação das Escrituras feita pela Igreja Católica, assim como às tradições católicas, denunciando a adoção de ritos que não são previstos na Bíblia - de forma semelhante às críticas feitas por Uriel da Costa, Juan de Prado e Spinoza -; a crítica à forma como religiosos católicos ensinavam a superstição nas colônias e desconheciam a ciência; a crítica à perseguição religiosa e utilização de meios violentos contra não católicos, criticando o caso dos espanhóis, em especial, o de Filipe III.⁵³

No que se refere à diversidade religiosa, Vila Real defendia que não era prejudicial à estabilidade do reino a existência de súditos de diferentes religiões em um mesmo Estado caso não atentassem contra a segurança e a paz do Estado. Em "*El Político Cristianíssimo*", Vila Real afirma:

defesa do direito natural - ou seja, os preceitos da natureza que são inerentes a todos - gera um direito de resistência contra qualquer forma de servidão, ou seja, um direito de viver de acordo com o direito natural, de acordo com os direitos de sua própria potência, contra qualquer forma de opressão teológica-política, o que leva ao direito de resistência contra o próprio soberano que descumpre o pacto, como já previsto, de forma embrionária, por Hobbes (ressalta-se que "O Leviatã" foi publicado em 1651, ou seja, depois da obra de Gouveia). Entretanto, a defesa de Spinoza sobre a república como o "mais natural dos regimes" torna-o fortemente divergente da teoria política da Restauração, com interesses monarquistas claros. TORGAL, Luís Reis. **Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração** – volume 2. Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade, 1981, ps. 24-29; SILVA, Daniel Santos da. **Conflito e Resistência na filosofia política de Espinosa**. Campinas: Editora da Unicamp, 2020, ps. 91-92; GUIMARAENS, Francisco de; ROCHA, Maurício. Spinoza e o Direito de Resistência. **Seqüência** (Florianópolis), n. 69, p. 183-214, dez. 2014. 52 TORGAL, 1981, ps. 32-34.

53 VILLA REAL, Capitán F. de. **El Político Cristianíssimo o discursos políticos sobre algunas acciones de la Vida del Eminentissimo señor Cardenal duque de Richelieu**. Pamplona: Iuan Antonio Berdun, 1642, ps. 106-108.

La variedad de religion, quando es oculta, (si à caso ay quien por las comodidades de la vida, que puedo buscar em outra parte con mas libertad, quiere arriesgar las del alma) no deve castigarse con tanto rigor, ni con medios tan extraordinariamente crueles. No es del poder del principe el excudriñar los secretos del alma; basta que el vassalo obedesca sus leyes, observe sus preceptos, sin introducir su imperio en lo más oculto de los pensamientos, en lo más íntimo del corazón. Si no ay escandalo, si no ay mal exemplo, para que son los juicios temerarios, de que valen los discursos, procedidos antes del odio que fundados en la razon. Es tomar la vezes divinas, quando se le han concedido solo las humanas. No ay potencia que pueda passar de su objecto.⁵⁴

De forma similar a Vila Real, Spinoza defende a liberdade de pensamento afirmando que se trata de um direito individual que não pode ser cedido ao soberano e estabelecendo a limitação de que as ações e opiniões não violem o pacto ou disseminem a vingança, a cólera, etc.⁵⁵ Além disso, Vila Real pontua que “hablo como político, no como interessado”⁵⁶ ao abordar questões de liberdade religiosa. Ou seja, Vila Real também percebia, como Spinoza, a liberdade de crença e de pensamento como uma matéria política, inerente à discussão política da vida pública, e não apenas inserida no campo teológico ou da vida privada.

Antonio Henriquez Gomez, autor marrano espanhol que conviveu com Vila Real em Rouen, onde judaizavam⁵⁷, também defendia a Restauração⁵⁸ e a liberdade de pensamento de maneira similar a Vila Real. Em sua obra “Política Angélica” (1647), Gomez afirma que: “No todos los humanos corazones estan ligados en una Religion, en una lealtad, ni en una fe; como publicamente no se obserbe y guarde otra Religion que la del Principe; por solo indicios de la imbidia, no se aruinan las familias.”⁵⁹ De acordo com Révah, apesar de ser uma passagem curta e cautelosa de crítica ao racismo religioso, fazendo alusões críticas discretas à Inquisição, ela evidencia como Gomez endossou a tese em defesa da liberdade religiosa de Vila Real.⁶⁰

54 *Ibid.*, PS. 107-108.

55 SPINOZA, op. cit., p. 379, 383.

56 VILLA REAL, op. cit., p. 107.

57 RAMOS-COELHO, op. cit., p. 50.

58 REVÁH, 1962, p. 83.

59 GOMEZ, Antonio Henriquez. **Política Angélica**. Primeira Parte. Roan: L. Maurry: 1647, p. 146.

60 RÉVAH, 1962, p. 93.

Segundo Vila Real, Gomez também defende que súditos de uma religião contrária à oficial do Estado devem ser respeitados em sua fé.⁶¹

Após publicar tais obras na França, onde estava a salvo da Inquisição, Vila Real dirige-se a Lisboa na esperança de receber o título oficial de representante diplomático da Coroa portuguesa em território francês.⁶² Porém, “*El Político Cristianíssimo*” gerou uma grande ira da Inquisição portuguesa contra Vila Real, por considerá-la contra a fé católica justamente por suas opiniões religiosas e, especialmente, pela sua crítica às conversões forçadas e à expulsão dos mouros da Península Ibérica pelos espanhóis, fato que iniciou o seu processo perante a Inquisição de Lisboa.⁶³ Esta censurou a primeira edição do livro menos de dois anos após sua publicação e, após um ano da publicação da segunda edição da obra, realizou uma nova censura.⁶⁴ Dessa forma, a Inquisição de Lisboa, aproveitando-se da presença de Vila Real em Portugal, prendeu-o em 30 de outubro de 1649, sendo, conseqüentemente, sentenciado pela Inquisição de Lisboa, condenado e relaxado à justiça secular em 1652: garroteado e queimado na fogueira após a morte.⁶⁵

No processo da Inquisição de Lisboa, esta realizou um ataque veemente aos argumentos expostos por Vila Real em “*El Político Cristianíssimo*”, especialmente no que se refere à crítica à Igreja Católica e à Inquisição, assim como à defesa da liberdade de crença. Vila Real, em diferentes confissões, tentou se proteger, porém, sem sucesso, termina por afirmar, ao final do processo, que judaizava. Além disso, espiões do Santo Ofício dentro do cárcere afirmavam que Vila Real continuava a judaizar mesmo enquanto era detento inquisitorial.⁶⁶ Vila Real foi denunciado pelo Frei Francisco de Santo Agostinho de Macedo, o qual acusou-o de seguir a Lei de Moisés, relacionar-se com

61 RÉVAH, 1962, p. 91.

62 RAMOS-COELHO, op. cit., p. 15.

63 RAMOS-COELHO, op. cit., p. 16.

64 *Ibid.*

65 O auto-de-fé representava, nas Inquisições Ibéricas, a leitura e execução das sentenças dos condenados por crimes contra a fé católica. Apesar de o Santo Ofício instituir a sentença dos condenados, caso estes fossem considerados culpados e, conseqüentemente, queimados, eram “relaxados à justiça secular”. Portanto, as vítimas eram condenadas pela Igreja e entregues à justiça civil para queimá-las. Nos autos-de-fé, os limites entre o teológico e político fundiam-se.

66 TORGAL 2024, p. 151.

judeus de diversas cidades, como Paris, Rouen e norte da França, de compartilhar livros judaicos (dentre eles um livro denominado "*Thesoiro dos Denim*", da comunidade judaica de Amsterdã) e heréticos, inclusive de Gomez, contrários à Inquisição, e de defender a reforma dos procedimentos da Inquisição para que fossem abertos e públicos.⁶⁷ Dentre as testemunhadas chamadas perante o Santo Ofício, Frei Antonio de Serpa afirmou que considerava Vila Real judeu e ateuista,⁶⁸ afirmações que, curiosamente, também estiveram presentes na vida de Spinoza. O Frei também afirmou que Vila Real censurava os procedimentos da Inquisição, afirmando que esta queria enriquecer com a apropriação dos bens dos cristãos-novos decorrentes do confisco de bens e defendia, juntamente com o padre Antônio Vieira, que fossem autorizadas sinagogas em Portugal, já que elas eram abertas em Roma.⁶⁹

Em 19 de janeiro de 1650, Vila Real escreveu a "Declaração que faço eu Manuel Fernandes Villa Real, preso n'este carcere do santo officio", no qual descreve suas atividades em favor da causa da Restauração e de D. João IV, na tentativa de demonstrar à Inquisição a injustiça de sua prisão. Porém, perdendo as esperanças de que seus argumentos sejam ouvidos, Vila Real afirma, em mais uma de suas passagens irônicas contra a Inquisição: "mas isto [sua atuação política representando D. João IV na França] são serviços ao rei e ao reino, que não são lembrados, quando se trata da fé".⁷⁰ A partir de uma interpretação spinozana, a afirmação de Vila Real demonstra o caráter político de sua prisão, evidenciando o teor teológico-político da atuação da Inquisição em defesa dos interesses espanhóis dentro do território português, o que a fez tornar-se um "império dentro do império".

Na sentença do processo da Inquisição de Lisboa, além dos inquisidores afirmarem que Vila Real seria judaizante até mesmo dentro dos cárceres, pontuam as ideias heréticas defendida por ele em seus livros, especialmente no que se refere à liberdade religiosa. A sentença afirma

que Vila Real era "da opinião que haja liberdade geral de consciência, pretendendo sempre que o político de uma república se conserve, vivendo cada um na religião que mais quiser", devendo "viver cada um na religião que mais quiser" e defendendo que "Deus concede aos hereges victorias pela caridade e piedade que exercitam", além de criticar o poder temporal do Papa sobre o soberano.⁷¹

O auto-de-fé, em 1652, contou com a presença do rei D. João IV assistindo impotente - sem querer interferir nos assuntos da Igreja e gerar uma guerra civil com potências alinhadas aos espanhóis dentro do reino - o assassinato de um de seus aliados na causa pela Restauração⁷². De acordo com Lúcio de Azevedo, talvez a data escolhida para o auto-de-fé, 01 de dezembro de 1652, ou seja, o aniversário de 12 anos da Restauração, teve como objetivo lembrar a família real o "quanto era dependente da vontade nacional um poder saído da revolução, e essa vontade abertamente se manifestava pelo Santo Ofício, portanto contra ele".⁷³ Tal conduta de D. João IV perante a Inquisição leva a questionar o papel teológico-político do auto-de-fé para o funcionamento da máquina inquisitorial e estatal na difusão da superstição e na perseguição e combate à heresia enquanto dissidência contra o poder soberano do rei e os dogmas da Igreja, a despeito dos embates políticos existentes entre Estado português e Igreja alinhada à Espanha. Apesar dos embates do seu reinado com a Igreja, D. João IV optou pela superstição e a intolerância como norteadora do seu reino.

71 RAMOS-COELHO, op. cit., p. 207; INTT. **Processo de Manuel Fernandes de Vila Real**. PT/TT/TSO-IL/028/07794 Disponível em: <<https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2307881>>. Acesso em: 10/04/2024.

72 De acordo com J. Lúcio de Azevedo, durante o governo de D. João IV, a aproximação do monarca com cristãos-novos coincidiu com o aumento da perseguição da Inquisição contra os marranos em Portugal, como uma forma de reação da Inquisição, defensora do governo espanhol, contra a causa da Restauração. Interessante notar que mais um aliado cristão-novo de D. João IV, Duarte da Silva, negociante que apoiava o financiamento de navios portugueses, esteve preso com Vila Real na Inquisição de Lisboa, porém não foi relaxado à justiça secular. AZEVEDO, J. Lúcio de. **História dos cristãos-novos portugueses**. 3ª edição. Lisboa: Clássica Editora 1989, p. 269. RAMOS-COELHO, op. cit., p. 66.

73 AZEVEDO, op. cit., p. 269.

67 RAMOS-COELHO, op. cit., ps. 24-25.

68 RAMOS-COELHO, op. cit., ps. 27-28.

69 RAMOS-COELHO, op. cit., p. 28.

70 SILVA, Inocêncio Francisco da. **Dicionário Bibliográfico Português**. Tomo XVI. Lisboa: Imprensa Nacional, 1858, p. 192.

CONCLUSÃO

A partir da história e do processo de Vila Real em uma perspectiva spinozana, percebem-se as ressonâncias intelectuais existentes em diversos círculos intelectuais sefarditas em França e Amsterdã que difundiam, com base em princípios filosóficos do próprio século XVII, novas interpretações sobre a liberdade de pensamento e de crença, o que virá a influenciar, posteriormente, a filosofia de Spinoza. Miriam Bodian pontua a existência de uma ressonância do discurso de tolerância e de liberdade de consciência europeu sobre a leitura judaica da defesa da liberdade de consciência, levando a uma influência do pensamento iluminista do século XVII em certos grupos cristãos-novos da época,⁷⁴ característica importante para se pensar nas convergências e divergências entre as perspectivas de Spinoza e Vila Real.

Tanto Spinoza quanto Vila Real utilizam-se do argumento do direito individual para defender a liberdade de pensamento e de crença dos súditos. Vila Real, no "El Político Cristianíssimo", 28 anos antes da publicação do TTP de Spinoza, já defendia a ideia de que não é prejudicial para o reino a liberdade de crença dos súditos, uma das conclusões apresentada por Spinoza no final do TTP no que diz respeito à boa república. Percebe-se que Vila Real adota uma forma de crítica religiosa, em defesa da liberdade, similar a Uriel da Costa, Juan de Prado e Spinoza. Além disso, Vila Real também se utiliza do termo "superstição" em perspectiva similar a Spinoza, denunciando as manipulações feitas por religiosos católicos à interpretação das Escrituras, ainda criticando as tradições não previstas expressamente no texto da Bíblia.

Porém, como divergências, apesar de trazerem uma fonte intelectual sefardita comum de defesa do livre pensar, os dois tomaram caminhos políticos diferentes: Vila Real em defesa da monarquia de D. João IV e, Spinoza, em defesa da República. Vila Real, apesar de apresentar uma nova defesa em ruptura com a Inquisição e o regime teológico-político, não sai do paradigma monárquico do mundo ibérico. Spinoza, pelo contrário, em sua filosofia,

liberta-se radicalmente da servidão ibérica ao apresentar uma defesa da liberdade de pensamento que não se atrela especificamente à crença, assim como não está invariavelmente designada à instituição do regime monárquico. Além disso, a liberdade de pensamento e de crença de Spinoza está fundamentada no direito natural, associação que não é realizada claramente por Vila Real.

Apesar das divergências constatadas, as convergências do pensamento político de Vila Real com Spinoza evidenciam os aportes evidentes da crítica marrana à filosofia de Spinoza, assim como possíveis influências do pensamento ibérico, da época da Restauração, para o pensamento de Spinoza, tendo em vista a atuação política internacional ampla de Vila Real e demais sefarditas de sua época na difusão clandestina de ideias de resistência direta aos regimes teológico-políticos europeus.



74 BODIAN, Miriam. The Geography of Conscience: A Seventeenth-Century Atlantic Jew and the Inquisition. *The Journal of Modern History*, 89, June 2017, 247-281, p. 271, 281.

BIBLIOGRAFIA

ABREU, Ilda Soares de. Manuel Fernandes de Vila Real: vida e morte pela causa da Restauração. **Promontoria**, Ano 6, Número 6, 2008, p. 281-289.

ALBIAC, Gabriel. **La Sinagoga Vacía**: un estudio de las fuentes marranas del espinosismo. 3. reimpressão. Madrid: Tecnos, 2018.

AZEVEDO, J. Lúcio de. **História dos cristãos-novos portugueses**. 3. edição. Lisboa: Clássica Editora 1989.

BODIAN, Miriam. The Geography of Conscience: A Seventeenth-Century Atlantic Jew and the Inquisition. **The Journal of Modern History**, 89, June 2017, 247–281.

CHAUÍ, Marilena. **A Nervura do Real**: imanência e liberdade em Espinosa. 4. reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

COSTA, Uriel da. **Espejo de una vida humana**. Edición crítica de Gabriel Albiac. Madrid: Hiperión, 1985.

COSTA, Uriel da. **Examintation of Pharisaic Traditions**. Leiden: E. J. Brill, 1993.

GEBHARDT, Carl. **Spinoza**. Buenos Aires: Losada, 2007.

GOMES, Pinharanda. **A Filosofia Hebraico-Portuguesa** – I. Porto: Lello & Irmão – Editores, 1981.

GOMEZ, Antonio Henriquez. **Política Angélica**. Primeira Parte. Roan: L. Maurry: 1647.

GUIMARAENS, Francisco de; ROCHA, Maurício. Spinoza e o Direito de Resistência. **Seqüência** (Florianópolis), n. 69, p. 183-214, dez. 2014.

INTT. **Processo de Manuel Fernandes de Vila Real**. PT/TT/TSO-IL/028/07794 Disponível em: <<https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2307881>>. Acesso em: 10/04/2024.

ISRAEL, Jonathan I. **Enlightenment Contested**: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752. New York: Oxford University Press, 2006.

ISRAEL, Jonathan I. King Philip II of Spain as a symbol of ‘Tyranny’ in Spinoza’s Political Writings. **Revista Co-herencia**, Vol. 15, No 28 Enero - Junio de 2018, pp. 137-154.

ISRAEL, Jonathan I. **Revolutionary Jews from Spinoza to Marx**: The Fight for a Secular World of Universal and Equal Rights. Seattle: University of Washington Press, 2021.

ISRAEL, Jonathan I. **Spinoza, Life and Legacy**. Oxford: Oxford University Press, 2023.

KAPLAN, Yosef. **Do cristianismo ao judaísmo**: a história de Isaac Oróbio de Castro. Rio de Janeiro: Imago 2000.

MATTOS, Yllan de. **A Inquisição Contestada**: críticos e críticas ao Santo Ofício português (1605-1681). Rio de Janeiro: Mauad & FAPERJ, 2014.

RAMOS-COELHO. **Manuel Fernandes Villa Real e o seu processo na Inquisição de Lisboa**. Lisboa: Empreza do “Occidente”, 1894.

RÉVAH, Israel Salvatore. Un pamphlet contre l’Inquisition d’Antonio Enriquez Gómez: la seconde partie de la «Política Angélica» (Rouen, 1647). **Revue des études juives**, Année 1962, 121-1-2, pp. 81-168.

RÉVAH, Israel Salvatore. **Des marranes a Spinoza**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin., 1995

RÉVAH, Israel Salvatore. **Spinoza et le Dr Juan de Prado**. Paris, La Haye: Mouton & Co, 1959.

SHWARTZ, Stuart B. **Cada um na sua lei**: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico. São Paulo: Companhia das Letras; Bauru: EDUSC, 2009.

SILVA, Daniel Santos da. **Conflito e Resistência na filosofia política de Espinosa**. Campinas: Editora da Unicamp, 2020.

SILVA, Inocêncio Francisco da. **Dicionário Bibliográfico Português**. Tomo XVI. Lisboa: Imprensa Nacional, 1858.

SPINOZA, Baruch de. **Tratado Teológico-Político**. 4. edição. Lisboa: Imprensa Nacional, 2019.

TORGAL, Luís Reis. **Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração** – volume 2. Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade, 1981.

TORGAL, Luís Reis. **Vigias da Inquisição**. Lisboa: Temas e Debates, 2024.

VILLA REAL, Capitán F. de. **El Político Cristianíssimo o discursos políticos**

sobre algunas acciones de la Vida del Eminentíssimo señor Cardenal duque de Richelieu. Pamplona: Iuan Antonio Berdun, 1642.

WILKE, Carsten L. Manuel Fernandes Vila Real at the Portuguese Embassy in Paris, 1644–1649: New Documents and Insights. **Journal of Levantine Studies**. Vol. 6, Summer/Winter 2016, pp. 153-176.

WOLF, A. (ed). **The Correspondence of Spinoza**. New York: Lincoln Mac Veagh, 1947.

YOVEL, Yirmiyahu. **Spinoza and Other Heretics: The Marrano of Reason**. Oxford: Princeton University Press, 1989.

