

MEMÓRIAS DA ACADEMIA DAS CIÊNCIAS DE LISBOA

CLASSE DE LETRAS

Uriel da Costa: um caso-limite de intolerância

JOSÉ LUÍS BRANDÃO DA LUZ



**ACADEMIA DAS CIÊNCIAS
DE LISBOA**

LISBOA • 2024

Título: Uriel da Costa: um caso-limite de intolerância

Edição: Academia das Ciências de Lisboa

Data de edição: 2024

DOI: <https://doi.org/10.58164/a72z-kc48>

Uriel da Costa: um caso-limite de intolerância

JOSÉ LUÍS BRANDÃO DA LUZ

1. UM CAMINHO DE DESCONVERSÃO

Uriel da Costa escreveu pouco, mas de forma incendiária. Conhecem-se as suas principais obras, uma, *Exame das Tradições Farisaicas Conferidas com a Lei Escrita*, a partir de um exemplar encontrado na Real Biblioteca de Copenhaga, no início dos anos noventa do século passado; as outras por via indireta. Alguns capítulos que integravam uma primeira versão do *Exame*, que não chegou a ser editada, encontram-se transcritos num livro que procedeu à sua intempestiva refutação. O opúsculo intitulado *Exemplar humanae vitae*, que teria sido escrito pouco antes de o seu autor ter posto termo à vida, em 1640, foi conhecido pela edição de cópias do seu original, cujo paradeiro se ignora. Apesar das reservas que se têm levantado contra a autenticidade do *Exemplar*¹, nele podemos encontrar uma exposição resumida das suas concepções fraturantes contra a imortalidade da alma e a vida para além da morte, a defesa do primado da “lei natural” contra o carácter positivo da Lei de Moisés e das leis religiosas, em geral, e o deísmo naturalista a que Uriel acabou por aderir. Simultaneamente, compreende ainda uma apresentação simplificada do seu drama existencial, numa sucessão de acontecimentos que, no dizer de um dos seus biógrafos mais qualificados, Israel Salvator Révah, “não é falsa, mas é altamente incompleta”².

¹ Desde que foi publicado, em 1687, a autenticidade do *Exemplar* suscitou suspeitas, apontando-se como presumível falsário o pastor protestante de Hamburgo Johannes Müller, que foi o primeiro a fazer-lhe referência. Mais recentemente, na sequência da descoberta de um exemplar da edição impressa do *Exame*, Omero Proietti, em *Uriel de Costa e o “Exemplar humanae vitae”*, apresenta um conjunto de argumentos contra a atribuição da autoria do *Exemplar* a Uriel da Costa, considerando tratar-se de uma obra forjada pelos protestantes holandeses com o propósito de forçar a tomada de medidas que limitassem o excessivo poder dos rabinos nas sinagogas, que, com muita facilidade, agiam com se fossem um Estado soberano, condenando os que ameaçavam a ortodoxia judaica, ao ponto de os isolar do convívio social e expulsar da cidade.

² Révah, I. S., *Uriel da Costa et les Marranes de Porto*, p. 75.

O *Exemplar* foi traduzido em praticamente todas as línguas europeias, alemão, inglês, francês, holandês e também russo e polaco. Em Portugal foi traduzido, primeiramente, por A. Epifânio da Silva Dias, com o título *Espelho da Vida Humana*³, com introdução de Teófilo Braga e, posteriormente, por Castelo Branco Chaves, com o título de *Exemplo da Vida Humana*.⁴ À obra se referem vários autores, como Herder, que a leu “sacudido de horror”⁵, mas também Müller, que a interpreta como “uma invetiva iracunda contra os Judeus e a sua religião, e contra toda a religião revelada”⁶. Também Pierre Bayle a comentou de forma muito circunstanciada, como veremos mais à frente. A violenta perseguição que o rabinato moveu a Uriel, a partir de Hamburgo, Veneza e Amesterdão, não o fez arder na fogueira, mas consumiu-o vivo, nas labaredas bem mais mortíferas de diversas condenações, conforme ajuizou Voltaire, referindo-se ao caso com o seguinte comentário: “não basta não queimar homens, pois também se pode queimá-los com a pena. E este fogo é bem mais cruel, porquanto o seu efeito alastra às gerações futuras”⁷. A sua vida atribulada teria comovido a Europa, tendo inspirado, no dizer de Carolina Michaëlis de Vasconcelos “a diversos opúsculos críticos e outros de fantasia: dramas, novelas e quadros, em almas perfumadas pela flor azul da tolerância”⁸. Ela própria refere que o seu interesse pelo controverso português surgiu quando, ainda jovem, mas já dominando a nossa língua, assistiu em Berlim, em 1907, à representação da peça de Karl Gutzkow, centrada no drama da vida de Uriel da Costa.⁹

³ Esta tradução encontra-se atualmente integrada, com o texto em latim, em Samuel da Silva, *Tratado da Imortalidade da Alma*.

⁴ Damos preferência a esta tradução, que foi inicialmente publicada nos «Cadernos da “Seara Nova”» e que se encontra atualmente integrada, como apêndice, em Uriel da Costa, *Exame das Tradições Farisaicas*.

⁵ von Herder, J. G., “Cartas para a Promoção da Humanidade”, XXXIX, em Vasconcelos, C. M., *Uriel da Costa*, p. 118.

⁶ Müller, J. G., “Confissões de Homens Célebres”, em Vasconcelos, C. M., *Uriel da Costa*, p. 117.

⁷ Voltaire, *Lettres de quelques juifs portugais et allemands à M. de Voltaire*, p. 23.

⁸ Vasconcelos, C. M., *Uriel da Costa*, p. 7.

⁹ Esta peça teatral assim como uma novela do autor alemão sobre Uriel serviram de tema a uma tese de doutoramento apresentada, em 2009, em Coimbra, por Rogério Paulo da Costa Madeira, com o título *Ficção e História: a Figura de Uriel da Costa na Obra de Karl Gutzkow*; ver também Caeiro, O., “Uriel da Costa visto por Karl Gutzkow”, em *Runa – Revista Portuguesa de Estudos Germanísticos*, Lisboa, 5-6 (1986), pp. 51-78.

Uriel da Costa nasceu em 1584¹⁰, no seio de uma família abastada de cristãos-novos do Porto, onde foi educado em “todas as artes que é uso ministrar aos moços de condição”¹¹ e na religião católica romana, “na qual fora criado desde o berço”¹² e que nele lançara, acrescenta, “as profundas raízes da fé”. Inscreveu-se na Faculdade de Cânones da Universidade de Coimbra, a 19 de outubro de 1600, com certidão de exame de latim¹³ e, após uma interrupção de quase quatro anos, retomou os estudos a 7 de novembro de 1604, interrompendo-os definitivamente em 1608, sem ter concluído a formatura, por ocasião da morte repentina de seu pai, ocorrida a 20 de maio de 1608¹⁴. Ao tratar do período em que foi estudante em Coimbra, o *Exemplar* regista que Uriel dedicou grande empenho na leitura e estudo dos Evangelhos, assim como de “outras obras espirituais” e das *Summae confessoriorum*, que Carolina Michaëlis identifica como sendo “manuais ou compêndios do que deve ser confessado”¹⁵ e Pinharanda Gomes denomina, conforme geralmente se conhecem, “sumas de casos de

¹⁰ A data de 1581, que era habitualmente apresentada, tem vindo a sofrer alterações desde que foram conhecidos os registos das matrículas de Uriel, então com o nome de Gabriel da Costa, na Faculdade de Cânones, publicados por Carolina Michaëlis de Vasconcelos. A ilustre investigadora e professora da Universidade de Coimbra foi a primeira a apontar como data provável do seu nascimento o ano de 1584. Todavia, considerando que em 1640 Uriel dizia ser um homo senex, na sua avaliação a rondar os sessenta anos, acabou por situar o seu nascimento entre 1580 e 1585 (cf. Vasconcelos, M. C., *Uriel da Costa*, p. 22). Mais recentemente, I. S. Révah, por meio de provas diretas e indiretas dos registos paroquiais da Sé do Porto e da nova paróquia de Nossa Senhora da Vitória, a que passou a pertencer a casa da família de Uriel, assim como dos depoimentos prestados à Inquisição por sua irmã e cunhado, conclui pelo seu nascimento à *Porto entre le milieu du mois de novembre 1583 et la fin de mars 1584* (Révah, I. S., *Uriel da Costa et les Marranes de Porto*, p. 235). Porém, no decurso do livro, toma esta última data como a que corresponde ao seu nascimento.

¹¹ Uriel da Costa, *Exemplo da Vida Humana*, p. 576.

¹² *Ibidem*, p. 577.

¹³ A entrada nas quatro faculdades da Universidade era precedida dos preparatórios de latim e filosofia, ministrados pelo Colégio das Artes, criado por D. João III, em Coimbra, em 1548, e entregue à Companhia de Jesus, em 1555. É muito pouco provável que Uriel da Costa, ainda com a identidade de Gabriel, tenha passado pelo Colégio dos Jesuítas em virtude da formação em latim que obteve no Porto e de que fez prova antes de se inscrever na Universidade. Esta suposição apoia-se em assento de matrícula existente no Arquivo da Universidade de Coimbra (cf. Vasconcelos, C. M., *Uriel da Costa*, p. 97) e na passagem da sua autobiografia espiritual em que refere, logo no início, ter sido “instruído em algumas disciplinas que os mancebos de boas famílias costumam aprender”, antes de iniciar os estudos em direito (Révah, I. S., *Uriel da Costa et les Marranes de Porto*, p. 264).

¹⁴ Cf. Vasconcelos, C. M., *Uriel da Costa*, pp. 14-21, assim como a transcrição de 11 assentos referentes a matrículas e provas dos cursos que Gabriel da Costa frequentou (pp. 97-99).

¹⁵ *Ibidem*, p. 23.

consciência, coletâneas casuísticas”¹⁶, a fim de se instruir dos “meios mais próprios para descarregar as culpas”¹⁷, no dizer arcaizante de Vitorino Nemésio. Essas leituras puseram-no “perante inextrincáveis perplexidades, hesitante e inquieto”¹⁸, por se sentir incapaz de acusar os seus pecados segundo o que prescrevia a Igreja romana. A dificuldade em observar as normas canônicas da confissão, provavelmente pelas resistências que sentia em referir certos atos da sua vida em que teria lesado terceiros, e que Agustina Bessa-Luís, com a liberalidade que a ficção romanesca concede, atribui a receios de quem não “se fiava do segredo da confissão”¹⁹, levou-o a considerar que a salvação lhe estaria vedada. Ao mesmo tempo, este desespero conduziu-o, por volta dos vinte e dois anos, conforme a sua estimativa, a rever a sua crença e a questionar “se a tudo aquilo que se afirma sobre a outra vida não faltava fundamento e se, em tais matérias, a fé está de acordo com a razão”²⁰.

Aos vinte e cinco anos, porém, a crise religiosa de que se dizia possuído não o impediu de auferir o benefício de tesoureiro da colegiada da igreja de S. Martinho de Cedofeita²¹, pelo que se fixou no Porto, depois de desistir da conclusão do curso. Nessa altura, e desejando “firmar-me em qualquer coisa”, como diz o *Exemplar*, começa a dedicar-se ao estudo do Antigo Testamento. O aprofundamento do texto bíblico logo fez ressaltar algumas contradições entre as orientações da Igreja e a Lei de Moisés que, por ter sido transmitida pelo próprio Deus, deveria ter precedência sobre as prescrições humanas. Esta descoberta, que terá despertado nele “o fundo étnico insubornável, fá-lo reverter ao judaísmo”²², adianta Nemésio, embora alguns autores sugiram que já poderia tê-lo iniciado em Coimbra, com o lente Francisco Caldeira, professor de Instituta, preso mais tarde pela Inquisição, por acusação de judaísmo, mas que abjurou no auto-de-fé, em Lisboa, a 21 de abril de 1632²³. Outro dos que o poderiam ter iniciado

¹⁶ Pinharanda Gomes, J., *A Filosofia Hebraico-Portuguesa*, p. 450.

¹⁷ Nemésio, V., *Sob os Signos de Agora*, p. 102.

¹⁸ Uriel da Costa, *Exemplo da Vida Humana*, p. 577.

¹⁹ Bessa-Luís, A., *Um Bicho da Terra*, p. 186.

²⁰ Uriel da Costa, *Exemplo da Vida Humana*, p. 577.

²¹ Cf. Révah, I. S., *Uriel da Costa et les Marranes de Porto*, pp. 397-400.

²² Nemésio, V., *Sob os Signos de Agora*, p. 103.

²³ Cf. Pinharanda Gomes, J., *A Filosofia Hebraico-Portuguesa*, pp. 448-449. Duff e Kaan, na introdução à sua tradução do *Exemplar*, não deixam de se interrogar se a mãe de Uriel, em cuja família se admite que existia

seria o Dr. António Homem, também lente da Universidade, suspeito de práticas judaizantes e vítima da Inquisição. É neste enquadramento, em que a conversão tem lugar, que são programadas diversas iniciativas. Desde logo, a resignação do benefício que detinha na colegiada, a comunicação aos irmãos das razões que o levaram a abraçar a religião de Moisés, o envolvimento da família no novo credo e o planeamento da fuga do país onde ele e a família corriam o risco de serem denunciados à Inquisição.

Após a morte do pai, Uriel passou a exercer um certo poder paternal na família, que confiou nele para a resolução das questões financeiras que a afetavam, designadamente a cobrança de uma avultada dívida que D. Jorge de Mascarenhas resistia em liquidar, apesar das sucessivas intimações judiciais que ele foi sempre ignorando. Em finais de 1611 ou inícios de 1612, Uriel foi mandatado para ir negociar com o devedor recalcitrante, pelo que se deslocou a Lisboa, onde permaneceu algum tempo. A estadia na capital, além de lhe ter permitido arranjar a noiva, que levou consigo na viagem de regresso ao Porto e com quem veio a casar²⁴, tornou também possível um acordo para saldar a dívida de D. Jorge, por meio do arrendamento de uma quinta que o fidalgo possuía em São Salvador de Vila Cova da Lixa, concelho de Felgueiras, pelo valor anual de 800 mil réis, segundo vários testemunhos. Em 1612, pela festa de S. João, data que, em

uma forte tradição marrana, não teria “levado, para o seio da sua família fortemente assimilada, as sementes do judaísmo” (Duff ,A.-B. & Kaan,P., Int. à trad. de Uriel da Costa, *Une vie humaine*, p. 41). Por sua vez, I. S. Révah, apoiado em fontes inquisitoriais, que para António José Saraiva são de crédito duvidoso, dadas as motivações ocultas dos inquisidores e a forte pressão que envolvia as confissões (cf. *Inquisição e Cristãos-Novos*, p. 155 e ss.), levanta sérias reservas a esta hipótese. O seu argumento apoia-se não só na omissão dessa informação no *Exemplar Humanae Vitae*, mas também nos depoimentos dos familiares presos pela Inquisição, em 1618, que foram unânimes em dar *Gabriel da Costa comme leur initiateur en crypto-judaïsme* (Révah, I. S., *Uriel da Costa et les Marranes de Porto*, p. 277; cf. *ibidem*, pp. 500-513). Todavia, logo de seguida, não deixa de admitir a possibilidade de Branca da Costa, mãe de Uriel, manter convicções criptojudaicas, tendo em consideração o marranismo de muitos dos seus parentes. Maria da Costa, irmã de Uriel, confessou na Inquisição de Coimbra que a sua conversão ao marranismo se deveu ao ensino da crença na Lei de Moisés ministrado por sua mãe (cf. *ibidem*, p. 499), por volta de 1610, ou seja, após o falecimento de seu pai Bento da Costa Brandão que, apesar das suas prováveis ligações criptojudaicas, *n’a pas laissé se développer, dans le cadre familial, une atmosphère marranisante* (*ibidem*, p. 276-277). No entanto, a ação doutrinadora de Branca da Costa junto da filha não desmente a afirmação do *Exemplar* e dos depoimentos dos familiares na Inquisição de que Gabriel da Costa esteve na origem da conversão de toda a família.

²⁴ Cf. notícia do registo de casamento realizado a 5 de março de 1612, na paróquia de Nossa Senhora da Vitória a que Uriel pertencia, em Révah, I. S., *Uriel da Costa et les Marranes de Porto*, p. 411. Uriel esteve casado com Francisca de Crasto até 1622, data do seu falecimento, na Holanda.

alternativa à Páscoa, marcava o início do ano agrícola, Uriel, recém-casado, instalou-se na propriedade, pagando por renda, no ano seguinte, o diferencial entre o valor do arrendamento acordado e o montante da dívida que a família era credora. Para o ano seguinte, em que a renda deveria ser paga na totalidade, foi dada como garantia a hipoteca da casa de família na Rua de S. Miguel, no Porto. Porém, em finais de fevereiro de 1614, a família, já ressarcida da dívida pelos rendimentos que havia auferido e detentora de avultado numerário pela venda do cereal que recolheu das rendas, empreende a fuga do país, sem pagar a D. Jorge a renda daquele ano de 1613/1614, a quem não restou alternativa senão executar a hipoteca que lhe tinha sido dada como garantia²⁵.

Nos meandros de todos estes procedimentos, facilmente poderá depreender-se, como salienta Révah, a estratégia bem urdida de Uriel da Costa não apenas para tirar desforra dos mais de seis anos que a família esperou para ser ressarcida da soma que lhe era devida, mas, acima de tudo, para contornar as restrições a que os cristãos-novos estavam sujeitos, pois dependiam de autorização especial para se ausentarem do país e venderem os seus bens imóveis. A deslocação para Vila Cova serviu o plano de abandonar a “terra pátria”, onde não poderia professar livremente o novo credo e corria o risco de ser denunciado à Inquisição. Não só permitiu iludir a fuga, ao dar por destino da saída de Vila Cova a passagem de uma temporada na casa do Porto, incluindo no trajeto uma breve estadia em casa de um familiar, mas, acima de tudo, permitiu embolsar os dividendos de que necessitava, ou seja, arrecadar, com a venda do cereal das rendas, uma avultada quantia em dinheiro vivo que o acompanhou na fuga do país, com a mãe, os irmãos, uma cunhada e, naturalmente, a sua mulher Francisca de Crasto.²⁶

²⁵ Cf. Basto, A. M., “Alguns documentos inéditos sobre Uriel da Costa”, pp. 3-4; Révah, I. S., *Uriel da Costa et les Marranes de Porto*, pp. 407-411.

²⁶ Com base em diversos documentos da Inquisição de Coimbra, foi possível apurar a saída definitiva de Uriel e sua mulher da paróquia de S. Salvador de Vila Cova da Lixa, no final de fevereiro ou começos de março de 1614, tinha ele 30 anos de idade. Em resposta ao pedido da Inquisição para que os párocos dessem informação dos cristãos-novos que se tivessem ausentado das suas residências habituais, o relato enviado pelo pároco de Vila Cova, onde Uriel viveu cerca de dois anos como rendeiro de uma propriedade de D. Jorge de Mascarenhas, e os que foram também enviados pelos responsáveis de mais duas paróquias vizinhas, para além de traçarem o retrato físico de Uriel, dão conta do seu percurso até Viana do Castelo, de onde partiu “para a Europa setentrional” (Cf. Révah, I. S., *Uriel da Costa et les Marranes de Porto*, pp.421-438).

Ao chegar à Flandres, a família aderiu ao judaísmo, adotando outros nomes, como era habitual, tendo Uriel sido submetido ao rito da circuncisão, mudando o nome de Gabriel que tinha pelo batismo, em Portugal²⁷. Todavia a família não se fixou em Amesterdão, onde apenas permaneceram os irmãos mais novos, que criaram o seu negócio, possivelmente com o apoio de primos descendentes de um tio materno que lá se tinha estabelecido por volta de 1597. Após algum tempo, Uriel, o irmão mais velho, as respetivas mulheres e a mãe seguiram para Hamburgo, onde há notícias, datadas de 1617 e 1619, referentes ao irmão mais velho Jácome que, entretanto, havia tomado o nome de Abraão Israel, e um documento de 1622, que dá a mãe a viver com os filhos naquela cidade portuária do norte da Alemanha. A escassez de dados biográficos de Uriel da Costa tem provocado grandes desacertos nas datas em que permaneceu em Amesterdão e Hamburgo, sendo mais prováveis as que se poderão estabelecer a partir da informação dada pelo rabino de Veneza, Leão de Módena, que diz ter recebido as objeções de Uriel contra a Tradição, que lhe foram enviadas de Hamburgo entre os meses de outubro de 1615 e de 1616²⁸.

Uriel provocou forte perturbação na comunidade judaica por um conjunto de críticas que exautoravam a chamada Lei oral ou a Tradição rabínica, também conhecida por *Lei de boca*, pelas fortes discrepâncias que apresentava, segundo ele, com as prescrições consignadas no Pentateuco. Estas contradições apareceram compendiadas em onze objeções que, com o título *Propostas contra a Tradição*, são geralmente atribuídas a Uriel.²⁹ Por sua iniciativa ou dos responsáveis pela

²⁷ Uriel da Costa, para além do nome de batismo, adotou ainda os nomes de Adão Romez e de Uriel Abadot ou Abadat, aparecendo este último no auto da sua excomunhão, pela sinagoga de Amesterdão, mas também em vários documentos referentes a transferências de valores e transações comerciais. Serviriam estes pseudónimos para se ocultar e assim proteger em eventuais viagens e transações comerciais com Portugal e o Brasil, nos negócios de vinho e açúcar que a família herdara do pai (cf. Muhana, A., “Comentário ao *Exame das Tradições Fariseias* de Uriel da Costa”, pp. 77-78).

²⁸ Cf. Salomon, H. P. & Sassoon, I. S. D., “Introdução”, em Uriel da Costa, *Exame das Tradições Farisaicas*, pp. 39-40.

²⁹ Para Pinharanda Gomes será duvidoso atribuir a Uriel a autoria do opúsculo *Propostas contra a Tradição*, pois o predomínio da terceira pessoa na conjugação verbal dá-lhe a feição de “um memorando, escrito por outra pessoa, a relatar, com intenção de denúncia, o que Gabriel [Uriel] pensava”, como se cumprisse o propósito de, a partir das suas exposições públicas, relatar aquelas estranhas ideias “a uma autoridade” (*A Filosofia Hebraico-Portuguesa*, pp. 455-456). Luís Machado de Abreu faz também notar o estilo indireto do texto “em que alguém, provavelmente o próprio refutador [Leão de Módena], nos expõe as propostas e respetiva fundamentação, por vezes abreviada, como obra de um proponente não identificado” (*O deísmo ético de Uriel da Costa*, p. 121). Outros autores, entre os quais se contam H. P. Salomon e I. S. D. Sassoon, não hesitam

sinagoga de Hamburgo, foram enviadas à comunidade sefardita de Veneza que as submeteu à apreciação do sábio rabino e líder espiritual da comunidade judaica daquela cidade Leão de Módena. O douto rabino empenhou-se em analisar e refutar as teses heréticas e enviou-as depois para o chefe da sinagoga de Hamburgo com uma carta a solicitar a verificação da reação do herege às correções efetuadas. Mais determinava que, caso não reconsiderasse os seus erros e se, pelo contrário, persistisse neles, fosse tratado como excomungado, até mostrar “completo arrependimento”³⁰. A sua contumácia, porém, provocou o desfecho esperado, pelo que, em 1618, foi “posto em *herem*”, em cerimónia realizada em Hamburgo e também confirmada na sinagoga de Veneza³¹. O texto apenas é conhecido porque Módena o incluiu, juntamente com as respetivas respostas, no seu tratado intitulado *Magen Ve-Sina*, que, no entanto, só foi editado na língua original em 1856, por Abraão Geiger, e traduzido do hebraico para francês por Jean-Pierre Osier, em 1980. É também conhecida uma versão portuguesa manuscrita, tida por alguns como sendo uma transcrição do texto original, mas que constitui uma tradução feita por Rafael de Aguilar no século XVII e que Artur Moreira de Sá reproduz, em 1963, em *Três Escritos de Uriel da Costa*³².

Uriel permaneceu em Hamburgo depois de ter sido apartado da comunidade, e diversos documentos relacionados, quer com o comércio de açúcar com o Brasil, quer com procurações e gestão comercial, permitem assegurar que só em 1623 teria deixado a cidade para se fixar em Amesterdão³³. Uma ata de 15 de maio deste ano dá notícia de uma reunião dos delegados das comunidades portuguesas de Amesterdão para tomar medidas contra ele por, entretanto, ter chegado à cidade e persistir na defesa das suas conceções heréticas. Depois de terem sido goradas as diligências para o demoverem das suas inaceitáveis posições e para que “tornasse ao caminho que devia”, como diz Samuel da Silva, no prefácio — “Ao benigno leitor” — ao seu *Tratado da Imortalidade da Alma*, os “deputados

em atribuí-las a Uriel com base na semelhança entre essas objeções e a primeira parte do *Exame* de 1624, apesar desta se apresentar mais desenvolvida, tomando em linha de conta a refutação de Módena (cf. Salomon, H. P. & Sassoon, I. S. D., “Introdução”, Uriel da Costa, *Exame das Tradições Farisaicas*, pp. 57-66).

³⁰ Cf. Duff, A.-B. & Kaan, P. Int. à trad. de Uriel da Costa, *Une vie humaine*, p. 46.

³¹ Cf. Landi, E., “Uriel da Costa (1582?–1640), o Itinerário intelectual de um marrano Português”, *Revista Filosófica de Coimbra*, 56, 2019, pp. 383-385.

³² Cf. Pires Aurélio, D., “Uriel da Costa: o discurso da vítima”, pp. 9-13.

³³ Cf. Salomon, H. P. & Sassoon, I. S. D., “Introdução”, em Uriel da Costa, *Exame das Tradições Farisaicas*, pp. 44-45.

da nação” tomaram a decisão de confirmar o anátema proferido em Hamburgo e Veneza³⁴, o que o condenou a um grande isolamento, como deplora no *Exemplar humanae vitae*³⁵. Foi nesse período que se empenhou na edição do livro *Exame das Tradições Farisaicas*, que teria já elaborado em Hamburgo para se justificar e mostrar a justiça da sua causa e das suas posições, diz o *Exemplar*. A obra é mandada para impressão, mas desapareceu, ao que parece, ainda antes de ser impressa, embora Samuel da Silva tivesse tido acesso a ela, na tipografia, servindo-se de uma parte para elaborar a refutação que deu corpo ao seu *Tratado da Imortalidade da Alma*. Ele próprio presta este esclarecimento, logo no começo do capítulo em que inicia o “traslado, palavra por palavra”³⁶ dos três capítulos da obra que, desta forma, chegaram até nós. É nesta sequência que, em 1624, Uriel escreve um segundo livro, com praticamente o mesmo título do que não chegou a ser impresso. O livro, que aqui denominamos simplesmente por *Exame*, é constituído por duas partes, retomando a primeira parte as objeções que constam das *Propostas contra a Tradição* e reagindo a muitas das observações constantes da refutação elaborada por Leão de Módena. Numa segunda parte, expõe as suas concepções sobre o tema da alma, negando a sua espiritualidade e imortalidade, que diz não ter confirmação no texto bíblico, nos termos em que havia já feito no livro anterior, que não chegou a ser impresso, mas acrescentando as suas respostas à refutação de Samuel da Silva. O livro suscitou forte contestação na sinagoga e nas autoridades holandesas, juntando judeus e protestantes, que se sentiram ameaçados nas crenças que em comum partilhavam. O resultado foi a destruição pelo fogo dos exemplares impressos e a condenação de Uriel à prisão, da qual saiu sob fiança, conforme relata o *Exemplar*, mas acabando por ser desterrado para Utreque, onde viveu cerca de quatro anos³⁷.

³⁴ Cf. *ibidem*, apêndice 2, p. 576 e p. 48.

³⁵ Cf. Uriel da Costa, *Espelho da Vida Humana*, p. 211.

³⁶ Silva, S., *Tratado da Imortalidade da Alma*, ed. H.P. Salomon e I.S.D. Sassoon, c. 8, p. 474.

³⁷ Salomon, H. P. & Sassoon, I. S. D., “Introdução”, em Uriel da Costa, *Exame das Tradições Farisaicas*, pp. 49-50. No início dos anos noventa do século passado, Herman Prins Salomon anunciou ter sido encontrado, na Biblioteca Real de Copenhaga um exemplar, de 1624, do *Exame das Tradições Farisaicas Conferidas com a Lei Escrita*, que publicou, em 1995, na APPACDM, de Braga, depois de ter feito sair a tradução inglesa, em 1993 (Cf. Uriel da Costa, *Exame das Tradições Farisaicas Conferidas com a Lei Escrita*, ed., int. e notas por H.P. Salomon e I.S.D. Sassoon, Prólogo, pp. 13-15 e Santiago, H., “O filósofo Uriel da Costa”, pp. 61-62). Segundo alguns autores, em particular Omero Proietti, o livro contém elementos importantes para reapreciar as afinidades de Espinosa com a luta de Uriel e a autenticidade da autoria do *Exemplar*, que ele põe em questão (*ibidem*,

2. PENDOR NATURALISTA DO EXAME E SUPREMACIA DA RAZÃO NATURAL

Os três capítulos do *Exame das Tradições Farisaicas* sobre a alma, preservados pela transcrição efetuada por Samuel da Silva, constituem um estudo eminentemente biblista, porém “bem afastado da tradição duma comunidade judia do século XVII, talmudizada, medieval, cabalista e trazendo consigo as feridas e as esperanças de todos os mártires de Israel”³⁸. Alguns estudiosos têm notado as suas fragilidades, que dizem ser fruto de uma análise que Uriel empreendeu por conta própria, sem o enquadramento que seria suposto atender, nomeadamente os ensinamentos talmúdicos e o domínio do hebraico, que o próprio Samuel da Silva teria insistido em ensinar-lhe. Após o conhecimento da versão encontrada em Copenhaga³⁹, muito mais desenvolvida que o traslado de Samuel da Silva, outros autores têm vindo a mostrar uma maior admiração pela obra de Uriel, considerando que a mesma “revela uma noção suficiente dos princípios da teologia judaica rabínica”⁴⁰, ou admitindo que nela se apresenta “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 que enfrenta polémicas e empenha-se a refutar o livro de Daniel, opondo-se assim a toda a forma de

pp. 62-63). Entre os argumentos apresentados por Proietti encontra-se a omissão de dados relevantes da biografia de Uriel e a utilização da *Vulgata Sixto-Clementina*, edição aprovada pelo Papa Clemente VIII, em 1592, para referenciar as passagens bíblicas (cf. Proietti, O., *Uriel de Costa e l'“Exemplar humanae vitae”*, pp. 13-137 e 181 e ss; Landi, E., “Uriel da Costa (1582?-1640)”, pp. 376-380 e Santiago, H., “O filósofo Uriel da Costa”, pp. 61-63). Adma Muhana, da Universidade de São Paulo, que publicou recentemente um estudo do livro encontrado, tendo em consideração a análise de Proietti, mostra-se convencida de que, apesar de ter sido “manipulado pelo seu editor, como o demonstra Omero Proietti, não parece haver dúvidas de que, nas suas linhas mestras, o *Exemplar* surge da pena de Uriel da Costa, tendo em vista a semelhança de argumentos que censuram a prática da religião judaica presente na *nação*, com os que apresenta no *Exame*” (Muhana, A., “Comentário ao *Exame das Tradições Fariseias* de Uriel da Costa”, p.76). Da nossa parte, simpatizamos com esta posição, pelas afinidades que julgamos encontrar nos dois textos, quer na preocupação de conferir ao judaísmo suporte racional e não apenas bíblico, quer no uso da noção de “razão” numa aceção simplesmente demonstrativa, mesmo quando algumas expressões poderiam remeter para outras conotações de teor metafísico.

³⁸ Duff, A.-B. & Kaan, P., int. à trad. de Uriel da Costa, *Une vie humaine*, p. 44.

³⁹ O livro com o título *Exame das Tradições Farisaicas Conferidas com a Lei Escrita* é constituído por duas partes: a primeira retoma o texto das *Propostas contra a Tradição*, acrescentando as respostas às objeções de Módena; a segunda parte começa por integrar os três capítulos, 23 a 25, reproduzidos e refutados por Samuel da Silva, acrescentando de seguida, nos capítulos 4 a 20, a resposta à refutação de Samuel. Um capítulo final trata do tema da eternidade do mundo.

⁴⁰ Muhana, A., “Comentário ao *Exame das Tradições Fariseias* de Uriel da Costa”, p. 75.

messianismo”⁴¹. Sem entrar na avaliação do que poderá haver de excessivo nestas apreciações, não deixaremos de relevar a sua convergência no reconhecimento da preeminência que Uriel concede ao texto bíblico em detrimento de autores ou concepções filosóficas que pudessem apoiar ou contrastar as suas teses, designadamente as que versavam sobre a alma, na segunda parte do *Exame*.

O apelo à autoridade do texto bíblico constitui o ponto de partida inquestionável em que apoia as suas posições, e mesmo quando, esporadicamente, ao tratar da alma, alude às opiniões dos filósofos, logo se apressa a desvalorizá-las, como podemos perceber nesta subentendida interrogação enfática:

para que nos cansaremos nós com alegações de filósofos que falaram sem escritura, ou para que nos aproveitaremos de seus ditos, tendo junto de nós e connosco judeus e cristãos que, querendo e não querendo, vêm a confessar e dizer que a alma é mortal⁴².

O seu propósito, muito mais prático do que teórico, inscreve-se na linha do protesto, que nasce duma apertada desconstrução argumentativa contra as distorções acumuladas pela tradição, e não tanto na do exame da ordem especulativa das razões que as teorias filosóficas debatem. Visa, por um lado, denunciar os objetivos ocultos dos que defendem a espiritualidade e imortalidade da alma e, por outro lado, desconstruir muitos dos preceitos consagrados na tradição, a *Lei de boca*, que se impõem como modelos de controlo do comportamento moral dos fiéis, mas desfigurando os preceitos divinos. Em ambos os casos, a falta de consistência que procura mostrar nessas concepções e nos normativos que as impunham não tem em conta a análise e discussão dos problemas visados no quadro de autores e correntes filosóficas que os equacionaram e debateram, nem passa pelo confronto com os argumentos que utilizaram. Pelo contrário, a denúncia da sua credibilidade tem por base a arbitrariedade e a irracionalidade das suas disposições, que se não encontram contempladas na Lei de Moisés, sendo, por isso, logicamente incompatíveis com ela e, para além do mais, contrárias aos ensinamentos da natureza. Assim, na introdução geral que constitui o primeiro capítulo do *Exame*, o autor empenha-se em demonstrar a arbitrariedade da *Lei*

⁴¹ Santiago, H., *O filósofo Uriel da Costa*, p. 62.

⁴² Uriel da Costa, *Exame das Tradições Farisaicas*, p. 381.

de boca não apenas por, em muitos casos, se não encontrar consignada na Lei escrita, mas também por, em outros casos mais, se mostrar contrária ao que ela prescreve. O teor do argumento retoma o que já tinha sido anteriormente apresentado num dos pontos das onze *Propostas contra a Tradição*. Uriel parte da aceitação indiscutível da veracidade da Lei escrita, para logo assentar, por meio de um exercício básico de lógica silogística, na falsidade de tudo o que for contrário ao que ela enunciar: “Dois contrários não podem estar sem repugnância, nem se pode dar verdade em ambos. Logo, a tradição repugnante à Lei é necessário que seja falsa, pois a Lei é verdadeira”⁴³. Na mesma cadência argumentativa, em que pontifica o princípio da contradição e a indiscutibilidade da Lei escrita, o autor prossegue contra os que defendem a pertinência da *Lei de boca* para completar e adaptar a Lei escrita, sustentando ser inconcebível dar crédito a uma disposição que não se encontra prescrita na Lei: se fosse necessária “não era possível não se fazer dela menção nalguma parte da Lei”, já que repugna pensar que outras medidas se lhe pudessem acrescentar para além do enunciado que “na mesma Lei se escreveu”.

A Lei escrita é definitiva e clara, e se alguma obscuridade a afetar não será por via oral que se há de clarificar. Ao pretender-se ir para além dos termos que a mesma Lei consignou, está a querer admitir-se a sua imperfeição e a necessidade de a compreender com uma aclaração suplementar “que ficasse cometida à memória, e cabeça alheia”. Daqui resultará, como mais abaixo acrescenta, o arbítrio dos que em cada época da história se acharão depositários da *Lei de boca*: “cada um deles por si em cada idade ficava sendo novo legislador”, pronunciando as suas prescrições, ao sabor do “que lhe pareceu e quis escrever”, com tanto ou mais crédito do que é devido à Lei de Moisés. A história do povo de Israel dá testemunho das

discórdias sobre quererem alguns introduzir esta “Lei de boca”, e dá-la por declaração da Lei escrita, vendo que de outra maneira não podiam emendar a Lei naquela parte dos juízos que quiseram emendar por lhes parecerem duros, e entendendo que também lhes vinha mais a conto para dominar e sujeitar o povo a suas ordens e regimentos⁴⁴.

⁴³ *Ibidem*, p. 307.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 310.

E, logo de seguida, reportando-se à origem dessas dissensões que fizeram crescer os cismas, dividindo a Lei em duas e fazendo-a divergir sobre as mesmas coisas, refere como os “mestre e sábios” de então, que “fizeram ofício de sacerdotes”, tomaram parte nas discórdias e souberam ganhar para a sua causa

a parte do povo entendida e nobre, posto que muito desigual em número, e aos outros o mais comum e geral, levados de doçuras que em suas pregações misturavam, imortalidade da alma, brandura nos juízos, a que o comum dos homens facilmente se inclina, por ser a imortalidade bem que se deseja, e a natureza inclinar mais à misericórdia e piedade que ao rigor da justiça.

Às circunstâncias que favoreceram esta falsificação, acrescenta ainda a imunidade dos rabinos, que não respondiam perante ninguém pelas posições que defendiam. Embora pudessem divergir entre si, opinando de forma diferente sobre as mesmas matérias, não podiam ser contraditados por ninguém, com base no pressuposto de que “cada um soube porque assim havia de falar, e assim o recebeu por tradição de Moisés”, pelo que, conclui, pondo em evidência o paradoxo, “as palavras de um e de outro são palavras de Deus vivo. De maneira que Moisés falou por duas bocas e também Deus vivo fala contrariedades”⁴⁵. Face a estas discrepâncias que a história acumulou e se agravam na atualidade, Uriel sai em defesa do primado da Lei escrita, argumentando que as contradições que a Tradição acumulou depõem contra ela, pois, mesmo supondo que a Tradição fosse necessária para clarificar a Lei, seria forçoso que o seu enunciado não variasse ao sabor das opiniões e que “esta Tradição fosse geral em todos os casos”⁴⁶. Mas acontece precisamente o contrário! Os pontos que versam questões mais obscuras dividem as opiniões na sua interpretação e alinhamento de argumentos, que fluem ao sabor dos interesses de quem os sustenta: “mal se opõe este achaque e bem se mostra a tenção de quem com ele se quer ajudar”⁴⁷. A força principal da argumentação encontra-se no apelo à coerência lógica dos enunciados postos em confronto e à desconstrução das motivações inconfessáveis que ditam a escolha dos argumentos.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 310.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 311.

⁴⁷ *Ibidem*.

2.1. CONTRADIÇÕES DA LEI DE BOCA

Para exemplificar as divergências, entre a lei prescrita pelo Talmude, a “escritura falsa feita pelos sábios”⁴⁸, e a Lei que o Livro consagra, Uriel submete a análise alguns dos casos, nos quais pretende mostrar os móbeis dessas distorções. Os capítulos segundo e terceiro do *Exame* são consagrados às contradições entre a denominada lei de talião, que manda fazer a justiça “fratura por fratura, olho por olho, dente por dente, conforme o dano que tiver feito a outro homem, assim se lhe fará a ele” (Lv 24, 20), e as interpretações da tradição que fazem substituir a pena por multa paga em dinheiro ao que sofreu alguma mutilação ou foi vítima de um falso testemunho que o condenou à morte. A compensação dos danos por dinheiro não é, nestes casos, uma disposição da Lei, a não ser para compensar os custos despendidos com “os gastos da cura e perda do tempo que o doente deixou de trabalhar”⁴⁹. Em nome da coerência que o procedimento textual deverá revestir, Uriel argumenta que se a Lei pretendesse compensar com dinheiro os danos corporais irreparáveis e os atentados contra a vida “falara da mesma maneira que falou no caso acima, e à cura da doença e cessação do trabalho, que ali mandava pagar, juntara mais certa pena também de dinheiro, e pedira dez ou vinte cruzados por um olho ou um dente”. Mas assim não acontece com os danos que se apresentam irreparáveis, pelo que é destituído de qualquer fundamento a prescrição de penas que a Lei deliberadamente não quis contemplar, ao não fazer menção delas, como fez em outros casos, como nos prejuízos materiais, no gado e outros bens, estes, sim, remíveis em dinheiro, e que, por isso mesmo, se não regulam pela lei de talião: “Tratamos de olho, dente, mão, dedo cortado e em diferentes casos se responderá diferentemente”⁵⁰. Em reforço desta sua interpretação, refere ainda o que se encontra prescrito para quem partir um dente ou tirar um olho ao seu escravo, em que o respetivo senhor fica obrigado a conceder a liberdade ao servo mutilado, uma forma de reparar a injustiça com um bem mais precioso do que o dinheiro, quando a pena de talião se não aplica. Na reparação da justiça, “a paga há de ser igual com a dívida ou não seria a paga justa,

⁴⁸ *Ibidem*, p. 312.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 314.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 316.

porque a justiça se funda em igualdade”⁵¹, pelo que todo o prejuízo irreparável ou de valor inestimável só poderá ser compensado com igual ou maior valor que o bem lesado. Porque nem o olho nem a vida possuem valores que se possam estimar, não poderão ser compensados por dinheiro, mas por aquilo que possuir o mesmo valor, ou seja, outro olho e outra vida, e não uma pena em dinheiro, o que “aos olhos de qualquer vingativo seria coisa de riso”⁵² e incentivo para prosseguir a sua conduta criminoso.

Outros temas são também objeto de ponderação, como o homicídio que a Lei castiga implacavelmente e a tradição se empenha em despenalizar. Porém, Uriel lembra que “a Lei não reservou caso algum em que escusasse de morrer o que matou, salvo no homicídio casual, que acontece sem vontade da pessoa”⁵³. Há assim lugar para distinguir entre vários tipos de homicida, a saber: o que atuou com dolo e o que não foi movido por qualquer intenção de matar; o que agiu em legítima defesa e o que avançou com intuitos vingativos; o que usou excesso de meios para enfrentar a ameaça e o que se valeu das mesmas armas, pois não “será necessário receber com uma espada ao que vier com uma vara na mão”. O mesmo

⁵¹ *Ibidem*, p. 315.

⁵² *Ibidem*, p. 316. A discussão mantida em volta da lei de talião sobre a ilegitimidade de substituir a reparação de certos danos por multas em dinheiro remete para a centralidade da justiça na organização da vida social. A Lei, única para todos, mostra-se capaz de sustentar o ciclo da violência no seu desmontar, ao resolver os litígios com equidade. Não apenas se propõe “castigar os crimes com igualdade”, mas cumpre também o propósito dissuasor de, “com esse castigo posto diante, desviar os homens deles e assim conservar a República pacífica e segura de males” (*ibidem*). O tema responde a preocupações que o judaísmo debate, tendo merecido uma atenção particular do influente filósofo judeu do século passado Emmanuel Lévinas que o compreendeu como um enunciado da “unidade do gênero humano” (Emmanuel Lévinas, *Difficile Liberté*, “La loi de talion”, p. 195). A atmosfera de crueldade que está associada à lei de talião esconde, na análise de Lévinas, a sabedoria de que a justiça se não destina a tornar o mundo confortável para os fortes e os ricos que, ao contrário dos fracos e dos pobres, podem pagar sem dificuldade multas pelos seus crimes, ficando “com o corpo intacto e de plena saúde”. O mal, uma vez cometido, reclama da justiça que não deixe a violência prosseguir, mas repare o mal feito, assegurando o respeito pelo homem que foi atingido na sua integridade. A reparação das lesões infligidas aos homens não poderá deixar os agressores confortáveis e distanciados do sofrimento que infligiram nos outros, mas terá de os forçar a assumir a sua humanidade, fazendo-os mergulhar também na dor e no sofrimento que tomaram conta da vida do outro. No alerta de Lévinas, o dinheiro e o pedido de desculpas não reparam todos os danos, nem podem deixar tranquila a consciência: “toda a eternidade, e todo o dinheiro do mundo não podem curar a ofensa que se faz ao homem. Ferida que sangra para toda a vida é como se precisasse do mesmo sofrimento para sustentar essa eterna hemorragia” (*ibidem*, p. 196). Procura-se, assim, agarrar o “espírito” que informa a justiça e que muitas vezes se perde nos meandros do clausulado das leis.

⁵³ *Ibidem*, pp. 317-318.

se aplica ao dono do boi que vitimou alguém. Contra a falsificação da Lei que o isenta de morrer, Uriel defende que o dono do “boi matador” só poderá ser perdoado se a parte atingida usar de piedade para com ele.

A propósito das distorções que os interesses provocam na elaboração da Lei, Uriel ilustra a sua denúncia com os entraves que são postos à recuperação de uma propriedade que alguém, por necessidade, foi forçado a vender. A Lei não impõe restrições à reapropriação do antigo património, ao contrário da Tradição que levanta limitações em função da origem do dinheiro usado na sua compra. Este só poderá provir da venda doutra herdade de valor não inferior à que vendeu e agora pretende recuperar, o que faz ver como “toda a Lei é em favor do necessitado vendedor, e a tradição, pelo contrário, em favor do rico comprador”⁵⁴. Outra declaração “falsa, ridícula e inimiga da pobreza”⁵⁵ é a que restringe ao jornaleiro da vinha ou da seara a faculdade de colher as uvas e as espigas que quiser, ao contrário da Lei que concede essa licença a qualquer um. Segundo as prescrições talmúdicas, todos passam a ficar impedidos de “estender a mão à vinha para comer dois cachos de uvas sem crime de furto”⁵⁶. E para pôr em evidência o partido que a Tradição protege, Uriel destaca, no mesmo lugar, a justificação que é avançada, no caso das searas, a qual diz “que em espigas desfeitas na mão se consumiriam as novidades se se desse licença para comer espigas no campo”.

2.2. ORIENTAÇÃO NATURALISTA DA ARGUMENTAÇÃO

A segunda parte do *Exame* elege como tema dominante a origem, natureza e destino da alma humana, expondo uma total descrença na imortalidade, essa “iguaria rara que o homem introduzia na sua pele para se proclamar eterno”⁵⁷, no fino e irónico comentário de Agustina. A crença na existência de uma outra vida para além da terrena, onde a alma sobreviveria, é completamente posta em questão, com base na alegação de que a Lei de Moisés era omissa nessas matérias e só falava de recompensas e castigos temporais para aqueles que observassem ou se afastassem do cumprimento dos seus preceitos.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 324.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 337.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 338.

⁵⁷ Bessa-Luís, A., *Um Bicho da Terra*, p. 137.

Logo no início da segunda parte do *Exame*, Uriel afirma claramente não haver “outra diferença entre a alma do bruto e a alma do homem que ser a do homem racional e a do bruto carecer de razão”⁵⁸. E contra os que afirmavam que o caráter racional da alma exigia que ela fosse considerada separada do corpo e posta no homem por ação divina, contrapõe que tal imposição apenas persiste por causa da recusa em admitir que a alma tem a mesma origem e destino do corpo. Alma e corpo são exclusivamente fruto da ação humana, explicando-se Uriel, com a seguinte analogia: “assim que um elefante gera outro elefante tão prudente; a raposa, outra raposa, tão sagaz; o cavalo, outro cavalo, tão forte, obediente e brioso. O homem, por conseguinte, gera outro homem racional como ele”⁵⁹. A formulação e a redação do argumento contra a substancialidade espiritual e imortalidade da alma não diferem da primeira versão do *Exame*, dada a conhecer por Samuel da Silva, em que Uriel se opõe à ideia que pretende ligar a imortalidade do homem à sua criação como imagem de Deus. Contra essa afinidade do homem com Deus, argumenta que a analogia o não faz dotado dos atributos divinos da onipotência e da onisciência, pelo que não haverá também qualquer razão para a aplicar à imortalidade. O homem, que é imagem de Deus, não é portador desses predicados, mas reflete apenas uma imagem pálida do seu poder e sabedoria. Acontece o mesmo com a imortalidade, que, com propriedade, “é própria de Deus, e não do homem”⁶⁰. O sopro divino que animou Adão entrou nele quando ainda era só barro e não se movia, pelo que “o espírito vital que entrou em Adão foi a alma animal, e a mesma alma animal foi alma racional, e toda é a mesma coisa de tal maneira, que faltando no homem a alma animal, logo faltou nele a razão e discurso, a que chamamos alma racional”⁶¹. Esta conceção, que Uriel procura apoiar em diversas passagens da Tora, nem contraria a Lei nem carece de recorrer às explicações fantasiosas dos teólogos sobre a origem, natureza e destino da alma, para forjar um artificioso devaneio que nos faz demitir da vida presente a favor de outra que há de vir. Pelo contrário, assegura Uriel, a sua visão da alma tem a vantagem de se constituir como ponto mobilizador para

⁵⁸ Uriel da Costa, *Exame das Tradições Farisaicas*, p. 347.

⁵⁹ *Ibidem*, pp. 347-348.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 357.

⁶¹ *Ibidem*, p. 358.

a promoção duma ética da justiça terrena, dispensando os rituais propiciatórios que atemorizam as pessoas com as penas eternas⁶².

Contra as objeções de Samuel da Silva, que Uriel pretende rebater na segunda parte do *Exame*, destacaremos alguns dos seus argumentos que, como ele diz, se apoiam na Lei e na verdade⁶³, ou seja, nas Escrituras e na argumentação racional, pelas quais procura mostra a inconsistência e arbitrariedade das concepções que a Tradição foi introduzindo. Ao rebater a ideia de que a atividade intelectual poderá exercer-se sem a interferência do corpo, como é o caso de Deus e dos espíritos puros, Uriel desliga-se com desdém dessa especulação e das doutrinas de origem pitagórica que admitiam a natureza tripartida da alma, desenvolvidas por Platão, na *República* e no *Timeu*, mas também por Aristóteles. Perante essas teorias que compreendem a alma como três elementos ou princípios vitais, onde nascem os desejos e as paixões, a vontade e a racionalidade, Uriel defende a sua unidade. Para ele, a alma “ou toda morre, ou toda vive, e não pode morrer em parte e em parte viver”, pelo que a alma que dá vida ao homem se não distingue da que mantém vivos os demais animais: “assim como o animal morre, tirando-lhe o sangue, da mesma maneira morre o homem, e se sua alma não consistira no sangue, como consiste a do animal bruto, não morreria o homem por falta de sangue, pois outra era a substância que o animava”⁶⁴. Quando o sangue se esvai, o homem, como qualquer animal, deixa de sentir e de se mover, mas também de pensar, o que revela ser a alma intelectiva completamente supérflua, uma vez “que não dava vida ao homem, mas somente assistia nele para o governar, porque a vida lhe vinha da alma sensitiva”⁶⁵, conclui Uriel, mobilizando argumentos que os conhecimentos anatómicos da época já tinham apurado.

A ideia de que a alma racional, fonte do pensamento, marcava a diferença que isolava o homem no lugar cimeiro da cadeia da criação começou a ser abalada pelas evidências que os estudos anatómicos foram revelando, ao fazerem ver o fluxo sanguíneo como a fonte comum da vida sensitiva e racional. O princípio vital, nos humanos e nos animais, encontra-se no sangue que circula em vasos

⁶² Cf. *ibidem*, pp. 376-379.

⁶³ *Ibidem*, p. 382.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 400.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 383.

que saem do coração para os pulmões, num vaivém revigorador que Miguel Servet e Realdo Colombo descobriram, no século XVI.⁶⁶ No tempo de Uriel, já circulava a ideia de que a seiva da racionalidade, que pretendia distinguir o homem dos brutos, não jorrava de uma fonte diferente daquela que dava vida ao organismo, mas nascia do coração do homem, não carecendo de outro princípio ativo para se manifestar. A racionalidade não necessita de ser explicada por uma potência diferente daquela que efetivamente a produz, o próprio coração, o que Uriel torna claro com a analogia seguinte: “assim como o homem sem olhos não pode ver, assim sem coração não pode entender. (...) do coração sábio sai sabedoria, e do coração torpe, torpeza”⁶⁷. Faltando a vida ao coração, fica o homem sem entender, privado de discernimento, que só se manifesta enquanto o coração bate no peito. A suposta alma intelectiva não acrescenta nada ao homem, que pensa porque vive, sente e move-se, enquanto dotado de alma sensitiva. Outra alma nova, para pensar e querer, nada acrescentaria à que anima o corpo, pelo que “o entender é uma propriedade e virtude não apartada da matéria, mas que dela mesma saiu assim como saiu ver, ouvir, lembrar-se e as demais virtudes da alma sensitiva”⁶⁸.

Samuel lastima que Uriel procure fundar nas Escrituras a sua concepção da alma humana, como mortal e igual à dos animais, “sem lume da língua santa”⁶⁹, o que o fez andar às escuras e tropeções, sem advertir a distinção que o texto sagrado estabelece entre “alma de homem” e “alma de bruto” (*nesama* e *nefes*). O domínio desta subtilidade ter-lhe-ia cortado o apoio que julgou encontrar nas Escrituras e afastado da ideia de que a alma do homem e do animal é o seu

⁶⁶ Vesálio demonstrou, no século XVI, que a espessura e densidade do tecido que divide os ventrículos do coração não poderia permitir a passagem do sangue do ventrículo direito para o esquerdo, conforme Galeno havia suposto. Coube, no entanto, a Miguel Servet, queimado vivo, em 1553, em Genebra, por incitamento de Calvino, explicar este circuito por intermédio dos pulmões, que depois Realdo Colombo considerou ser um processo de purificação do sangue e não de arrefecimento. No século seguinte, Guilherme Harvey, no seu *De Motu Cordis*, de 1628, expõe a teoria integral da circulação do sangue a partir do coração, e não do fígado como supunha Galeno, a correr em artérias e veias por todo o corpo. É o culminar de sucessivas investigações que fizeram avançar os conhecimentos anatómicos, mas que vieram reforçar a visão mecanicista do corpo e a ideia de que o princípio vital do homem se encontrava no sangue.

⁶⁷ Uriel da Costa, *Exame das Tradições Farisaicas*, p. 384.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 403.

⁶⁹ Silva, S., *Tratado da Imortalidade da Alma*, em Uriel da Costa, *Exame das Tradições Farisaicas*, p. 507.

sangue⁷⁰. Samuel da Silva lastima ainda a ignorância que Uriel revela da psicologia dos filósofos da Antiguidade Clássica, que lhe dariam boas razões para entender a alma não em termos materiais, mas como forma ou princípio funcional do pensar e do agir. A parte racional, a mais elevada, assemelha o homem a Deus e, ao contrário das outras duas, que o fazem sentir e agir, alimenta no homem o desejo pelo conhecimento da verdade, o que lhe confere um ascendente sobre toda a ação humana. Na alma racional, Aristóteles, tal como Platão, reconheceu a sede do espírito, na sua dimensão intuitiva dos primeiros princípios do ser e do agir, mas também na sua capacidade discursiva, de agente do pensamento científico, segundo critérios de verdade, e na sua atividade deliberativa, ditada pela virtude da prudência.

O propósito de Uriel é eminentemente prático, como já dissemos e ele próprio põe em evidência ao rebater a acusação de Samuel que o censura de ignorar, na conceção do homem, as regras da definição da lógica aristotélica, segundo o género e a diferença específica⁷¹. Reagindo ao que considera ser o exibicionismo de Samuel de querer ostentar erudição, com as suas referências a Aristóteles, recusa deixar-se conduzir pelos limitados caminhos das regras abstratas da lógica, que apenas “servem disputas filosóficas”⁷², as quais, acrescenta, “não são de nosso propósito”. Embora admita não ter frequentado os cursos de lógica e filosofia, adquiriu informação sobre a matéria⁷³, e lembra, ao mesmo tempo, que não está a falar para “dialéticos”. O seu propósito é “declarar e dar a entender que coisa se chame *alma*” a gente comum que ficaria muito pouco esclarecida se fosse envolvida por sucessivas definições e a subsequente explicação das noções que elas utilizam: “em lugar de mostrar e provar por Lei e por razões claras nosso intento, nos divertiríamos sem fruto em declarar os termos da lógica, coisa tão alheia e despropositada”⁷⁴. Desta forma, certamente inspirado pela difusão das novas conceções provindas dos estudos médicos de anatomia, prossegue recolhendo informações para mostrar a estreita associação da alma ao sentir, graças

⁷⁰ Cf. Uriel da Costa, *Exame das Tradições Farisaicas*, p. 396.

⁷¹ Cf. Samuel da Silva, *Tratado da Imortalidade da Alma*, em Uriel da Costa, *Exame das Tradições Farisaicas*, p. 475.

⁷² Uriel da Costa, *Exame das Tradições Farisaicas*, p. 398.

⁷³ Cf. *ibidem*, p. 399. O curso era ministrado no Colégio das Artes para ingresso à Universidade e do qual Uriel foi dispensado por ter feito prova de possuir formação em latim. Cf. n. 13.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 396.

ao poder da irrigação sanguínea. Embora não mencione esses estudos, prefere referir-se a Aristóteles e outros filósofos, por serem talvez mais do conhecimento dos seus opositores que os mencionam, para dizer que, apesar de eles terem considerado existir “na mente alguma coisa incorpórea a que chamaram “alma”, todavia disseram que não podia estar sem corpo. E em dizendo “alma” é necessário dar corpo animado dela, e não se dá alma sem corpo”⁷⁵. A alma, como o princípio vital do sangue, encontra-se no corpo todo, animando todas as partes que o constituem, sem constituir uma realidade à parte, mas intimamente incorporada no fluxo regenerador da corrente sanguínea:

e posto que no corpo há nervos e há carne e há ossos, e estes corpos se acham juntamente no corpo, nem por isso são incompatíveis, nem se penetram uns com os outros, mas unidos e juntos fazem um corpo composto. Tem pois a alma o seu lugar, primeiro no coração, o qual se chama fonte e princípio de vida, porque dele saem as veias e artérias da vida, que se chamam vasos e recolhimento do espírito vital, misturado e unido com o sangue. E quando o sangue se reparte pelo corpo, não faz dois corpos em um lugar, mas faz um corpo, que consta de carne e sangue⁷⁶.

A argumentação dá mostras de conhecer as novas bases de funcionamento das estruturas do corpo humano e, frente a esta mundividência, os opositores invocam apenas um quadro metafísico que Uriel deprecia. Todo o seu empenho consiste em integrar informações do funcionamento dos sistemas orgânicos, como o circulatório, com o coração e a rede de vasos sanguíneos que mantém o organismo vivo, para dar prova da visão naturalista que o move contra a concepção tradicional da psicologia metafísica e a esterilidade das regras lógicas da definição. Para melhor tornar clara a sua concepção e vincar a clarificação que os dados da natureza traziam ao tema, recorre a exemplos e comparações da experiência corrente, um procedimento que faz lembrar as disputas travadas no século XVI para afirmar a nova astronomia e a mecânica do movimento, em que os opositores recorriam à homologia das situações, como exemplos que serviam de apoio

⁷⁵ *Ibidem*, p. 397.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 398.

às respectivas posições⁷⁷. Também Uriel, recusando uma atitude dogmática que o limitaria à autoridade do Livro, mobiliza os dados do conhecimento científico, disponíveis na época, assim como comparações familiares e aceites pelo comum das pessoas, para, pelo artifício da analogia, conferir verosimilhança às suas concepções. Uriel percebe as virtuosidades da comparação para suscitar a adesão às suas concepções sobre a alma, porque a veracidade das demonstrações que apresenta não decorre de raciocínios abstratos, mas nasce das evidências que entram pelos olhos, um suporte que também confere credibilidade aos resultados apurados pelas ciências.

Embora não tivéssemos encontrado informações sobre o grau de acompanhamento que Uriel dispensou ao desenvolvimento das ciências do tempo, percebemos claramente que a sua concepção do funcionamento do organismo humano se mostra totalmente afastada das concepções de Galeno e fazem uso das novas descobertas e estudos que se realizavam em vários países da Europa e na própria Holanda. Perto de Amesterdão, a Universidade de Leiden dispunha de um anfiteatro anatómico, edificado já em finais do século XVI, segundo o modelo que o

⁷⁷ Para os defensores da cosmologia ptolemaica, a necessidade da imobilidade da Terra, no centro do sistema solar, apoiava-se no *Almagesto* e na autoridade da *Física* de Aristóteles, para quem a rotação do planeta obrigaria a admitir o movimento dos corpos separados, como o voo dos pássaros e a deslocação das nuvens, a ser sempre visto a dirigir-se para ocidente, no sentido contrário à alegada rotação da Terra. Seria também inadmissível que a queda de um corpo, lançado do alto duma torre, pudesse cair na sua base, na perpendicular, tal como um projétil atirado ao ar, na vertical, pudesse, ao perder força, voltar ao ponto de onde partiu. O movimento da Terra fá-los-ia tombar um pouco atrás da linha vertical, traçada a partir dos respetivos pontos de lançamento. Desde Copérnico, os construtores da nova astronomia e da nova física, como Giordano Bruno, Tycho Brahe, Kepler e Galileu, relatam observações em navios em andamento e medem as distâncias da queda de projéteis, disparados na direção de oriente e de ocidente, sem, no entanto, registarem as previsões dos autores antigos. Porque os móveis estão integrados no movimento comum do navio ou da Terra, participam num mesmo sistema mecânico, em que os movimentos se combinam e “um não entrava nem abole o outro” (*cit.* em Alexandre Koyré, *Estudos Galilaicos*, Lisboa, Dom Quixote, 1986, p. 237), assegura Kepler. Ao contrário da concepção aristotélica que compreendia o movimento de um corpo pela sua relação a um ponto fixo, para a nova física do *Diálogo sobre os Dois Maiores Sistemas do Mundo*, o movimento da Terra ou dum navio é impercetível para quem nele participa, ou seja, é como se não existisse para os vários móveis que nele se integram (*cf. ibidem*, pp. 275-277). Deste modo, uma pedra lançada do alto do mastro dum navio em movimento não sofre desvio na sua trajetória, tal como o andamento de um barco ou um avião não afeta as deslocações dos passageiros no seu interior, argumentá-riamos hoje. Totalmente diferente é o disparo de um projétil a partir das margens imóveis do rio, por entre as quais um navio desliza, que falhará o alvo se não atender às respetivas distâncias e velocidades, pois os dois movimentos são exteriores um ao outro, pertencendo, por isso, a sistemas mecânicos diferentes (*cf. ibidem*, pp. 205-296). Por meio da recriação de várias situações e exemplos, procura-se compreender a possibilidade do movimento da Terra, partindo de situações análogas que a observação direta pode acompanhar e assim robustecer a nova concepção.

experimentado anatomista italiano Alessandro Benedetti construiu, no século XV, em Pádua, embora de forma provisória. Nesta universidade italiana, André Vesálio procedeu, mais tarde, à exploração do corpo humano até às profundidades mais inacessíveis dos seus variados órgãos e tecidos, conforme ilustra o frontispício da sua famosa obra *De Humani Corporis Fabrica*, publica, em 1543, que o representa em plena atuação, no centro do teatro anatómico apinhado de expectadores de várias idades, que se acotovelvavam na procura dos melhores lugares para acompanhar a exploração das partes internas do corpo humano que o mestre, em pessoa, ia pondo à vista de todos. O organismo era observado ao pormenor e a mecânica do seu funcionamento explicada por verificação empírica, sem a caução das especulações que os médicos, até então, aprendiam por leitura dos filósofos ou por analogia com outros organismos animais, à maneira de Galeno. A dissecação metódica dos cadáveres, imortalizada no quadro de Rembrandt, pintado em 1632, é a exaltação do experimentalismo dominante, onde a máquina do corpo humano pode ser desmontada e observada, peça por peça, pela mão experiente do Doutor Nicolaes Tulp e sob o olhar inquisitivo dos seus assistentes. Os conhecimentos obtidos pela exploração anatómica traziam a promessa de um rigor que se poderia comprovar, uma garantia que animou Descartes que, em 1630, em Amesterdão, se dedicava a múltiplas investigações desta natureza como “meio de encontrar uma medicina que seja fundada em demonstrações infalíveis”⁷⁸. No entanto, o percurso e os interesses de Uriel são incomparáveis aos de Descartes, que se envolveu em pesquisas anatómicas enquanto viveu em diversas cidades da Holanda, incluindo Leiden. No *Tratado do Homem*, expôs extensas e complexas apresentações dos mecanismos das funções corporais, como a respiração e a circulação do sangue, mas também das sensações, da imaginação e da memória que, pelo seu carácter intelectual, se encontram ligadas à alma. Os escritos de Uriel não dão mostras de possuir informações relevantes nestas matérias, mas revelam, no entanto, uma notável sintonia com a atmosfera mecanicista e racionalista que se respirava na época, nos ambientes cultivados, os quais vinham em reforço do naturalismo das suas convicções. Uriel mobiliza os clássicos e, simultaneamente, os conhecimentos que as conceções disponíveis na época lhe permitiam para urdir exemplos e analogias muito consistentes, ao

⁷⁸ Carta de Descartes a Mersenne, Amesterdão, janeiro de 1630, em A.T. n. ed., I, p. 106.

serviço da verdade revelada nos livros de Moisés e dos Profetas e contra as desvirtuações da *Lei de boca*. As suas posições sustentam-se na força sugestiva de analogias e em evidências que os seus raciocínios vão construindo a partir das novas ideias a que as ciências vão chegando. A matriz fisiológica das suas premissas de origem, ao contrário do que aconteceu com Descartes, não concede lugar aos recursos que a psicologia especulativa de alguns filósofos poderia oferecer, como o poder de formar imagens e ideias espirituais e universais, assim como dirigir o “apetite intelectual”, que impele o homem a procurar a virtude, conforme lembra Samuel da Silva⁷⁹. Uriel não se desvia do seu intento de harmonizar, a seu jeito, a verdade revelada com a lógica mecanicista que tudo procura submeter a um determinismo causal observável e a uma justificação racional que possa ser ilustrada positivamente.

Em oposição declarada aos rabinos, os fariseus, arremessa contra eles a falta de fundamento para afirmar a espiritualidade da alma, assim como a falta de sentido de muitas tradições que estão em discordância com a Lei de Moisés. O seu propósito visa apenas apresentar razões claras que afastassem das concepções e da prática religiosa toda a irracionalidade que a Tradição persistia em manter. Apoiado numa argumentação de pendor naturalista, Uriel não se compadece com a série de disposições artificiosas que torna os homens infelizes, pela crença em absurdos que terão de ser denunciados. A luz da razão e as evidências científicas põem em harmonia a natureza e o mundo religioso, encontrando na Lei de Moisés uma verdade consonante com o que a razão e os olhos lhe faziam ver. Estava assim delineado o caminho para a religião natural, que veio a dissociar a Lei de Moisés da revelação divina e que, como subtilmente vislumbrou Agustina, acabou por “introduzir o racionalismo dissolvente dos elementos irracionais da tradição mosaica”⁸⁰.

2.3. AUTONOMIA DA RAZÃO

O esforço de revisão dos normativos da ética judaica, que procurámos acompanhar em alguns momentos significativos do *Exame*, responde ao denodado

⁷⁹ Cf. Samuel da Silva, *Tratado da Imortalidade da Alma*, em Uriel da Costa, *Exame das Tradições Farisaicas*, pp. 468-469.

⁸⁰ Bessa-Luís, A., *Um Bicho da Terra*, p. 116.

empenho de um autor em afastar da sua vida religiosa todas as irracionalidades que, segundo o seu protesto, a tornavam inaceitável, porque incompreensível e fonte de opressão. Para além das questões pendentes da total ou parcial inautenticidade da autoria do *Exemplar*, encontramos nesta obra, certamente com traços mais carregados e assertivos, a mesma preocupação do *Exame* de configurar a vivência religiosa “por razão e por Lei”⁸¹, ou “por Lei e por razões claras”, como vimos há pouco. Para Uriel, sempre pareceu inaceitável uma fé religiosa que fosse irracional, o que o fez descobrir, já na juventude, como refere no *Exemplar*, a falta de conformidade das prescrições que guiavam a prática religiosa com os textos sagrados, primeiro do catolicismo, depois do judaísmo, não apenas por exorbitarem em exigências de carácter sobre-humano e absurdo, mas também por se mostrarem arbitrárias e abusivas, porque produtos da mera invenção sacerdotal. Desde a juventude, era claro para Uriel que não se poderia manter uma crença a que a razão humana não pudesse aderir, competindo a esta instância superior, que distingue o homem dos demais seres, a nobre tarefa de caucionar a validade da religião. Para o autor, cabe à razão natural aquilatar dos créditos consignados no Talmude e nas prescrições rabínicas, tal como, já anteriormente, na juventude, refere o *Exemplar*, tinha sido ela a orientá-lo a deslindar as dúvidas suscitadas por algumas verdades e práticas do catolicismo, prescritas pela Igreja e que lhe pareciam questionáveis. O caminho da descrença, traçado no *Exame*, radicalizou-se no *Exemplar*, em que se defende a preeminência da religião natural, que existe antes de todas as religiões organizadas. É a religião acreditada pela “reta razão” que une todos os homens desde o princípio do mundo na partilha dos mesmos princípios, os mesmos que “Noé cumpriu e todos os que precederam Abraão”⁸². São a base da religião natural, fundada na aliança que Deus celebrou com o construtor da Arca, por conseguinte, antes da Lei de Moisés, sendo por isso anterior e mais genuína que as demais religiões, que foram sendo desvirtuadas pela ação dos homens.

O combate travado por Uriel contra o que considera ser as arbitrariedades da Lei oral ou *Lei de boca* não se limita, assim, a reclamar o recurso à autoridade do texto bíblico, mas faz também intervir, associada à ilustração que a investigação

⁸¹ Uriel da Costa, *Exame das Tradições Farisaicas*, p. 348

⁸² Uriel da Costa, *Exemplo da Vida Humana*, p. 582.

experimental torna disponível, uma outra componente, a razão natural, que, de alguma forma, aparece como chancela da sua credibilidade, pelo menos na exposição que é bem explícita no *Exemplar*. Este cunho secularizante do seu pensamento, que procurámos mostrar também muito presente no *Exame*, não passou despercebido a alguns comentadores, que o colocaram no caminho do ateísmo, como foi o caso de Pierre Bayle, que interpreta este último texto atribuído a Uriel como o culminar duma trajetória deslizando de afastamento sucessivo do catolicismo e do judaísmo, assim como da crença na imortalidade e na inspiração divina dos livros sagrados, que ele dizia serem fruto apenas das instruções ditas pelas luzes da própria razão. Movendo-se ainda no interior de uma mundividência medieval, que de algum modo já entrava em conflito com o modo de pensar de Uriel, Bayle adverte-o de que “não há ninguém que, ao servir-se da razão, não tenha necessidade da assistência de Deus”⁸³, que nos revela as verdades. A filosofia, acrescenta, labora no interior de um quadro que se lhe apresenta como inquestionável. Quando a razão caminha por conta própria, deixando a sua função de refutar os erros e lançando-se na ousadia de definir as verdades, começa a fazer mau uso das suas próprias forças e a revelar a sua debilidade. Samuel da Silva comunga deste mesmo entendimento ao afirmar, no final da sua arguição das teses de Uriel, que apenas a autoridade é origem firme de conhecimento “quando sabemos que ela procede de princípio e fonte donde não pode nascer erro”⁸⁴. O saber da razão está sujeito às flutuações inerentes ao seu andamento discursivo, que procede a par e passo, compondo e dividindo, segundo as regras da lógica, as quais, apesar da sua variedade e complexidade, não conseguem, acrescenta Samuel,

impedir tanta confusão de opiniões como vemos nas ciências, tanta turba de seitas quantas há nas religiões, tanta variedade de pareceres quanta se vê na filosofia natural e na política. De modo que com muita razão se disse já que “quantas cabeças, tantas sentenças”.

⁸³ Bayle, P., *Dictionnaire historique et critique*, p. 191. Encontramos esta mesma conceção de filosofia, um século mais tarde, em pleno Iluminismo, nas *Memórias da Literatura Portuguesa* de António Ribeiro dos Santos (1745–1818) que, ao referir-se a Uriel da Costa, chega a pôr em causa o carácter racional da sua filosofia por negar a imortalidade da alma e a vida para além da morte. Refere mesmo que ele foi “arrebataado de uma falsa filosofia” que o fez deslizar “em perniciosas opiniões e doutrinas, caíndo, de sofisma em sofisma e de erro em erro, até chegar a precipitar-se no deísmo” (cf. Bruno, S., *Portuenses Ilustres*, p. 383).

⁸⁴ Silva, S., *Tratado da Imortalidade da Alma*, em Uriel da Costa, *Exame das Tradições Farisaicas*, c. 30, p. 560.

Deste modo, o que os críticos de Uriel, judeus e cristãos, viam como um percurso na direção do ateísmo ou do deísmo, conduzido por uma razão que deixou de escutar a voz da verdade revelada pela palavra de Deus e pela tradição, Uriel, apesar de continuar a procurar no texto bíblico apoio para as suas propostas de depuração da prática religiosa imposta pelas sinagogas, encontra-se já imbuído de uma nova mentalidade⁸⁵, indisponível para conceder crédito ao que era racionalmente inaceitável. Recusando-se a identificar os preceitos divinos com a Tradição, que acusava de os subverter, via-se a cumprir a vontade de Deus, seguindo a inspiração que encontrava na intimidade da própria consciência. Na sua linha de pensamento, muito em consonância com as luzes da modernidade, a razão encontra total pacificação para as suas dúvidas na clareza do que descobre no interior de si mesma e nas evidências que colhe da experiência. As leis ou a verdade que Deus revela ao homem para reger o mundo e a própria vida não poderão ser desvirtuadas pela ação de forças obscuras que exploram a ignorância e oprimem os homens. A razão, centrada na clarividência das suas concepções ou hipóteses de trabalho, percebe-se cada vez mais capaz de organizar o mundo e a ação humana em conformidade com a ordem que descobre no seu próprio seio e que até lhe serve para desvendar os segredos da natureza, que é obra do Criador. Enuncia-se aqui uma forma restritiva de conceber a razão, a que mais à frente voltaremos, geradora de crescentes divergências e que está na origem do desencadear de uma violenta intolerância, marcada por fugazes tentativas de conciliação.

3. PODER DA SINAGOGA E “TRIUNFO” DE UM FIM TRÁGICO

Ao fim de dez anos de deprimente isolamento e persistentes hostilidades a que fora votado em 1623, na sequência da confirmação do anátema proferido por Hamburgo e Veneza, Uriel pondera o reingresso à sinagoga, decidido a fazer-se passar de “macaco entre os macacos”⁸⁶. Procede, sem convicção, à retratação das suas ideias heréticas e subscreve a doutrina ensinada pelos rabinos. Porém, os dias de paz foram escassos, logo surgiram denúncias que o fizeram enfrentar

⁸⁵ Cf. Machado de Abreu, L., “O deísmo ético de Uriel da Costa”, p. 125.

⁸⁶ Uriel da Costa, *Exemplo da Vida Humana*, p. 578.

“ainda mais furiosas lutas”⁸⁷ que culminaram na imposição da pena de 39 tagan-tadas em plena sinagoga e da suprema humilhação de ter de se prostrar à entrada do templo para que todos, homens, mulheres e crianças, passassem por cima do seu corpo estendido no chão. Por ter recusado submeter-se a uma sentença tão iníqua e vergonhosa, acabou por ser mais uma vez posto em *herem*.

Em 1640, sete anos após estes acontecimentos, acedeu novamente em regressar, correspondendo a instâncias dos parentes ou às diligências de Saul Levi Mortera que, para consagrar o espírito de unidade da nova Sinagoga, fruto da fusão, em 1639⁸⁸, das que existiam em Amesterdão, fez que o conselho dos rabinos anuísse em convidar Uriel a solicitar o perdão da sua excomunhão, com a promessa de que não seria maltratado⁸⁹. Uriel, confessa, ganhou forças para se vencer a si próprio e aceitar novamente o reingresso, animado pelas promessas dos rabinos, posteriormente não cumpridas, de que usariam de complacência. O *Exemplar* descreve todo o cerimonial que conduziu ao momento caricato em que lhe foi levantado o anátema, para lhe permitir usufruir do acolhimento da comunidade e do conforto dos seus, de quem tinha sido “enhermado”. Num estilo pungente, que, pelo teor antijudaico, serviu de suporte a alguns autores para impugnarem a sua autenticidade, todo o texto é o erguer de um clamor que reverbera total repulsa pela despótica e impiedosa atuação da autoridade religiosa, “onde os mais bem-nascidos são tratados com tanta indignidade como os escravos mais vis”⁹⁰. O restante da descrição é uma desconstrução demolidora dos suportes doutrinários que sustentam a perversão farisaica. Para cativar a multidão ignorante e depois escravizá-la, exibem, perante os que se lhes opõem, o apoio esmagador dos seguidores, mostrando assim que só a resignação submissa poderá salvar os contestatários da ira exprobatória da maioria.

A propósito do baixo índice de cultura religiosa de que padeciam os judeus imigrantes em Amesterdão, Homero Santiago lembra o processo de “reeducação” a que eram submetidos os refugiados portugueses que lá chegavam, por causa da forma insipiente e até relaxada como seguiam as prescrições da tradição

⁸⁷ *Ibidem*, p. 579.

⁸⁸ Cf. Salomon, H. P. & Sassoon, I. S. D., “Introdução”, em Uriel da Costa, *Exame das Tradições Farisaicas*, p. 52.

⁸⁹ Cf. Costa Pinto, J. A., “A heresia de Uriel de Costa (1585-1640) contra a comunidade judaica sefardita de Amesterdã”, p. 155.

⁹⁰ Uriel da Costa, *Exemplo da Vida Humana*, p. 580.

judaica. Reportando-se a uma análise feita por Oróbio de Castro, pertencente à geração a seguir a Uriel, aquele destacado membro da corrente ortodoxa que dominava a sinagoga atribuía a impiedade que alastrava na comunidade à intervenção perniciosa dos “amigos de su propio entender”. Estes, embora crendo na Lei de Moisés e na Sagrada Tradição ou Lei Mental, não a observam,

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 superfluos, mas por contrarios a lo escrito en la Ley⁹¹.

Os judeus sefarditas, que procuravam Amesterdão para escapar à ameaça sempre presente dos tribunais da Inquisição peninsular, acabavam por cair na apertada teia das ordenações rabínicas que os tiranizava, mas que não deixava de suscitar um clima de mal-estar e contestação, no interior da própria sinagoga. Divergências em torno das tradições alimentares estiveram na origem da cisão que levou à formação duma segunda sinagoga em Amesterdão, mas também surgiram divisões internas provocadas por controvérsias doutrinárias, o que faz crer que a contestação de Uriel não constituía um episódio isolado, embora o seu caso tivesse revestido uma dimensão marcada pelo excesso, que ainda hoje gera repulsa ostensiva em certos ambientes da comunidade judaica⁹². A agitação que poderemos vislumbrar nesse ambiente permite presumir que as posições de Uriel não deixariam de corresponder aos sentimentos dos que eram fustigados pelas impertinências dos que exerciam o poder de decidir acerca da ortodoxia da Lei. No jogo de forças, que não deixava de corroer a coesão interna, tudo se resumia a uma questão de poder, em que uns tantos impunham aos demais, com mais ou menos coação, a subordinação obediente ao que os seus sábios e inquestionáveis juízos sentenciavam⁹³.

O poder da sinagoga mostrava-se de tal forma vigoroso que houve quem o temesse como ameaça séria ao próprio Estado holandês, não se “proclamassem

⁹¹ Castro, O., *Epístola Invectiva*, Terceiro Discurso, em Santiago, H., “O filósofo Uriel da Costa”, pp. 55-56.

⁹² Cf. Santiago, H., “O filósofo Uriel da Costa”, p. 51, n. 45.

⁹³ Cf. *ibidem*, p. 59.

eles próprios *Nação* de Israel na cidade de Amesterdão”⁹⁴, como lembra Gabriel Albiac, na introdução à tradução castelhana do *Exemplar*. Limborch, teólogo protestante holandês a quem se deve a primeira publicação desta “autobiografia” de Uriel, em carta de 1662, mostrava preocupação pela total ausência de controlo da ação dos Judeus, considerando-os mesmo uma séria ameaça para o país. Embora favorável ao exercício livre da sua religião, teme pela rigidez e radicalismo das posições doutrinárias que os levavam, com a maior das facilidades, a anatematizar todos os que discordavam, por pouco que fosse, das suas posições, a exigir mesmo que fossem expatriados e a lamentar até a inexistência de disposições legais que permitissem supliciá-los.⁹⁵ Considera, por isso, da maior premissa a discussão de medidas que condicionassem o livre exercício das suas atividades, de modo particular as que diziam respeito à facilidade com que exorbitavam no recurso à excomunhão. Dá como exemplo a forma como a sinagoga sentenciou Uriel da Costa, num processo que

se parece muitíssimo com usurpação da suprema jurisdição — que compete unicamente ao Magistrado [autoridade holandesa], tal qual se uma república estivesse armada de poderes coativos, dentro de outra república, e lesasse diretamente a majestade do Magistrado⁹⁶.

O suicídio, que se seguiu após os dramáticos acontecimentos que envolveram o regresso de Uriel à sinagoga, acabou por ser a voz do triunfo dos seus ideais, que falaram mais alto e ele recusou a deixar cair no descrédito: perante a força invencível dos Doutores da Lei, foi a saída inevitável de quem opta por sacrificar a vida para salvar as suas inabaláveis convicções. Nesta atitude, que

⁹⁴ Albiac, G., int. à ed. crítica Uriel da Costa, *Espejo de una vida humana*, p. 14.

⁹⁵ Ver a este propósito a carta dos rabinos de Amesterdão ao rabino de Veneza Jakob Ben-Israel Halevi, em que deploravam a inexistência de Inquisição para proceder eficazmente contra Uriel. Embora lastimassem a impossibilidade de o condenarem à morte, alimentavam esperança de que ele acabaria por sucumbir, vítima dos seus pecados (cf. Vasconcelos, C. M., *Uriel da Costa*, p. 102).

⁹⁶ Carta de Philipp van Limborch a Theodor Graswinckel, de 12 de março de 1662 (trad. do latim), em Vasconcelos, C. M., *Uriel da Costa*, p. 108. A violência exercida sobre Uriel foi o pretexto aproveitado para promover o descrédito da comunidade judaica de Amesterdão, chamando a atenção para a necessidade de lhe retirar o exercício da competência penal sobre os membros da própria comunidade. O expediente de forjar ou manipular o *Exemplar* compreendia-se dentro deste plano delineado pelos luteranos atemorizados com a excessiva intolerância dos responsáveis das sinagogas (cf. Landi, E., “Uriel da Costa (1582?-1640)”, p. 377).

diz ser tão digna e também tão honrosa como “combater pela pátria até à morte”⁹⁷, os dois autores da tradução francesa do *Exemplar* reconhecem a razão estoica que enformou toda uma vida de combate que não teve outra saída senão o suicídio. Para eles, Uriel da Costa partilha o destino de Séneca e Catão, para quem “mais vale morrer do que sofrer uma sociedade, um mundo em que não saberíamos viver sem nos desonrarmos”⁹⁸. O combate contra os seus detratores era desigual, pelo que a única maneira possível de os vencer seria sair de cena com a recusa da capitulação.

4. LEI NATURAL, RETA RAZÃO E APARENTE INFLUÊNCIA DA FILOSOFIA ESCOLÁSTICA

Para Uriel, na versão que nos chegou do *Exemplar*, os preceitos contidos na Lei de Moisés não foram objeto de uma revelação especial, mas brotaram da própria religião natural, ou seja, existiam desde sempre e haveriam de continuar a existir, pois reportavam-se a uma Lei que é “comum e inata a todos os homens, simplesmente porque são homens”⁹⁹. A Lei de Moisés traduz, no seu conjunto, a lei natural, inerente a todos os homens dotados de razão reta, e não apenas daqueles que gozam do respaldo da religião judaica. A reta razão é fonte normativa da lei natural, “que ensina a vida honesta, que vai discernir o justo do injusto, o feio do belo”. Tudo quanto há de excelente na lei de Moisés ou em qualquer outra, a lei natural encerra-o em si integralmente, na perfeição. Honrar os pais, respeitar os bens alheios, não atentar contra a vida e o bom nome dos outros, tudo isto é algo que está gravado no coração de toda a gente.

Os preceitos que os homens inventam, como mandar sacrificar e trair familiares e amigos por amor à religião, ou adotar práticas mortificadoras e um estilo solitário de vida, são prescrições ostensivamente contra o que dita a lei natural. Opõem-se à ordem da natureza e visam criar o terror e a ansiedade entre os homens, vergando-os a uma vida de angústia e sofrimento que os tormentos

⁹⁷ Uriel da Costa, *Exemplo da Vida Humana*, p. 581.

⁹⁸ Duff, A.-B. & Kaan, P., int. à trad. de Uriel da Costa, *Une vie humaine*, p. 83. Embora Uriel da Costa, na sua obra, não refira nenhum estoico, Joaquim de Carvalho considera que esta aproximação, para além de abrir “novas perspectivas à íntima compreensão da tragédia do livre-pensador”, se enquadra perfeitamente no ambiente cultural da vida peninsular do século XVII, muito marcado pelo pensamento de Séneca (cf. Carvalho, J., “Uriel da Costa”, pp. 36-37).

⁹⁹ Uriel da Costa, *Exemplo da Vida Humana*, p. 582.

interiores não deixam morrer. Inclui-se nesta lista de invenções a crença na outra vida que o autor diz ser um estratagema para, por meio de “supostos terrores”, conter as pessoas, frágeis e ignorantes, submissas às mentiras perversas que são injuriosas para com o próprio Deus e para com os homens. Para Uriel, a lei oral desvirtua a lei natural e serve apenas para incutir a ideia de que todos os homens vieram ao mundo “para a mais deplorável miséria, como se os castigos e as tristezas que cada um encontra no caminho da vida não fossem suficientes”¹⁰⁰. Desta forma, preconiza o autor, em lugar de prometerem o que não podem dar, as leis deverão ser veículos da justiça para premiar os bons e punir os maus, segundo o que a reta razão impõe e em conformidade com a ordem da natureza.

A mobilização que, no *Exemplar*, o discurso de Uriel faz de noções, como “reta razão”, “natureza humana” e “lei natural”, com vista a um estilo de vida em conformidade com uma racionalidade esclarecida, não nos poderá iludir no reconhecimento de uma apropriação dessas noções com o sentido que elas possuem no pensamento escolástico, onde era corrente a sua utilização. A formação em Coimbra poderia ter permitido a aquisição dessas noções, designadamente no curso ministrado por Francisco Suárez que era frequentado por estudantes de Teologia e também pelos que seguiam os cursos jurídicos.¹⁰¹ Todavia, essa influência, a ter existido, terá sido meramente nominal ou epidérmica, não tendo transparecido nos seus escritos, que primam pela ausência de recursos filosóficos desta origem. No *Exame das Tradições Farisaicas*, os temas da natureza da alma e da sua

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ Uriel da Costa, com já dissemos (ver nota 13), ingressou diretamente na Faculdade de Cânones sem ter frequentado o curso do Colégio das Artes, onde poderia ter alcançado alguma familiaridade com o ensino ministrado pelos jesuítas. A formação de latim, indispensável para o ingresso na Universidade, obteve-a no Porto, *une ville dont les bougeois et les nobles avaient interdit aux jésuites d'instruire leurs enfants* (Révah, I. S., *Uriel da Costa et les Marranes de Porto*, p. 264). Deste modo, a existir alguma aproximação ao pensamento escolástico, teria sido por via dos estudos que fez na Universidade, onde Francisco Suárez ocupava a cátedra de Prima de Teologia da respetiva Faculdade. Por insistente imposição de Filipe II, Suárez chegou a Coimbra, em maio de 1597, mas, por vicissitudes várias, só começou a lecionar em pleno no ano seguinte. As suas lições eram “seguidas por um público numeroso e ávido” (Gomez Arboleya, E., *Francisco Suárez*, p. 86), tendo sido interrompidas pelo fecho da Universidade, em 1599, em virtude da peste que assolou Coimbra. Ao retomar funções, o reitor determinou que o curso de 1601–1602 da cátedra de Prima de Teologia contemplasse no programa “os fundamentos da atividade jurídica, de que se esperava fruto certo, tanto para os teólogos como para os juristas” (*ibidem*, p. 90). As lições de filosofia do direto proferidas por Francisco Suárez, que estão na origem do importante tratado *De Legibus*, que o autor publica em 1612, abriu a cadeira aos cursos jurídicos, pelo que Uriel, quando retorna à Universidade, em 1604, tê-la-ia frequentado, com toda a probabilidade.

imortalidade são apenas abordados em confronto com os textos do Pentateuco, para mostrar que a noção de imortalidade está neles ausente. Para Uriel, o tema da alma resulta de uma orquestrada deturpação fomentada pelos teólogos, com o propósito de controlarem o povo ignorante. E o recurso que ele faz à razão é meramente operativo, ou seja, limita-se a tomá-la como suporte demonstrativo para mostrar a incongruência que comporta a defesa da alma espiritual face aos dados da natureza que as ciências dão a conhecer. As teses epicuristas, que poderiam conferir alguma sustentação a uma argumentação de teor filosófico, estão estranhamente ausentes. Os propósitos pragmáticos de Uriel poderão talvez explicar a lacuna que, na opinião de Osier, se deve não ao desconhecimento da doutrina, mas à conveniência em evitar expor a debilidade da razão para argumentar com solidez contra a imortalidade. As demonstrações filosóficas mostravam desvantagem face à assertividade da fé, que revelava maior eficácia pelo apoio que encontrava na autoridade da Lei divina das Escrituras¹⁰². A sua tarefa seria, pois, restabelecer os ensinamentos da Lei, depurando-os dos sedimentos que a Tradição acumulou e que contribuiu para a sua deformação. Uma tarefa que assumiu o formato de um libelo contra cristãos e fariseus, falsificadores da autenticidade primitiva da Lei, e que consistiu, simultaneamente, num esforço para encontrar as origens não contaminadas da verdade. Primeiramente, encontrou-as na lei moisaica, que Moisés disse ter recebido diretamente de Deus, porém, ao descobrir depois que “a Lei de Moisés não era de Deus, mas somente invenção humana”, passou a confiar nos mandamentos de Noé, que não contrariavam a razão natural e tinham sido fruto da aliança que Deus havia firmado com ele. A consonância dos mais primitivos mandamentos de Deus com os sentimentos que o bom senso de todos os homens permitia partilhar mostra-se suficiente para aquilatar o seu valor e universalidade.

O equipamento filosófico e cultural que o autor possa dispor não se faz notar na discursividade da sua obra, a não ser, de passagem, para o desvalorizar, em nome do pragmatismo visado na sua análise. Esta, pelo contrário, muito dependente da autoridade das Escrituras e da argumentação demonstrativa em defesa das suas posições, corre “à margem dos mecanismos da filosofia, elidindo com frequência o raciocínio para ir direito à apóstrofe dos adversários e deixando

¹⁰² Cf. Osier, J.-P., *D'Uriel da Costa à Spinoza*, p. 39 e ss.

invadir pela experiência subjetiva o espaço que uma obra filosófica reserva à demonstração. Discurso panfletário, o seu dispositivo de persuasão é de natureza eminentemente retórica”¹⁰³. Na fase do *Exame*, a mobilização da razão na depuração da verdade acaba no reconhecimento da supremacia das Escrituras que dão, do homem e da alma, uma visão mais humana e racional, logo, mais genuína que as prescrições urdidas pela Tradição. Todavia, não poderemos desvalorizar todo um empenho argumentativo a favor das suas posições, exemplos e analogias que, como procuramos sublinhar, exploram o conhecimento que os estudos anatómicos do corpo humano iam descobrindo. Na fase do *Exemplar*, a razão põe-se claramente ao serviço da religião natural, validando as suas prescrições por refletirem uma nova compreensão do organismo humano e se conformarem com o bom senso. Em ambos os casos, apesar da apropriação da nomenclatura utilizada pela escolástica, a sua compreensão afigura-se desprovida de qualquer afinidade que os possa aproximar. O entendimento que Uriel mostra possuir da noção de razão, como já começámos por dizer atrás, circunscreve-se à sua aceção discursiva e de discernimento, muito dominante no *Exame*, e não à sua capacidade de organização dos juízos segundo normas intemporais. A razão, tomada neste último sentido, não se limita nem a organizar as regras que dão consistência ao seu funcionamento operativo, nem a descrever, analisar e interpretar o fluir da ação humana. Pelo contrário, procura compreender a si e o mundo a partir das exigências que brotam da sua natureza, que são, a nível teórico, da ordem da verdade e, a nível prático, da ordem do bem. Não se trata, pois, de uma razão que opera de forma impressionista, em linha de continuidade com os mais variados sentimentos, inclinações e interesses particulares ou de grupos, mas de uma razão que responde a partir de exigências absolutas que os sentimentos não vislumbram e só ela percebe como metas que a desafiam. É, assim, na medida em que a ação humana toma como seus os desígnios que a razão manifesta que ela responde às exigências racionais próprias da natureza humana, assumindo-se no caminho humanizante que a razão ilumina, e não se deixando flutuar ao sabor das contingências das situações ou das disposições de um qualquer corpo legislativo.

Não será, pois, o ser humano, na sua dinâmica de inclinações, desejos, sentimentos e paixões, que se constitui em fonte inspiradora da reta razão, mas antes

¹⁰³ Aurélio, D. P., “Uriel da Costa: o discurso da vítima”, p. 27.

o seu ser ou natureza, em que as exigências da razão ditam as regras orientadoras do respetivo agir. A conformidade com a natureza, tomada na primeira aceção, obedece a um juízo de ordem fatual ou conjuntural, que depende dos gostos ou preferências e até das conveniências de cada um. Estabelece, por conseguinte, uma ordem axiológica de âmbito meramente individual, em que sobressai o teor subjetivo que assegura, quando muito, um sentimento de retidão que apenas diz respeito ao ponto de vista da própria consciência. A conformidade com a natureza, tomada no segundo sentido, é ditada por uma retidão que nasce do interior da razão, enquanto procura responder à exigência de ser fiel a si mesma. Nessa resposta, não deixará de se afirmar o valor específico da realidade humana que exprime o que há de comum a todos os homens, apesar das diferenças que os distinguem. Porque a razão pertence à natureza humana, distinguindo-a de todas as outras naturezas, tudo o que lhe convém, respeita à condição humana, isto é, tem valor para a ação humana, que se deixa orientar pela razão reta da natureza racional do homem. Todo o juízo moral que está fora desta vinculação não será tido propriamente como moral, quer dizer, não será moralmente bom, por ter tido origem numa razão que se desligou da sua finalidade própria. O mesmo acontece com os raciocínios duma razão desregulada, os quais, propriamente falando, por carecerem de verdade, não serão também considerados como raciocínios. Nos dois casos, a razão não se reconhece como tal, pelo que a ação que ela comanda e o raciocínio que ela produz carecem ambos de consistência racional. Porque a ação humana não terá por medida uma natureza desligada da luz da razão que a informa, não serão os “valores” que brotam do pulsar espontâneo da natureza que apontam a orientação a seguir pela ação humana, mas antes a conformidade com o princípio que a faz humana.

A visão de Uriel mostra-se muito distanciada desta conceção, que tanto parece associar a lei natural ao senso comum que leva espontaneamente os homens a amar os pais, os filhos, os amigos e a respeitar os bens alheios, e que já estaria contemplada na aliança que Deus estabeleceu com Noé, como também a identificá-la com o discernimento do que melhor convém à condução duma vida feliz. É assim que, no *Exemplar*, apesar de reconhecer, na Lei de Moisés e no Evangelho, a existência duma ordem de valores superior, como a de amar os inimigos, não se coíbe de desaconselhar a sua adoção. De forma muito pragmática, alega que, por ser superior às leis da natureza, só irá trazer inconveniências individuais e

sociais de mal-estar¹⁰⁴. A sua exigência é insuportável, pelo que deverá ser abandonada em favor da lei natural, que não perturba o sossego das pessoas, conforme foi seguida por Noé, antes mesmo da Lei de Moisés. Viver conforme a razão não conduz necessariamente a conformar-se com o que se percebe como sendo mais elevado e perfeito, mas com o que pode pacificar a sociedade. Quando nos afastamos das inclinações naturais, mesmo em nome de princípios elevados, abre-se caminho a todas as dissidências, e por isso o autor pergunta: “De que serve exigirmos a nós próprios o impossível, se nunca o podemos realizar? Nada pode resultar de bom a não ser a tristeza da alma, quando se admite que é impossível amar naturalmente o seu inimigo”¹⁰⁵. O caráter incondicional dos princípios cede perante a eficácia dos resultados a alcançar, num processo em tudo semelhante à descrição da sua primeira crise religiosa que o *Exemplar* diz ter sido provocada pela incapacidade de “confessar os pecados segundo os termos da Igreja romana”. Perante o cenário da condenação eterna que a carência da absolvição inevitavelmente lhe traria, Uriel contorna a dificuldade pela procura de uma forma de religiosidade que lhe resolvesse a ansiedade. Guiado por razões eminentemente práticas e utilitárias, afasta os tormentos que as exigências da religião católica faziam crescer nele, aderindo a outra religião que o pudesse acalmar, ou seja, que restituísse paz a uma consciência mal servida pela religião que se tinha enraizado nela. Tudo parte de um incómodo que terá de ser erradicado, e a via adotada encontrou arrimo no cultivo da dúvida que afastou de cena o foco da perturbação, o qual era, no campo moral, todas as regras que punham em perigo o bem-estar das pessoas, no campo religioso, uma forma de religião que provocava angústia e insanidade psicológica. A nova religião vale pelo seu poder apaziguador e por evitar as perturbações da vida corrente que a anterior provocava, e não pelos princípios e apelos que dirige, que são independentes do conforto ou da consolação que podem produzir.

Nada de mais contrário ao pensamento escolástico que situa a fonte da moralidade no juízo da razão, enquanto expressão das suas exigências absolutas, e não enquanto se dispersa na ponderação interpretativa das situações ou no cálculo do que parece ser mais ou menos conveniente. Por um lado, temos uma

¹⁰⁴ Cf. Uriel da Costa, *Exemplo da Vida Humana*, p. 582.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

ordem moral que se apresenta como expressão dum universo ontológico a que a razão é fiel, por outro lado, desenha-se um corpo normativo que é pura criação humana, expressão, por conseguinte, da vontade do legislador, capaz de subalternizar princípios que a própria razão reconhece como superiores. Facilmente se vislumbra nesta oposição um encaminhamento para a visão secularizante da modernidade que libertou o direito da tutela da lei natural e procurou compreender a ordem social pelo que a vontade humana decide. O direito deixa de ser compreendido segundo uma visão platonizante da justiça e passa a corporizar as marcas da história, no esforço permanente de dar acolhimento às decisões ditadas pelos interesses e vontades dominantes. Todos os atos e prescrições que possam provocar sofrimento e distúrbios entre as pessoas devem ser afastados por serem contra a natureza. O critério da moralidade afirma-se, assim, pela necessidade de assegurar a felicidade ou o conforto das pessoas, visando promover o prazer de uma vida tranquila e despreocupada, ou pelo menos sem as contrariedades que a dor e o sofrimento podem provocar, como já defendia no *Exame*. Por alguma razão Uriel foi fustigado, desde as primeiras críticas que partiram do interior da sinagoga, mas também fora dela, com o labéu de epicurista, que não deixava de arrastar atrás de si o impropério do ateísmo.¹⁰⁶

*

Um excesso incontido de militância moveu Uriel na ingente tarefa de reformar o judaísmo que a tradição rabínica havia adulterado. A sua missão revelou mesmo um permanente empenho em reconduzir as prescrições talmúdicas à autenticidade dos preceitos da Tora, estes, sim, portadores da chancela das origens e em consonância não apenas com a apreciação que a razão sobre eles pronuncia, mas

¹⁰⁶ O próprio Uriel, no *Exemplar*, refere a forma insistente como Samuel da Silva o filiava nos seguidores de Epicuro, como na verdade podemos ver, por exemplo, no final da demonstração que faz, com base nas Escrituras, do dever que temos de dar a vida para santificar o nome de Deus, concluindo perentório: “quem contra esta verdadeira doutrina, confirmada por Lei e autoridades, falar, claramente aprova e pregua a torpeza e intemperança que têm os epicureus por brasão: “comamos e bebamos que amanhã morreremos” ” (Silva, S., *Tratado da Imortalidade da Alma*, em Uriel da Costa, *Exame das Tradições Farisaicas*, c. 26, p. 551). Se na altura, esta aproximação foi mal recebida por Uriel, por se ver associado a um tipo de vida licenciosa que ele não defendia (cf. Uriel da Costa, *Exame das Tradições Farisaicas*, pp. 415-416), quando escreve o *Exemplar* revela um entendimento mais favorável “depois de ter conhecido a sua reputação entre os homens amantes da verdade” (Uriel da Costa, *Exemplo da Vida Humana*, p. 578) e que lhe deram a conhecer a doutrina de Epicuro.

também com os dados que a experiência põe a claro. A racionalidade das leis da ação humana não poderia mostrar-se contrária à ordem corrente da natureza, pois tal seria aceitar, como adianta o *Exemplar*, que o Criador se contradizia, outorgando aos homens uma lei que colidisse com a obra da Sua criação. O percurso conheceu vários momentos de radicalização crescente, todos eles marcados pelo agudizar de um conflito insanável entre duas concepções que não poderiam coexistir sem se anularem. Daí a intolerância extrema que atravessou esta história trágica que, de algum modo, o *Exemplar humanae vitae* conseguiu dar a conhecer.

A intolerância cresceu com o caráter inconciliável das posições em confronto que se foram extremando: uma, assumindo seguir a inspiração da verdade revelada, opunha-se a qualquer reforma dos costumes; outra, apostada em conformar a ordem social com o bem-estar de uma vida feliz e as limitadas forças da condição humana, não desistia de denunciar o desajustamento de muitos dos preceitos em vigor e a sua falta de sentido. Não poderia haver tolerância para o intolerável! Devorado pela angústia religiosa que o investia na missão de depurar o judaísmo, Uriel não permitia concessões aos adversários. Ao radicalismo das suas concepções, juntaram-se as duras acusações dirigidas à autoridade dos rabinos que não deixavam abertura a qualquer réstia de tolerância. Para agravar ainda o mal-estar, a reabilitação da lei natural, pela fidelidade à letra do que prescreviam os preceitos que “foram observados por Noé e pelos que foram antes de Abraão”, não deixava de constituir uma séria ameaça de retrocesso civilizacional, ao admitir a lei de talião e a pena de morte, pondo em causa os esforços que a tradição rabínica foi desenvolvendo ao longo de séculos para morigerar esses preceitos na linha do que hoje os direitos humanos consagram. A ânsia incontida de depurar a religião dos sedimentos que foi acumulando não concedia espaço ao reconhecimento do esforço empreendido para a sua humanização, o que tornou Uriel insensível aos apelos de ponderação que lhe foram insistentemente dirigidos e abriu a porta a sucessivos atos extremos de intolerância.

A relação do judeu português com a sinagoga de Amesterdão acabou reduzida à história de um rol de incompatibilidades, cada vez mais discrepantes. A visão naturalista dos fenómenos espirituais do homem, que Uriel compreendeu na dependência do funcionamento do organismo, coexistiu com a sua compreensão literal das Escrituras, incapaz de enquadrar o significado das suas narrativas

no contexto histórico-cultural e no espírito geral que as inspirava. Este sinal de positividade, que marcou a inflexibilidade das suas posições, fez subir o tom do protesto dos seus opositores, que o denunciaram de derrapagem para o ateísmo, uma acusação que se agravou com a multiplicação de propostas de índole meramente pragmáticas e a favor de procedimentos que deitavam por terra todo o processo de depuração hermenêutica realizado pelos Doutores da Lei ao longo de séculos. As posições de Uriel entraram tão ostensivamente em oposição aos ensinamentos da tradição rabínica, em parte pela mobilização de referências científicas que lhes seriam estranhas ou, pelo menos, despropositadas, que qualquer debate de ideias se mostrou improcedente, acabando mesmo por se tornar impraticável. Combater as posições doutrinárias de Uriel constituiu mesmo o desfecho inevitável que mobilizou os sábios da nação, receosos que elas transportassem para o interior da comunidade sefardita de Amesterdão, em regra pouco instruída na ortodoxia religiosa, os germes corrosivos da sua desestruturação. Perante a persistente propalação de ideias tão fraturantes, que não poderiam ser toleradas, o combate sem tréguas perdeu de vista o horizonte doutrinário e tomou o caminho do insulto, da humilhação e da violência, a ponto de ter levantado contra um único homem toda a comunidade religiosa duma cidade!

COMUNICAÇÃO APRESENTADA À CLASSE DE LETRAS
NA SESSÃO DE 22 DE ABRIL DE 2021

COMUNICAÇÃO RECEBIDA A 25 DE JANEIRO DE 2023

Referências bibliográficas

- Abreu, L. M., "O deísmo ético de Uriel da Costa", *Revista da Universidade de Aveiro – Letras*, 1, pp. 119-130 (1984).
- Albiac, G., Introdução à ed. crítica Uriel da Costa, *Espejo de una vida humana* (texto bilingue), Madrid, Ediciones Hiperion, 1985, pp. 11-21.
- Aurélio, D. P., Uriel da Costa: o discurso da vítima, *Análise*, Lisboa, 1 (1985) 2, pp. 5-33.
- Basto, A. M., "Alguns documentos inéditos sobre Uriel da Costa", *O Instituto*, Coimbra, 79, pp. 1-20 (1930).
- Basto, A. M., "Novo documento inédito sobre Uriel da Costa", *O Instituto*, Coimbra, 79, pp. 442-454 (1930).

- Bayle, P., *Dictionnaire historique et critique* (1699), Nouvelle Édition, Paris: Desoer, Librairie, 1820, I, pp. 184-192.
- Bessa-Luís, A., *Um Bicho da Terra*, Lisboa, Guimarães Editores, 1984.
- Braga, T., *Espinosa*, Lisboa, Anais da Academia de Estudos Livres, 1906.
- Braga, T., "Uriel da Costa: autobiografia de um livre-pensador", Introdução a Uriel da Costa, *Espelho da Vida Humana*, trad. de A. Epifânio da Silva Dias, Lisboa, Imprensa Lucas, 1901, pp. 5-16.
- Bruno, S., *Portuenses Ilustres*, tomo I, Porto, Livraria Magalhães e Moniz Editora, 1907.
- Carvalho, J., "Sobre o lugar de origem dos antepassados de Baruch de Espinosa", *Obra Completa*, v. I, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2.ª ed., 1992, pp. 367-401.
- Carvalho, J., "Oróbio de Castro e o espinosismo", *Obra Completa*, v. 2, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1981, pp. 31-108.
- Carvalho, J., "Uriel da Costa", *Obra Completa*, v. V, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1987, pp. 31-38.
- Costa, Uriel da, *Exame das Tradições Farisaicas Conferidas com a Lei Escrita*, ed., int. e notas por H.P. Salomon e I.S.D. Sassoon, Braga, Edições APPACDM Distrital de Braga, 1995.
- Costa, Uriel da, *Exemplo da Vida Humana*, trad., pref. e notas de José Adjuto Castelo Branco Chaves, Lisboa, "Seara Nova", 1937, republicado em Costa, Uriel da, *Exame das Tradições Farisaicas Conferidas com a Lei Escrita*, Apêndice 3, pp. 576-584.
- Costa, Uriel da, *Espelho da Vida Humana*, trad. de A. Epifânio da Silva Dias, transcrita com o texto latino em Samuel da Silva, *Tratado da Imortalidade da Alma* (1623), fixação do texto, prefácio e notas de Pinharanda Gomes, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982.
- Duff, A.-B. & Kaan, P., Introdução à trad. de Uriel da Costa, *Une vie humaine*, Paris, F. Rieder Editeurs, 1926.
- Gomez Arboleya, E., *Francisco Suárez, S. I. (1548-1617). Situación Espiritual, Vida y Obra -Metafísica*, Universidade de Granada, 1946.
- Landi, E., "Uriel da Costa (1582?-1640), O itinerário intelectual de um marrano português (Porto-Hamburgo-Amesterdão)", *Revista Filosófica de Coimbra*, 28 (56) pp. 371-392 (2019).
- Lévinas, E., *Difficile Liberté. Essais sur le Judaïsme*, 2.ª ed., Paris, Albin Michel, 1976.
- Muhana, A., "Comentário ao Exame das Tradições Fariseias de Uriel da Costa", *Hamsa: Journal of Judaic and Islamic Studies* 4, pp.73-87 (2017-2018).
- Nemésio, V., *Sob os Signos de Agora, Obras Completas XIII*, int. de José Martins Garcia, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1995.
- Osier, J.-P., *D'Uriel da Costa à Spinoza*, Paris: Berg International, 1983.
- Pinharanda Gomes, J., *História da Filosofia Portuguesa: I. A Filosofia Hebraico-Portuguesa*, Lisboa, Guimarães Editores, 2.ª ed., 2009.
- Pinharanda Gomes, J., Prefácio a Samuel da Silva, *Tratado da Imortalidade da Alma*, Lisboa, INCM, 1982, pp. I-LXII.
- Pinto, J. A. C., "A heresia de Uriel de Costa (1585-1640) contra a comunidade judaica sefardita de Amesterdã", *Revista Brasileira de História das Religiões, ANPUH*, 10 (28), pp. 143-162 (2017).

- Proietti, O., *Uriel de Costa e l'“Exemplar humanae vitae”*, Macerata, Quodlibet, 2005.
- Révah, I. S., *Uriel da Costa et les Marranes de Porto. Cours au Collège de France 1966–1972*, ed. por Carsten L. Wilke, Paris, Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2004.
- Révah, I.S., “La religion d’Uriel da Costa, Marrane de Porto (d’après des documents inédits)”, *Revue de l’histoire des religions*, Paris, 161 (1), pp. 45-76 (1962).
- Santiago, H., “O filósofo Uriel da Costa”, *Conatus – Filosofia de Spinoza*, 8 (16), pp. 43-65 (2014).
- Saraiva, A. J., *Inquisição e Cristãos-Novos*, Porto, Editorial Inova, 1963.
- Silva, S., *Tratado da Imortalidade da Alma* (1623), em Costa, Uriel da, *Exame das Tradições Farisaicas Conferidas com a Lei Escrita*, ed. e notas por H.P. Salomon e I.S.D. Sassoon, Braga, Edições APPACDM Distrital de Braga, 1995, pp. 455-572.
- Silva, S., *Tratado da Imortalidade da Alma* (1623), fixação do texto, prefácio e notas de Pinharanda Gomes, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982.
- Vasconcelos, C. M., *Uriel da Costa. Notas Relativas à sua Vida e às suas Obras*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1921.
- Voltaire, *Lettres de quelques juifs portugais et allemands à M. de Voltaire*, Paris, Libraire Laurent Prault, 1769.